

ANTÓNIO MATOS FERREIRA
(COORDENAÇÃO)

RELIGIÃO, SOCIEDADE, ESTADO

100 anos de Separação

Volume 2



ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes publicados

1. Pedro Penteado — *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim — *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu — The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira — *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) — Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite — *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez — *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura — *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto — *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) — *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes — *Inquisición y política: El gobierno del Santo Ofício en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves — *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva — *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva — *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva — *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) — *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) — *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins — *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) — *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal — *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) — *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) — *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) — *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) — *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) — *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6
26. Luís Leal — *Padre Américo Monteiro de Aguiar: um “teólogo da ação” no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, 2019. ISBN: 978-972-8361-89-1
27. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) — *Entre a Monarquia e a República: Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-90-7
28. Leonard Cohen (ed.) — *Narratives and Representations of suffering, failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism confronting the adversities of History*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-93-8
29. António Matos Ferreira (coord.) — *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 1*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-97-6
30. António Matos Ferreira (coord.) — *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 2*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-64-8

**RELIGIÃO,
SOCIEDADE, ESTADO
100 ANOS DE SEPARAÇÃO
VOLUME 2**

Título: Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação - *Volume 2*

Coordenação: António Matos Ferreira

Organização: António Matos Ferreira, Paulo Alexandre Alves e Sérgio Ribeiro Pinto

Revisão: Diogo Nunes Pocariço, José António Rocha, Paulo Alexandre Alves e Pedro Feliciano

Paginação: Bruno Miguel Leal

Edição

Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr.ft@ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt



CATOLICA
CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

ISBN: 978-972-8361-64-8

DOI: <https://doi.org/10.34632/9789728361976>

Edição apoiada por

FCT
Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

ANTÓNIO MATOS FERREIRA
COORDENAÇÃO

**RELIGIÃO,
SOCIEDADE, ESTADO**
100 ANOS DE SEPARAÇÃO
VOLUME 2

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2021

NOTA EDITORIAL

Publicam-se agora, em dois volumes, os contributos apresentados no Congresso Internacional “RELIGIÃO, SOCIEDADE, ESTADO: 100 anos de Separação”, realizado em abril de 2011, por iniciativa do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR).

Optou-se nesta edição por não alterar ou aplicar qualquer atualização relativamente ao conjunto dos textos entregues na sequência da dinâmica congressista, de modo a preservar o contexto em que os mesmos foram produzidos, com exceção da indicação do número de identificador ORCID relativamente aos autores que dele dispõem.

Lisboa, 20 de abril de 2021

A Direção do UCP-CEHR

EUROPA



“O VÍCIO DA PERSEGUIÇÃO”: A SEPARAÇÃO PORTUGUESA VISTA PELO CATOLICISMO ALEMÃO

CLÁUCIO SERRA DOMINGUES*

«Provavelmente, a nossa época será designada um dia como “Época das Lutas Culturais” [*Zeitalter der Kulturkämpfe*]» escreveu Albert Erhard (1862-1940) em 1902¹. O teólogo e historiador alemão não se referia simplesmente ao conflito entre estruturas eclesiais e estatais no recém-fundado Reich nos anos 1870, mas, numa perspectiva geral, aos conflitos entre estados nacionais e “a” Igreja Católica, que percorriam a Europa no longo Século XIX, especialmente na sua segunda metade. Na Bélgica, França e nos Países Baixos travavam-se desde os anos 1850 debates sobre a influência da Igreja Católica na educação escolar, uma questão que se iria repor no caso da Alsácia e no Tirol do Sul já nos anos 1920². A Questão Romana culminou em 1870 na anexação dos Estados Pontifícios e de Roma devido à formação do Estado nacional italiano. A mesma década ficou na Suíça e no Kaiserreich marcada pelas tentativas de alargar a influência estatal e enfraquecer as estruturas eclesiais católicas. Nos dois países, este conflito foi designado como

* Doutorando em História Contemporânea pela Graduate School of Excellence «Religion and Politics» da Westfälischen Wilhelms - Universidade de Münster.

¹ Albert Erhard – *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*. Estugarda, 1902, p. 287. Este conceito da “Época das lutas culturais” foi actualizado por *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in nineteenth-century Europe*, ed. Christopher Clark; Wolfram Kaiser. Cambridge, 2003 e Manuel Borutta – *Antikatholizismus: Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Gotinga, 2010. Uma avaliação, que critica as restrições temporais (ao Kaiserreich), temáticas (às relações entre igreja e estado) e terminológicas (em relação aos termos estabelecidos na investigação do Kaiserreich) do conceito é a de Olaf Blaschke – *Das deutsche Kaiserreich im Zeitalter der Kulturkämpfe*. In *Das deutsche Kaiserreich in der Kontroverse*. Ed. Sven Oliver Müller; Cornelius Torp. Gotinga, 2009, p. 185-202. Blaschke solicita, em adição à “Época do Nacionalismo” e à “Época Burguesa”, de falar do Século XIX até aos anos 1960 como uma “Segunda Época Confessional”.

² Cf. Christian Müller – *A wordy war: Die Frühphase des Schulstreits in Belgien, Frankreich und den Niederlanden im Vergleich und die transnationalen Grundlagen der europäischen „Culture Wars“, 1857-1870* e Thies Schulze – *Der Kampf um die Schulen: Das Ringen um die Gestaltung des religiösen Grundschulunterrichtes in Elsass-Lothringen und Südtirol in den 1920er Jahren*. In *Grenzüberschreitende Religion: Empirische Vergleichs und Kulturtransferstudien zur neuzeitlichen Geschichte*. Ed. Thies Schulze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

«Kulturkampf»³, termo desde aí popularizado pelos próprios protagonistas e adaptado pelos seus historiadores⁴. A “Época das Lutas Culturais” culminaria em França na Separação de 1905 como em Portugal na Lei de Separação em 1911, cujo desenrolar demonstra que os conflitos estado-eclesiais igualmente podiam ser travados em sociedades onde o catolicismo era a religião do Estado, e não só em países com minorias católicas. Relembrar estes conflitos travados na Bélgica, na Holanda e na Suíça, na Alemanha, na Itália ou em Portugal demonstra-se a internacionalidade deste fenómeno. A grande maioria da historiografia não se tem debruçado sobre os paralelos destes conflitos que percorriam as sociedades em processo de modernização acelerada, o que admira, porque os conflitos são comuns: o controlo sobre o sistema de educação, o enfraquecimento ou nacionalização de estruturas eclesásticas, a secularização dos seus bens e a subordinação do cidadão sobre o estado de intervenção, que se vinha estabelecendo.

Invocando a “excepcionalidade nacional” de cada caso, as razões estruturais do seu desencadeamento, desenvolvimento e desfecho, as historiografias mantiveram até há pouco tempo o seu foco nacional, um desenvolvimento que tem a ver com a própria historiografia, em que, pelo menos no caso Suíço e Alemão, continuava visível a clivagem confessional com o domínio da historiografia nacional-liberal⁵. Mesmo a mudança de paradigma na historiografia observável nos anos 1970, de uma história institucional para uma historiografia social com pretensão de facilitar a comparação internacional não alterou desde logo este ângulo, devido às restrições dos seus modelos de análise baseados em teorias de modernização que atribuíam à religião um valor negligenciável, uma perspetiva que se alterou desde os anos 1980⁶. Pelo outro lado do fosso confessional, historiadores católicos identificaram

³ O termo já seria introduzido na Suíça em 1840. Ganhou popularidade na Alemanha desde o debate parlamentar sobre a proposta de lei reguladora das qualificações dos padres em janeiro de 1871, quando o médico e deputado da Deutsche Fortschrittspartei Ludwig Virchow definiu “Kulturkampf” como a luta contra o «esquisito caráter do Ultramontanismo» a favor da «liberdade da convicção religiosa individual» e da «emancipação do estado». Ver: Georg Franz-Willing – *Kulturkampf gestern und heute: Eine Säkularbetrachtung 1871-1971*. Munique, 1971, p. 9-12.

⁴ Para a Suíça veja-se Peter Stadler – Kulturkampf in der Schweiz - Ein Sonderfall?. *Historische Zeitschrift*. 254 (1992) 33-49. O termo estabeleceu-se, não só na historiografia alemã mas igualmente como estrangeirismo para designar o conflito estado-eclesial entre 1871 e 1887. Num sentido mais amplo designa conflitos entre estados e igreja (na Alemanha e na Europa) ou, em sentido figurado, conflitos sobre supremacia, concorrência ou aceitação. Ver: Jens Wolff – Kulturkampf. In *Enzyklopädie der Neuzeit*. Vol. 7. Estugarda, 2009, col. 285f e Olaf Blaschke – Kulturkampf. In *Religion in Geschichte und Gesellschaft*. Vol. 4. Tübinga, 2001, col. 1838-1843.

⁵ Para a Suíça ver Urs Altermatt, Catherine Bosshart-Pfluger, Francis Python – Katholiken und Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*. 41 (1991) 493-511 que vêm na marginalização do catolicismo um «efeito de longa duração dos preconceitos confessionais-culturais». «A historiografia católica foi durante décadas historiografia confessional, que só abrangia a Confederação Suíça à margem» (p. 495). O exemplo da longa duração numa interpretação anticatólica do ponto de vista nacional-liberal é o trabalho de Erich Schmidt-Volkmar – *Der Kulturkampf in Deutschland 1871-1890*. Gotinga, 1962, que continua a mais recente (sic!) interpretação geral em forma de monografia. A historiografia alemã é analisada por Gerhard Besier – *Kirche, Politik und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Munique, 1998, p. 20-26, 107-112.

⁶ Ver, como exemplo, o *opus magnum* de Hans-Ulrich Wehler – *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* Vol. 1-5 (1700-1990). Munique, 1987-2008, que atribui pouco espaço à dimensão religiosa na sua história da sociedade alemã.

cedo a dimensão europeia do Kulturkampf⁷, que o interpretavam como um confronto entre duas “Weltanschauungen”, o liberalismo dominante na esfera pública e a Igreja católica dominada pelo ultramontanismo. Esta defendia-se das tentativas estatais, aliadas ao liberalismo e outras ideologias adversárias à religião, de reprimir os seus direitos e estatutos consagrados. Argumentando nesta tradição, Winfried Becker atribui ao alterado caráter do Estado, que se transforma de um Estado absolutista num Estado nacional e de unificação, a maior responsabilidade pela fase do Kulturkampf entre 1850 e 1914/1920, e não ao fator confessional, que costuma ser enfatizado especialmente no caso alemão⁸. Poucos estudos atuais integraram a dimensão europeia das lutas culturais nas suas análises⁹. Apesar do trabalho de Clark e Kaiser em 2003, foi Manuel Borutta que apresentou o primeiro estudo comparativo entre Alemanha e Itália, analisando o anticatolicismo com perspectivas transnacionais, defendendo, que ele foi o motor das lutas culturais (e não só) nestes dois países. A mútua influência do discurso anticatólico entre estes dois países deve-se especialmente ao papel dos media, que estabeleceram uma dimensão europeia ao anticlericalismo, e influenciavam os debates e ações políticas nacionais¹⁰. A divulgação europeia das teorias do Positivismo, Materialismo e de Darwin criaram uma base comum do discurso anticlerical transnacional. Redes internacionais estabele-

⁷ Ver os trabalhos clássicos de Karl Bachem – *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrums-partei*. Vol. 1. Colónia, 1927 e Johannes Kißling – *Geschichte des Kulturkampfes im Deutschen Reiche*. Vol. 1. Friburgo em Brisgóvia, 1911. Os capítulos em *Handbuch der Kirchengeschichte*. Vol. VI/II: *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand. 1878-1914*. Ed. Hubert Jedin. Friburgo em Brisgóvia, 1999 [1ª ed. 1973], p. 28-132 que mantêm a perspectiva eclesiástica-institucional. Uma interpretação liberal com o foco europeu foi desenvolvida por Georg Franz – *Kulturkampf: Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss der Preussischen Kulturkampfes*. Munique, 1954.

⁸ Winfried Becker – Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen. *Historisches Jahrbuch*. 101 (1981) 422-446. Besier critica esta tese, porque Becker reduz a análise ao ponto de vista católico, menosprezando as relações das igrejas evangélicas com os estados na Europa. A dicotomia entre Estado de ideologia liberal e igrejas com fundamentos cristãos também não se aplicava ao caso alemão, já que o Estado prussiano tinha no protestantismo cultural uma clara base de cristianismo secular. Cf. Gerhard Besier – Der Kulturkampf als europäisches Phänomen? Zur Relativierung einer Kulturkampfhistoriographie aus katholischer Sicht. *Monatshefte für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes*. 37-38 (1989) 515-527. Contra este argumento, que insiste na «excepcionalidade nacional» há que recordar que na Prússia as leis introduzidas foram igualmente impostas às igrejas evangélicas e também provocaram protesto nestas. Aliás a minoria confessional católica na Prússia não pode ser considerada o fator decisivo, já que em estados alemães católicos, como na Baviera ou em Baden, o Kulturkampf foi travado já antes dos anos 1850.

⁹ Com exceção de *Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern*. Ed. Rudolf Lill, Francesco Traniello. Berlim, 1993.

¹⁰ Cf. Manuel Borutta – *Antikatholizismus*, p. 19. Borutta identifica, baseando-se nas teorias de Said sobre o Orientalismo, o anticatolicismo (não só) nestes dois países como o cerne ideológico do liberalismo pelo menos desde o Vormärz até ao fim do Século XIX, excedendo assim a restrição geralmente atribuída aos anos 1870. Borutta europeiza a tese de Gross, Segundo a qual a «intolerance of Catholics [...] were [...] embedded in a more pervasive and complex array of imperatives and anxieties specific to liberal identity and the liberal program for political citizenship, economic development, moral order, and public and private life in modern Germany». Cf. Michael B. Gross – *The war against Catholicism: Liberalism and the anti-Catholic imagination in nineteenth-century Germany*. Michigan, 2004, p. 3. O que torna a obra de Borutta tão discutida é a tese que defende que a teoria de secularização herdou a convicção liberal da separação entre religião e política (recorrendo especialmente a Max Weber), legitimando assim o Kulturkampf como a necessária exclusão da religião da esfera política. Ela é do seu ponto de vista antes o produto do anti-catolicismo e não uma teoria que o explica.

ciam-se na onda dos congressos europeus desde meados do século e facilitaram os contactos dessas elites nacionais. Estes encontros funcionaram como plataformas para confrontar os seus modelos e foram “catalisadores” da estratégia de conflitos nacionais¹¹. Sobretudo a divulgação de jornais diários, revistas, imagens etc., foram os meios de comunicação que informavam sobre os debates e popularizaram acontecimentos polarizantes, como o Caso Mortara (1858). As simultâneas reações internacionais ao Concílio Vaticano I (1869/70) e especialmente à publicação do *Syllabus errorum* (1864), que os jornais liberais pela Europa inteira interpretavam como uma declaração de guerra às forças intelectuais, económicas e políticas do (seu) modernismo mostram a «*transnational public sphere [which] helped to constitute the ‘two Europes’ of the culture war era*», na opinião de Wolfram Kaiser, segundo a qual, eles já funcionavam como uma plataforma organizativa contra a alegada «*black internacional*» como inimigo comum: «*The thickening web of communication within a partially Europeanised public sphere permitted the intensive exchange and adaption of ‘foreign’ models and, less oftend, concerted transnational political action. The culture wars were also a conflict of the two Europes*»¹².

Promovida pela ultramontanização da Igreja, igualmente a imprensa católica participou na segunda metade do século na construção desta esfera pública europeia, como Christopher Clark demonstra. Informando os seus leitores, motivando-os por exemplo para ações de solidariedade para com o Vaticano e o Papa, ela interligou estes confrontos nacionais. «*In this way, the Catholic papers helped to build that transnational community of sentiment that was so characteristic of European (and to a lesser extent, global) Catholicism in the last decades of the century*»¹³.

O presente artigo tenta sair da “excepcionalidade nacional” defendendo que as lutas culturais europeias foram igualmente seguidas de perto pela imprensa católica, e que a interpretação dos conflitos em Portugal demonstra a convicção da opinião católica publicada de uma luta cultural contra um inimigo comum e internacional organizado.

Para entender a perceção católica da luta cultural portuguesa terá que se ter em conta o contexto alemão, em primeiro lugar o próprio “*Kulturkampf*”, travado especialmente nas décadas 1870 e 1880, e cujas repercussões sociais se sentiram ao longo do século XIX até à República de Weimar.

As razões estruturais que desencadearam o *Kulturkampf* alemão são variadas: a sua dimensão social demonstra a oposição de diferentes formações sociais, ou seja, a população rural católica, prejudicada pelas reformas económicas liberais, e suportada pelo clero católico, opunha-se à burguesia-urbana que a tinha desenvolvido e lucrava com o desenvolvimento¹⁴. A sua dimensão religiosa exemplifica-

¹¹ Cf. Christian Müller – A wordy war.

¹² Wolfram Kaiser – Clericalism - that is our enemy!: European anticlericalism and the culture wars. In *Culture Wars*, p. 47-76, aqui p. 50 e 76.

¹³ Christopher Clark – The New Catholicism and the European culture wars, In *Culture Wars*, p. 11-46, aqui p. 35.

¹⁴ Este antagonismo, resultado do processo da industrialização, foi primeiro analisado por Lothar Gall – Die partei- und sozialgeschichtliche Bedeutung des badischen Kulturkampfes. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*. 75 (1965) p. 151-196.

-se através da religiosidade emocional dos cultos religiosos, praticados na maioria por mulheres e crianças, o que o cidadão iluminado olhava com ceticismo e desconfiança. A sua dimensão cultural é visível na tentativa dos liberais protestantes de estabelecer uma cultura homogênea pelo combate à cultura minoritária católica identificada como “baixa” e alheia ao nacionalismo alemão. O fator confessional não explica o *Kulturkampf* alemão e é mais um fator do seu agravamento e alastramento para além do fim do século. O *Kulturkampf* foi mais a colisão de quatro processos, o da secularização, o da formação da nação, o da democratização da participação política e o do estabelecimento do mercado capitalista.

As razões concretas do *Kulturkampf* alemão estão relacionadas também com a sua dimensão política, como se pode constatar na fundação do partido confessional católico num contexto de anticatolicismo e da criação de um Estado nacional. Ao contrário de Portugal, o *Kaiserreich* era um Estado federal jovem, unido em 1871 depois das guerras contra o Império Austríaco e Francês numa “pequena Alemanha” dominada pela Prússia em que a população católica, que na sua maioria tinha optado pelo modelo da “grande Alemanha”, incluindo a Áustria, viu-se reduzida a uma minoria de um terço da população. Inspirado pelo discurso anticatólico dos defensores liberais e protestantes conservadores do modelo da pequena Alemanha, que acusavam os católicos de antipatriotismo, fundou-se o *Zentrum*. A sua forte implantação nos territórios que tinham resistido à formação do *Kaiserreich* e às reivindicações políticas despertou a suspeita das forças políticas estabelecidas, especialmente do Chanceler Bismarck¹⁵, que via este partido novo como líder potencial de uma coligação de oposição ao Império criado pela sua política e decidiu eliminá-lo politicamente, tentando isolá-lo da Igreja, reduzindo sua influência no aparelho estatal e tentando dividir as suas bases sociais¹⁶. Numa associação, temporariamente conflituosa, com os partidos liberais¹⁷, que, por um lado viam a sua hegemonia política contestada, por outro lado seguiam o seu programa de secularização, que incluía a separação do Estado da Igreja, favorecendo a nacionalização da última,

¹⁵ O partido defendia dois objetivos fundamentais: o primeiro foi a reivindicação dos direitos da Igreja, incluído a igualdade das comunidades religiosas, a escola de confissão e a defesa do carácter cristão do matrimónio. O segundo foi o desenvolvimento da constituição federal do novo Reich, contrariando as tentativas centralizadoras num Estado forte seguidas pela Prússia. Estes objetivos políticos e o próprio perfil do partido, que debaixo do carácter confessional foi o primeiro partido alemão que se formava de várias camadas sociais, desde aristocratas, clérigos, passando pela burguesia a trabalhadores e agricultores, contestou com os seus rápidos sucessos eleitorais desde sua fundação em 1870 a hegemonia parlamentar dos partidos liberais. Ao contrário deles, o *Zentrum* lucrou com a democratização da lei eleitoral o que foi o fim da política dos notáveis. Ver Margaret Lavinia Anderson – The Kulturkampf and the Course of German History. *Central European History*. 19 (1986) 82-115, especialmente 94ss.

¹⁶ A maior parte da literatura antiga interpretava a atuação do Chanceler mais ligada a motivos de política externa, o receio de uma coligação vingativa de França e Áustria e de estados católicos sob a bandeira do catolicismo. Ver Rudolf Morsey – Bismarck und der Kulturkampf: ein Forschungs- und Literaturbericht 1945-1957. *Archiv für Kulturgeschichte*. 39 (1957) 232-270. Entretanto estabeleceu-se o consenso de que suas principais motivações foram em primeiro ligadas à política interna para estabelecer com os liberais uma base de apoio à sua política no parlamento, daí que o *Kulturkampf* é designado como a “primeira guerra de prevenção interna”, tal como a segunda contra os socialistas. Cf. Winfrid Halder – *Innenpolitik im Kaiserreich 1871-1914*. Darmstadt, 2003, p. 40s e 49s.

¹⁷ As diferentes interpretações desta relação são discutidas por Armin Heinen – Umstrittene Moderne: Die Liberalen und der preußisch-deutsche Kulturkampf. *Geschichte und Gesellschaft*. 29 (2003) 138-156.

Bismarck desencadeou a «primeira guerra interna de prevenção» contra os “inimigos do Reich” como ficaram designados os católicos alemães pelo Chanceler na sua política de polarização. A primeira lei, o “parágrafo do púlpito”, proibiu ao clero de se pronunciar sobre a política estatal durante a execução das suas funções eclesiásticas numa «maneira que ponha a paz pública em perigo». Em 1872, o Estado retirou a supervisão das escolas às igrejas, uma lei que de facto se aplicava ao clero católico (e em especial ao polaco), baniu as ordens religiosas do serviço escolar, e expulsou a Companhia de Jesus do país. As “Leis de Maio” de 1873 focaram a estrutura organizativa e ideal da Igreja católica obrigando 1) os candidatos ao sacerdócio a comprovar o nível da sua educação num “exame de cultura”, 2) as igrejas a anunciar cada movimento do pessoal eclesiástico ao presidente da província que teria o direito de vetá-lo, e 3) reduzindo o poder disciplinar eclesiástico introduzindo um tribunal estatal encarregue dos assuntos eclesiásticos e finalmente 4) facilitando a abjuração. Contrariando o boicote episcopal destas leis promulgaram-se leis penais que permitiam a perseguição jurídica de bispos e sacerdotes. O financiamento de dioceses não cumpridoras ficava congelado, o das paróquias atribuído a leigos e supervisionado pelo Estado. Também devido aos problemas do registo civil causado pelas vacâncias introduziu-se em 1874 o casamento civil obrigatório. Depois de Pio IX, em fevereiro 1875, ter declarado sem efeito a legislação anticlerical, ameaçando os cumpridores com a excomunhão, Bismarck até conseguiu alterar a Constituição da Prússia para revogar a autogestão eclesial. Aboliram-se as ordens religiosas (com exceção das caritativas), fecharam-se seminários e estendeu-se o controlo estatal sobre o ensino religioso. A luta contra o catolicismo político radicalizou-se, originando uma guerra contra a Igreja católica¹⁸.

A ironia histórica é que estas medidas não só não enfraqueceram e friccionaram o catolicismo político, mas, ao contrário, aceleraram a formação de um meio social católico. Sobre a pressão estatal e o discurso anticatólico travado nos media, o *Kulturkampf* politizou e mobilizou esse meio, não só em eleições, onde o *Zentrum* nesta década teve os seus melhores resultados¹⁹. Este reagiu com o alastramento de associações católicas e a criação de uma rede de jornais católicos, que defendia as suas posições. Na década de 1870 fundaram-se, para além dos 126 já existentes, mais 90 jornais, muitos deles liderados por capelães suspensos e desde 1878 coordenados pelo “*Augustinus-Verein*”. A tiragem total subiu de estimados 60.000 (1865) para 626.000 (1881) exemplares²⁰. A imprensa foi um ponto de integração da vida

¹⁸ Na Prússia o efeito da radicalização desta luta contra a Igreja institucional foi mais grave, aumentando a destruição das estruturas eclesiais: no fim dos anos 1870, 9 de 12 dioceses estavam vagas, ocupadas um quarto das 4.600 paróquias, estavam fechadas três centenas sedes das ordens e várias outras instituições eclesiásticas como seminários.

¹⁹ Por exemplo, nas eleições de 1874, 83% dos católicos na Prússia votavam no *Zentrum*, que duplicou os seus resultados eleitorais atingindo uma representação parlamentar de 28 %. Em 1912 só votaram 54,6% dos homens neste partido, o que demonstra uma grande descida dos votos, igualmente como uma estabilidade desde 1890. Cf. Thomas Nipperdey – *Deutsche Geschichte 1866-1918*. Vol. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*. Munique, 1998, p. 438

²⁰ Dados de Rudolf Stöber – *Deutsche Pressegeschichte: Einführung, Systematik, Glossar*. Constança, 2000. Fundamental continua Michael Schmolke – *Die schlechte Presse: Katholiken und Publizistik zwischen “Katholik” und “Publik” 1821-1968*. Münster 1971, p. 128-187.

católica, o outro as diversas associações pastorais, caritativas, missionárias, profissionais e corporativas etc. que organizavam os leigos²¹. Estas mostravam anualmente presença no “*Katholikentag*”, desde 1849 a manifestação mais emblemática do catolicismo alemão. A interação entre dimensão política e religiosa mostra também a enorme mobilização da população católica em procissões religiosas, tornando-as em demonstrações políticas de solidariedade com os “seus” párcos e bispos, ao mesmo tempo que se intensificaram os cultos religiosos, especialmente o culto a Nossa Senhora e a Coração de Jesus, que sob as denúncias de irracionalidade proferidas não só por liberais, ofereceram às mulheres uma plataforma organizativa e emancipadora²². Adaptando e interiorizando os meios modernos oferecidos na sociedade Guilhermina, a imprensa e o associativismo, o meio católico (em si heterogêneo) fechou-se sobre si próprio: «*Catholics read their own newspapers, borrowed books from their own libraries, shopped at their own cooperatives, joined their own associations, belonged to their own brand of nationalism, and clung to their own worldview*»²³. Em si, o meio católico não era homogêneo, englobava uma parte da burguesia-urbana, da pequena-burguesia, dos meios agrestes como do movimento trabalhador, mas a fragmentação era superada devido à postura defensiva²⁴. A auto-descrição praticada na imprensa e em associações, lideradas pelas respectivas elites, formou barreiras de inclusão e exclusão dificilmente superáveis. As consequências da dimensão social e cultural do *Kulturkampf* foram bem mais graves do que as medidas políticas, que na fase de apaziguamento reequilibraram a relação entre Estado

²¹ Ver o resumo de Heinz Hürten – Katholische Verbände. In Anton Rauscher – *Der soziale und politische Katholizismus: Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*. Vol. 2. München, 1982, p. 215-277.

²² «*German historiography has all but ignored it*», resume Anderson no seu levantamento de literatura sobre o tratamento da religião popular ao contrário do catolicismo político e institucional. Cf. Margaret Lavinia Anderson – Piety and politics: Recent works on German catholicism. *Journal of Modern History*. 63 (1991) p. 681-716, aqui p. 681; David Blackbourn – *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*. Oxford, 1993 e Norbert Busch – *Katholische Frömmigkeit und Moderne: Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*. Gütersloh, 1997 demonstram as funções integradoras destes cultos para a recolhida do meio social católico.

²³ Michael B. Gross – *The war against Catholicism: Liberalism and the anti-Catholic Imagination in nineteenth-century Germany*. Michigan, 2004, p. 11.

²⁴ Num estudo sobre Hamburgo (Armin Owzar – «*Reden ist Silber, Schweigen ist Gold*»: *Konfliktmanagement im Alltag des wilhelminischen Obrigkeitsstaates*. Constança, 2006), Armin Owzar demonstra este “convívio” entre esses meios. Relatórios da intensa investigação sobre o meio social católico desenvolvida nos anos 1990: ARBEITSKREIS FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE – Katholiken zwischen Tradition und Moderne: Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe. *Westfälische Forschungen*. 43 (1993) p. 588-654, que identifica uma fase de formação (1830-1914), a fase de prova (1914-1955) e a fase de desintegração (1955-); Michael Klöckner – Das katholische Milieu: Grundüberlegungen - in besonderer Hinsicht auf das Deutsche Kaiserreich von 1871. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. 44 (1992) 241-262 discute os diferentes conceitos e dimensões do termo; Karl-Egon Lönne – Katholizismus-Forschung. *Geschichte und Gesellschaft*. 26 (2000) 128-170 e Christoph Kösters; Antonius Liedhegener – Historisches Milieu als Forschungsaufgabe: Zwischenbilanz und Perspektiven. In *Konfession, Milieu, Moderne: Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Ed. Johannes Horstmann; Antonius Liedhegener. Schwerte, 2001, p. 15-25 resumem os pontos cruciais (relação do catolicismo com a modernidade (Burguesia e ultramontanismo), formação e desenvolvimento do meio social e sua relação com o nazismo).

e Igreja²⁵. O *Kulturkampf* como tentativa liberal de nivelção da cultura católica à cultura protestante fracassou antes de mais porque se consolidaram os antípodas confessionais nos nacionalismos promovidos, fixando a fragmentação da sociedade e alastrando a integração do meio católico no *Reich*²⁶.

O *Zentrum* saiu da oposição, desenvolvendo a partir de 1894, e especialmente com a sua viragem à direita no bloco preto-azul desde 1909, um papel fundamental para o curso político do *Kaiserreich*²⁷, apoiando, não só para manter sua posição-chave no parlamento mas também como prova de lealdade contra o estigma dos “inimigos do *Reich*”, a política de armamento e colonial no curso imperialista do *Kaiserreich*. Esta colaboração no campo político, sustentada por um nacionalismo entusiasmado²⁸, não parou o «*silent Kulturkampf*» que se prolongava na primeira

²⁵ A “torre do *Zentrum*” não ruía, como o próprio Chanceler Bismarck declarou, reconhecendo o seu fracasso, e foi o próprio que tentou, na fase de apaziguamento a partir de 1878, estabelecer negociações que possibilitassem novas relações com a Igreja católica – não com o *Zentrum* ou com o episcopado nacional, que exigiam a restituição do *statu quo ante* – mas com o novo Papa Leão XIII que se mostrava mais transigente. Na década dos anos 1880, foram gradualmente abolidas várias medidas e leis, permanecendo a supervisão estatal sobre as escolas e o financiamento eclesiástico, o casamento civil obrigatório (numa forma corrigida), a anulação do movimento de pessoal eclesiástico, a lei dos Jesuítas, símbolo do anticatolicismo protestante, revogada em 1917, e o parágrafo do púlpito, revogado só em 1953 na República Federal da Alemanha.

²⁶ Cf. Helmut Walser Smith – *German nationalism and religious conflict: culture, ideology, politics 1870-1914*. Princeton, 1995, interpretou o *Kulturkampf* como tentativa de formação de um Estado nacional nas bases de um “enlightened Protestantism” (p. 20), o que radicalizou a formação de diferentes nacionalismos confessionais, em que o anticatolicismo foi uma peça fundamental do nacionalismo protestante até à Grande Guerra. O “*Evangelischer Bund*”, fundado em 1886 e que estimava o antiultramontanismo como “ideologia de integração negativa”, contava em 1900 com 142.000 associados e em 1914 já com 500.000. O “*Volksverein für das katholische Deutschland*”, fundado em 1890, organizava respetivamente 200.000 e 800.000 membros, mas virava-se contra a crescente social-democracia. O líder do *Zentrum* Ludwig Windhorst conseguiu obstar à fundação do “*Leoverein*” como associação anti-protestante, para não obstar à aproximação entre o partido conservador (protestante) e o seu. Ver August Leugers Scherzberg – *Latente Kulturkampfstimmung im wilhelminischen Kaiserreich: Konfessionelle Polemik als konfessions- und innenpolitisches Kampfmittel*. In Johannes Horstmann – *Die Verschränkung von Innen- Konfessions- und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914*. Schwerte, 1987, p. 13-37, aqui p. 16.

²⁷ O mais detalhado estudo crítico continua a ser Wilfried Loth – *Katholiken im Kaiserreich: der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*. Dusseldórfia, 1984. Thomas Nipperdey – *Deutsche Geschichte 1866-1918. Vol. 2: Machtstaat vor der Demokratie*. Munique, 1998, p. 381 julga: «A consolidação do *Zentrum* foi para a história da parlamentação um bloqueio e desastre. O *Zentrum* foi uma minoria continuada, que deixou permanecer ao mesmo tempo a direita e a esquerda na minoria. [...] Do ponto de vista do sistema político ele foi, o que é um paradoxo, o estabilizador do sistema de Bismarck, de governar por cima dos partidos». As posições sobre a parlamentação ou não-parlamentação do *Reich* são discutidas por Marcus Kreuzer – *Parlamentarization and the question of German exceptionalism: 1867-1916. Central European History*. 36 (2003) 327-357.

²⁸ Já Rudolf Morsey – *Die deutschen Katholiken und der Nationalstaat zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg. Historisches Jahrbuch*. 90 (1970) 31-64, aqui p. 63 menciona que o ultramontanismo não impediu o crescente nacionalismo no meio católico, que entrou com entusiasmo na Grande Guerra, recebendo-a como uma “há muito tempo desejada oportunidade de comprovar a total reabilitação nacional”. Detalhadamente, ver Stephan Fuchs – “*Vom Segen des Krieges*”: *Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus*. Estugarda, 2004. Numa perspectiva de longa duração, ver Barbara Stambolis – *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: “Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus. Mentalitätsleitende Wertorientierungen deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Zeitschrift*. 269 (1999) 57-97. Analisando festas e procissões religiosas, ela defende a tese segundo a qual os católicos alemães tiveram já antes do *Kulturkampf* um papel activo na nacionalização geral que culminou no cristianismo nacional do III *Reich*.

década do Século XX em especial no campo cultural²⁹. Os afetos anticatólicos continuavam facilmente ativáveis, enquanto que (tal como o socialismo) o liberalismo figurava como inimigo integrador do meio católico. O *Kulturkampf*, entendido não só como conflito alemão interno mas como conflito transnacional entre culturas adversas, ofereceu ao catolicismo político alemão folha e filtro de percepção da revolução republicana e da separação, não só na seleção e interpretação dos acontecimentos como uma “guerra religiosa” contra a Igreja católica portuguesa, mas também na disputa interna e externa para com o liberalismo entendido como *Feindbild* (imagem estereotipada de inimigo) construído do catolicismo político alemão.

Isto é para ser demonstrado na reportagem do *Kölnische Volkszeitung e Handelsblatt* (KVZ) que seguiu em centenas de artigos entre outubro 1910 e 1914 de perto a República em Portugal e a sua política (também) de separação. Desde o *Kulturkampf* até ao fim da República de Weimar foi o jornal diário mais influente do catolicismo político. Com uma tiragem de 30.000 exemplares³⁰, em três edições diárias, foi um dos maiores dos, na grande maioria locais, 446 jornais católicos existentes em 1912. Nem no sul (católico) ou no leste (protestante) do *Kaiserreich* conseguiu estabelecer-se um jornal diário católico da mesma divulgação³¹. Ele era distribuído principalmente no oeste da Alemanha, discutido na rede densa dos círculos e associações católicas, e comentado pela imprensa do país inteiro. O *Volkszeitung* declarava-se de tendência católica, conservadora e patriótica³². Não foi propriedade ou órgão oficial do *Zentrum*, mas colocava-se próximo deste, nomeadamente da progressiva “Ala de Colónia”, seu redator-chefe e editor Julius Bachem foi figura influente dela, e defendia uma maior integração do meio social na sociedade moderna, a atividade dos católicos na base da ordem capitalista e sua emancipação educacional³³. O *Volkszeitung* defendia estas posições contrárias aos integralistas, mas a abertura tinha certamente os seus limites.

²⁹ Ver a expressão em Ronald J. Ross – *Beleaguered tower: the dilemma of political catholicism in Wilhelmine Germany*. London, 1976, p. 18-32, que demonstra a desvantagem de católicos na administração pública e no sistema educacional universitário, como no famoso caso do historiador católico Spahn em 1901 ou no conflito das corporações estudantis católicas em 1905/06. August Leugers Scherzberg – *Latente Kulturkampf Stimmung im wilhelminischen Kaiserreich*, p. 25-35, ilustra a polémica do “Evangelischer Bund” e de integralistas à volta da encíclica Borromeu, de 1910, enquanto os líderes do *Zentrum* e o Governo tentavam o apaziguamento.

³⁰ Cf. Hans-Ulrich Wehler – *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vol. 3: Von der “Deutschen Doppelrevolution” bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914*. Munique, 2007, p. 1246. Tiragem segundo Rudolf Stöber – *Deutsche Pressegeschichte: Einführung, Systematik, Glossar*. Constança, 2000, p. 218-220, em 1872: 7.200; 1892: 12.000; 1918: 40.000.

³¹ Ver, sobre a heterogénea representação medial do catolicismo, Jürgen Michael Schulz – *Das katholische Milieu und seine öffentliche Repräsentanz in der wilhelminischen Gesellschaft*. In *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1963): Das katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1963)*. Ed. Michel Grunewald; Uwe Puschner. Berna, 2006, p. 41-58.

³² Cf. Jürgen Wilke – *Grundzüge der Medien und Kommunikationsgeschichte*. Colónia, 2008, p. 228.

³³ Com o fim da pressão estatal sobre o meio católico agravaram-se as suas fricções internas no campo político, o que demonstram as controvérsias da década sobre a abertura confessional do *Zentrum* e dos “sindicatos cristãos” os conflitos entre “democratas”, “integralistas” da “Ala de Berlim-Breslávia” e da “Ala de Colónia” dominada pela burguesia ascendente. O próprio Julius Bachem publicou em 1906 o texto programático “Temos de sair da torre!” [*Wir müssen aus dem Turm heraus!*], em que defendia a redução da influência do clero e a abertura política e confessional do *Zentrum*, o que provocou o mencionado “Zentrumsstreit”.

“Nun ist die Katastrophe da” – “Agora chegou a catástrofe”

«Trata-se em Portugal já desde há muito de manter a monarquia e a ordem, contra a subversão, ao lado de que se posicionaram alguns jornais alemães, alegadamente fiéis à monarquia, porque para dentro da cloaca, que em Portugal se designa Republicanismo, também se derrama um ribeiro de veneno anticlerical»³⁴.

Logo a partir do 5 de outubro foram analisadas as razões do levantamento republicano e, depois, da sua vitória. Os argumentos apresentados demonstram a continuidade das *Feindbilder* construídas. Contrariando as interpretações de jornais liberais, que se posicionaram a favor do levantamento antimonárquico como reação a uma suposta «revolução clerical» liderada pela Ordem de Jesus³⁵, o *Volkszeitung* apontou razões internas e externas. O assassinio do rei teria agravado a crise da monarquia portuguesa, especialmente porque levou à demissão de João Franco, figura apresentada como garante de estabilidade. A atuação do Governo Teixeira, com a sua «desesperada *Kulturkämpferei*», ou seja, através de medidas anticlericais, desencadeou conseqüentemente a formação de um bloco de forças conservadoras na oposição ao próprio regime. A alienação das forças conservadoras ao regime como a política sem escrúpulos dos republicanos viu o *Volkszeitung* como principais razões internas e o jornal exige que «Portugal tem que ser colocado o mais rápido possível sob tutela internacional, já para o fogo não passar para a Espanha»³⁶.

Pelo contrário, o jornal evangélico *Tägliche Rundschau* viu no ministério democrático a possibilidade de «sacudir a canga estagnante do clericalismo» fornecendo um fator de estabilidade para a monarquia. O *Volkszeitung* interpretou-o como símbolo da fraqueza do regime, assinalada pela impunidade dos assassinos do rei³⁷, abrindo então o jogo às conspirações republicanas para o derrube da monarquia, que o próprio Governo sustentava³⁸. Não se poderia designar “o clericalismo” responsável pela revolução. A Igreja católica portuguesa teria contribuído para esta divisão das forças conservadoras, já que uma parte do clero secular simpatizava com o liberalismo português, e apoiava-o em oposição às ordens religiosas, vistas como verdadeiras responsáveis «pelo retorno da nova vida eclesial em Portugal». Nomeadamente a Companhia de Jesus, teria desenvolvido um trabalho organizativo na vida associativa da juventude, agrários e trabalhadores, como na imprensa³⁹.

³⁴ KVZ 5.10.1910 (Mittag).

³⁵ Cf. KVZ 5.10.1910 (Mittag); ver também KVZ 7.10.1910 (Mittag). É importante lembrar que a Ordem de Jesus continuou proibida no Kaiserreich desde 1872 a 1917, mesmo depois de várias tentativas do Zentrum para alterar a legislação. O Anti-jesuitismo foi defendido na Alemanha pela burguesia educacional (*Bildungsbürgertum*) protestante e foi, como parte integratária do seu nacionalismo, uma das ligações entre o protestantismo conservador e o liberal. O seu discurso anti-jesuita tinha, segundo Róisín Healy – *The Jesuit Specter in Imperial Germany*. Boston, 2003, p. 3-5, um «*paranoid style*».

³⁶ KVZ 5.10.1910 (Mittag).

³⁷ Cf. KVZ 11.10.1910 (Morgen).

³⁸ Cf. KVZ 8.10.1910 (Mittag) e KVZ 20.10.1910 (Abend).

³⁹ Cf. KVZ 20.10.1910 (Abend): «Podemos hoje dizer, que brevemente se teria desencadeado uma luta pelo domínio em Portugal, entre uma democracia cristã e a democracia anticlerical e jacobina». Uma frente comum não se estabeleceu devido a cisões internas, como da Ordem Franciscana, que defendia posições claramente condenadas pela Santa Sé, ou a organização dos párocos, que se teria formado sem autorização dos bispos. Ver também KVZ 28.10.1910 (Abend).

O catolicismo político, nomeadamente por intermédio do Partido Nacionalista, ter-se-ia formado tarde demais para se opor aos planos republicanos. Apesar das denúncias da divisão partidária e eclesiástica, a responsabilidade pela derrota dos monárquicos foi atribuída a D. Manuel II, que, seguindo a atitude de muitos oficiais, teria rapidamente abandonado a causa e desencorajado as forças leais, a sua falta de “energia” – o jornal até indica Bismarck como antípoda –, que provocou as cedências à democracia, a falta de controlo sobre a esfera militar e o seu rápido autoabandono da causa desencorajando as forças fiéis, já que a grande maioria do povo rural e até em Lisboa teria uma aversão ao Republicanismo e à Revolução: «aquilo, que foi a comuna de Lisboa poderia ter sido derrubada, como a comuna de Paris foi derrubada pela de Versalhes»⁴⁰.

As responsabilidades externas ficaram atribuídas em primeiro lugar às lojas maçónicas, acusando as lojas portuguesas de terem preparado a revolução em conspirações com lojas francesas e inglesas. As ligações do Grão Mestre Magalhães Lima com o governo francês e especialmente com o inglês foram interpretadas como se houvesse um entendimento pré-revolucionário: por um lado, pela sua associação a interesses ideológicos anticlericais comuns (no caso francês); por outro lado, devido a razões económicas (a liberalização do mercado português aumentando o investimento inglês), que obstruíam as esperanças anteriores do *Volkszeitung* de uma intervenção inglesa a favor da monarquia e fomentavam as preocupações de uma revolução maçónica em Espanha⁴¹. Apesar de estes comentários encaixarem no discurso anti-francês e especialmente anti-inglês da maioria dos jornais alemães antes da Grande Guerra, eles mostram a elevada consideração que o catolicismo atribuía à influência maçónica na política internacional. Numa conferência do *Windhorstbund*, organização Juvenil do *Zentrum*, interpretou Karl Bachem⁴² a revolução portuguesa como o mais óbvio exemplo da sublevação republicana na Europa, constatando a sua aliança ou identidade com a maçonaria, que em França, Espanha, e Itália auxiliava no estabelecimento do fim da ordem existente, e concluiu: «O motivo principal destas carambolas maçónicas é o ódio contra o catolicismo e a *cathedra petri*. Todo o povo católico terá que se posicionar à frente dela formando uma muralha inconquistável»⁴³. Bachem entendeu a revolução portuguesa como *uma* arena, uma entre outras num conflito que é interpretado como uma luta transnacional entre culturas adversas, uma delas difundindo o anticlericalismo.

O «ódio anticlerical» alimentado pela minoria republicana, que se apoderou ilegitimamente do poder, foi repetido várias vezes pelo *Volkszeitung* como motivo central para os abusos contra a Igreja católica, cuja observação e denúncia dominam a reportagem do jornal sobre os primórdios da República:

⁴⁰ KVZ 11.10.1910 (Mittag) e KVZ 8.10.1910 (Mittag).

⁴¹ Cf. KVZ 9.10.1910 (Sonntag); KVZ 10.10.1910 (Mittag); KVZ 14.10.1910 (Abend) entre outros.

⁴² O Jurista e Historiador Karl Bachem (1858-1945), filho do editor Joseph Bachem, também era afiliado à ala progressista de Colónia. Entre 1915 e 1920 foi redator do *Volkzeitung*. Anton Ritthaler – Bachem, Carl. *Neue Deutsche Biographie*. 1 (1953), p. 494, in <http://www.deutsche-biographie.de/pnd116025891.html> [consultado a 31/07/2012].

⁴³ KVZ 14.10.1910 (Abend). Também no “Katholikentag” de 1913 em Metz, o Bispo Koppes de Luxemburgo responsabilizaria a maçonaria pela revolução e pela política anticlerical em Portugal. KVZ 11.9.1913 (Mittag).

«os soldados dedicaram-se aos excessos mais selvagens, que não poderiam ser piores durante a Revolução Francesa. Foram vistos homens bêbedos a cantar a Marselhesa em cima do altar, enquanto outros bandos, armados com machadas, facas e punhais, invadindo as igrejas e claustros, depredando e destruindo tudo o que lhes caia na mão, maltratando e assassinando os padres, monges e as irmãs em fuga»⁴⁴.

As notícias sobre o estado da situação estão entrelaçadas com descrições de violências cometidas. O assassinato de dois lazaristas franceses e de outros dois portugueses – a 10 de outubro falava-se em 21 monges mortos –, o bombardeamento de um claustro jesuíta em Quelas⁴⁵, são acompanhadas pela recriminação do Governo provisório, que é responsabilizado de ter diretamente ou indiretamente encorajado e ordenado esta perseguição à Igreja. O jornal interpretou estes incidentes como a abertura a uma «limpeza radical» no sentido de um *Kulturkampf*, que viu comprovado nas anunciações do Governo de separar a Igreja do Estado, anunciando a laicização da escola e decretando a reedição do decreto pombalino sobre a expulsão das ordens religiosas e em especial dos Jesuítas⁴⁶. Este decreto, em vez de parar o conflito, só legitimaria a perseguição porque seria impossível às ordens saírem do país no prazo imposto de 24 horas, obrigando-as a esconder e disfarçarem-se para escapar aos “bandos republicanos”. Além disso, seria também problemático expulsar cidadãos portugueses, um ponto que outros jornais sublinhavam⁴⁷.

Perante a expulsão das ordens o *Volkszeitung* reclamou – como já teria feito no *Kulturkampf* alemão, usando argumentos genuínos liberais – a liberdade de associação e a garantia da propriedade assegurada pela lei, e promete que a expropriação especialmente das congregações “estrangeiras” como os Dominicanos irlandeses ou os Jesuítas alemães, iria causar problemas internacionais. Referindo-se a jornais ingleses, o *Volkszeitung* notifica a 12 de outubro que o decreto é um «erro tremendo» e poderá ser a «sentença de morte» da República⁴⁸. Em extenso são citados jornais – de preferência liberais para afirmar as divisões internas – que criticam o comportamento perante as ordens o que não facilitaria uma separação bem sucedida, como nota o rival local, a *Kölnische Zeitung*:

«os excessos do populacho contra as Ordens permitem interrogar se a política anticlerical se aguentaria; se o governo provisório não conseguiria distanciar-se e punir os desordeiros, que depois da declaração da República agrediram frades, com conseqüências: se lhes faltasse o prestígio para fundar uma ordem nova, e se ela não promovesse uma separação financeira generosa, ter-se-ia que preparar um retrocesso, o que iria reverter em favor das ordens e da igreja. O procedimento da Revolução francesa, da secularização à opressão religiosa, levou ao falado retrocesso»⁴⁹.

⁴⁴ KVZ 11.10.1910 (Mittag).

⁴⁵ Cf. KVZ 8.10.1910 (Mittag); KVZ 9.10.1910 (Sonntag); KVZ 10.10.1910 (Mittag).

⁴⁶ Cf. KVZ 8.10.1910 (Mittag).

⁴⁷ Cf. KVZ 8.10.1910 (Mittag); KVZ 10.10.1910 (Mittag); KVZ 11.10.1910 (Morgen); KVZ 14.10.1910 (Mittag).

⁴⁸ Cf. KVZ 12.10.1910 (Mittag); ver também: KVZ 27.12.1910 (Mittag).

⁴⁹ KVZ 14.10.1910 (Mittag); ver também KVZ 17.10.1910 (Mittag); KVZ 28.10.1910 (Abend).

O *Volkszeitung* distinguiu entre o Governo provisório e esses “bandos”, mas mostrou-os muitas vezes atuando em conjunto, difundindo assim a tese da perseguição da Igreja católica. As suas tentativas de preservar o clero dos assaltos ficaram denunciadas como hipócritas, existindo declarações com o objetivo de acalmar as críticas internacionais para não pôr em risco o reconhecimento do novo regime, já que o mesmo Governo tinha anunciado que só o anticlericalismo conseguiria preservar a República⁵⁰.

Jornais como o *Berliner Tageszeitung*, de orientação liberal progressista, que se declarava a favor da política de separação julgando que «a queda do clericalismo em Portugal é de importância universal» foram atacados pelo *Volkszeitung* uma vez que se orientavam pelo *Kulturkampf* alemão, já que só estariam satisfeitos, «quando a última freira estivesse enforcada na tripa do último frade»⁵¹. As trincheiras dessa luta não decorrem entre Alemanha e Portugal ou apenas dentro dos mesmos países, mas entre o liberalismo progressista identificado por vezes com a maçonaria e um catolicismo defensor da ordem e do Estado. A repetida descrição de cenas de espoliação de claustros e igrejas, a edição dos testemunhos de vítimas⁵², que descrevem acontecimentos como terem escapado ao martírio, a perseguição, o sequestro e humilhação do clero, em especial dos jesuítas, designou as posições possíveis. De um lado uma minoria fanática (por vezes desumanizada), liderada por republicanos-maçónicos categorizados como «jacobinos», e do outro lado o pessoal das ordens perseguido, que se esforçaram na caridade e educação para com os necessitados em Portugal e nas colónias, quer dizer, exercendo funções produtivas para a comunidade⁵³. Invertendo a argumentação dos republicanos, o *Volkszeitung* tentou revelar a irracionalidade do anticlericalismo republicano: decretando por exemplo o encerramento das escolas sobre a orientação eclesial num país com 80% de analfabetismo só ajudaria ao aumento do mesmo⁵⁴, destruindo instalações da *Brotéria* resultaria num retrocesso científico⁵⁵. O travão do desenvolvimento e do bem-estar do povo não era, deste ponto de vista, a Igreja católica, mas sim os outros dominados pelo seu «vício de perseguição». A maioria dos artigos ironiza as exigências dos liberais, comparando a teoria do republicanismo com a prática na «república de modelo» portuguesa: reclamavam a liberdade para agora apreenderem a oposição, exigiam liberdade de expressão para fecharem e destruírem jornais católicos e monárquicos supostamente «jesuítas»⁵⁶, exigiam o parlamentarismo para agora decretar as leis sem o consultar, evitando eleições. Prometiam o sufrágio universal para depois excluir a maioria do povo desconfiando (e com razão) das suas convicções republicanas, exigiam igualdade para cortar as liberdades políticas e civis ao clero⁵⁷. O regi-

⁵⁰ Cf. KVZ 13.10.1910 (Mittag).

⁵¹ KVZ 14.10.1910 (Abend); ver também KVZ 28.10.1910 (Abend).

⁵² Cf. KVZ 23.10.1910 (Mittag); KVZ 31.10.1910 (Mittag); KVZ 6.11.1910 (Mittag).

⁵³ Cf. KVZ 18.10.1910 (Abend); KVZ 23.10.1910 (Sonntag).

⁵⁴ Cf. KVZ 14.10.1910 (Abend).

⁵⁵ Cf. KVZ 24.12.1910 (Mittag).

⁵⁶ KVZ 6.12.1910 (Mittag); KVZ 13.1.1911 (Mittag).

⁵⁷ Cf. KVZ 4.11.1910 (Abend).

me, devido «à fabricação de leis absolutistas e anticlericais, sobre a expulsão brutal e cruel das ordens, a extinção dos feriados religiosos, o divórcio etc., ofendia gravemente a convicção e o sentimento da maior parte do povo português»⁵⁸. O protesto dessa maioria foi exemplificado numa carta com 500.000 assinaturas, segundo o jornal *A Palavra*, sendo ignorado e respondido com interdições e repressões aplaudidas pela imprensa republicana – «hipócritas da liberdade» julga o *Volkszeitung*. Após algumas semanas tornou-se habitual designar a República como «ditadura», «regime de despotismo, tirania, vergonha», «regime de criminosos» ou, já em 1911, falar da «cloaca máxima de Lisboa»⁵⁹. As notícias comentam nos primeiros meses deste ano a «máquina de apreensão»⁶⁰, com que os republicanos e carbonários, cada vez mais designados como autores dos crimes⁶¹, perseguiram monárquicos e o clero secular. Eles eram apelidados de conspiradores, atacando a imprensa, várias organizações e comícios alheios⁶². Segundo o *Volkszeitung* em abril 1911, o silêncio da imprensa liberal nacional e internacional sobre estes acontecimentos, foi interpretado como ato de confissão de que, a «criatura maçónica do Tejo, devido ao seu ateísmo, está completamente acanhalhada, [...] a ordem do estado destruída»⁶³.

A Lei da Separação

Mais uma prova de que a política religiosa republicana estaria dominada pelo «fanatismo anticlerical» está patente na forma como o jornal vê a tentativa de supressão da pastoral dos bispos do Natal de 1910, já que o episcopado, descrito como «cauteloso»⁶⁴ nos seus posicionamentos, teria apelado aos católicos para reconhecerem a República – prestando assim um grande tributo ao regime, que era incapaz de aproveitar esta oferta, continuando, sem legitimação parlamentar, as suas tentativas de fazer da Igreja «a escrava do estado»⁶⁵. O jornal apoiou o protesto do episcopado contra a Lei da Separação, considerando-a «indigna e humilhante» para com o clero. Excedendo o controlo e as imposições da lei francesa, criticou a expropriação completa da Igreja, e as intervenções no direito canónico da Igreja reduzindo os seminários, nacionalizando e controlando a educação do clero, censurando a publicação de documentos eclesiais, restringindo os cultos em público, com a possibilidade de impedir as crianças de assistir às missas. A regulação das pensões, sua atribuição a viúvas e órfãos de padres, foi interpretada como tentativa de minar a disciplina eclesial, e de preparar uma Igreja «pseudocatólica». A regulamentação das associações de culto, que teriam que aplicar pelo menos um terço das suas receitas em atos de beneficência, foi interpretada no jornal como um «plano

⁵⁸ KVZ 6.12.1910 (Abend).

⁵⁹ KVZ 20.7.1911 (Morgen).

⁶⁰ KVZ 12.1.1911 (Abend).

⁶¹ Pela primeira vez em KVZ 16.1.1911 (Mittag).

⁶² Cf. KVZ 17.2.1911 (Abend).

⁶³ KVZ 19.4.1911 (Mittag).

⁶⁴ KVZ 11.2.1911 (Abend).

⁶⁵ KVZ 1.3.1911 (Morgen); KVZ 3.3.1911 (Morgen); KVZ 7.3.1911 (Morgen); KVZ 8.3.1911 (Abend); KVZ 10.3.1911 (Abend).

delirante» de Afonso Costa, que queria no prazo de duas gerações livrar Portugal do catolicismo. As associações de culto, sob o controlo dos anticlericais, aumentariam as despesas para a caridade, reduzindo o culto e estimulando a ganância do povo. A sua conclusão: «Este projecto de lei é uma infame especulação com os instintos mais baixos»⁶⁶. Na documentação do debate da imprensa observa-se a mesma estratégia. O *Volkszeitung* contestou as posições que ajuizavam a Lei como instrumento de combate ao ultramontanismo e à influência clerical em Portugal, citando jornais liberais, do seu ponto de vista «insuspeitos» como o *Kölner Zeitung*. Este, contestando a falta de legitimação parlamentar da lei como do próprio regime, focou a sua crítica nas intervenções do Estado no âmbito da Igreja, inibindo e proibindo sua auto-gestão, controlando os seminários e particularmente as publicações, o que seria alheio à liberdade de imprensa, e digno de um Estado absolutista. Em vez de uma separação bem-sucedida como na Irlanda tentava-se a subjugação da Igreja a um Estado que continuaria atado a ela, agravando assim os erros cometidos na separação francesa, o que de facto iria resultar na fortificação da Igreja. Estando de acordo com a *Volkszeitung*, achava que a execução total desta lei realizaria a profecia de Afonso Costa, o que aliás se verificou impossível: o povo, «apesar de não se manter clerical, mantém-se católico»⁶⁷ e não permaneceria calmo. As reacções à encíclica “*Iam dudum in Lusitania*” que rejeitava a Lei da Separação demonstram as interpretações diferentes sobre a influência da Igreja em Portugal. O *Neue Freie Presse* de Viena e o *Vossische Zeitung* de Berlin, viram nela uma «declaração de guerra» suspeitando, que o «clero fanático» no norte português estaria a manipular o povo inculco, adepto não da Monarquia ou da República mas da Igreja Católica, para iniciar uma guerra civil contra a República. O *Volkszeitung*, que tinha qualificado a encíclica como «rigorosa e séria, mas completamente objectiva»⁶⁸, defendeu, pelo contrário, a separação dos dois desenvolvimentos, sustentando o direito dos católicos de prestar resistência aos «fanáticos da doutrina incrédula» que desejavam um regime de violência em defesa da religião, rejeitando ao mesmo tempo a tese da «contra-revolução clerical» ou de uma aliança entre o Vaticano e Paiva Couceiro⁶⁹. Igualmente negou a suposta «influência jesuíta» em conspirações ou na imprensa, interpretando-a como sinal do fanatismo anticlerical para legitimar perseguições e sequestros de críticos da República⁷⁰.

O *Volkszeitung* documenta os conflitos sobre a execução da Lei de Separação, mas afirma que, devido à censura e às agências noticiosas receberia notícias manipuladas, já que «a imprensa liberal da Europa, para não falar da imprensa democrática radical», se teriam juntado numa «conspiração de silêncio»⁷¹. A República mostrar-se-ia no exterior moderada e tolerante, mas o *Kulturkampf* português seria

⁶⁶ KVZ 28.4.1911 (Abend); KVZ 1.5.1911 (Abend); KVZ 3.5.1911 (Abend).

⁶⁷ KVZ 29.5.1911 (Mittag).

⁶⁸ KVZ 30.5.1911 (Morgen).

⁶⁹ Cf. KVZ 20.7.1911 (Morgen). A alegada ligação entre o Papa e Paiva Couceiro é designada como «invenção da claque maçónica»; KVZ 1.8.1911 (Abend); ver também KVZ 27.10.1911 (Abend).

⁷⁰ Cf. KVZ 20.7.1911 (Morgen).

⁷¹ KVZ 26.3.1912 (Abend).

pior do que o francês, já que, depois dos bispos terem proibido aos padres e leigos de formar associações de culto, o Estado teria reagido severamente com a deposição dos Bispos da Guarda e do Porto, o que provocou o protesto do *Volkszeitung* «perante o mundo civilizado»⁷². A luta entre milhares de apoiantes do Patriarca de Lisboa que se manifestavam contra a sua destituição e os republicanos é vista como um dos poucos sinais em que o povo assistia o seu clero e se revoltava contra o regime de terror cada vez mais institucionalizado⁷³. Notícias, de que a carbonária apreendia clérigos e leigos e os fazia «desaparecer» por completo ou os encarcerava nas «bastilhas portuguesas»⁷⁴ sem processos jurídicos, mas condenados a uma morte lenta devido às condições desumanas, são comuns em 1912 (e 1913), onde abundavam queixas sobre ataques a padres, igrejas e associações católicas, existindo até procissões religiosas realizadas por republicanos ou simplesmente pelo “populacho” armado⁷⁵. O *Volkszeitung* anota em setembro 1912, que desde 20 de maio teriam sido presos 688 padres, pelo menos 200 fugiram da perseguição para a Espanha⁷⁶. A crescente violência política foi interpretada como reação às esperanças dececionadas que uma parte do clero aceitaria a Lei de Separação. A frustração devido à firmeza do clero teria desencadeado a radicalização da luta, como constatou na abolição do direito de legação portuguesa no Vaticano, outro erro da república francesa que os republicanos repetiriam⁷⁷. «É óbvio, que só o ódio à religião levaria a detenções em massa do clero, que com o seu protesto para com a legislação anti-religiosa poderia indiretamente acordar o povo. Protestos contra a política do Kulturkampf conduzem ao presidio – isso já experimentaram os clérigos noutros países». O *Volkszeitung* apela a um protesto organizado do «mundo católico» contra o seu cativo e as miseráveis condições de vida em que estavam, para mostrar aos republicanos que estavam sob a vigilância da opinião pública. No entanto, esse protesto não se concretizou⁷⁸.

A imagem produzida pelo jornal que pertencia ao clero, que sofria coletivamente as perseguições, mas mantinha-se firme e uno perante o regime, recebe várias críticas devido à questão das pensões. Um manifesto de 800 pensionistas que aceitariam a Lei de Separação abalou a credibilidade do jornal que no fim do ano 1911 tinha anunciado que só existiam cinco pensionistas. Lamentando o «cisma considerável»⁷⁹ o jornal defende a posição do Vaticano, de excomungar os padres, já que eles ameaçavam não obedecer ao Papa nem aos bispos nesta questão, apelando que reconhecessem a República⁸⁰. No fim do ano o jornal declara «em defesa da honra do clero português», que apenas existiam 320 pensionistas, um número, que

⁷² KVZ 2.12.1911 (Abend); KVZ 10.12.1911 (Sonntag).

⁷³ Cf. KVZ 9.3.1912 (Abend).

⁷⁴ KVZ 29.2.1912 (Mittag); KVZ 22.7.1912 (Abend).

⁷⁵ Cf. KVZ 13.4.1912 (Abend).

⁷⁶ Cf. KVZ 1.9.1912 (Sonntag).

⁷⁷ Cf. KVZ 29.5.1912 (Abend).

⁷⁸ Cf. KVZ 6.9.1912 (Abend); KVZ 21.3.1911 (Mittag).

⁷⁹ KVZ 9.12.1912 (Abend).

⁸⁰ Cf. KVZ 31.8.1912 (Morgens); KVZ 9.9.1912 (Abend).

diminuía diariamente. Já em 1913 noticiou que o Governo teria ao seu dispor apenas 40 padres cismáticos para formar associações cultuais, uma derrota do Governo, porque estas associações foram formadas por maçônicos, isto é, sem católicos crentes⁸¹. Onde elas entravam em função, o jornal viu as suas preocupações confirmadas, como demonstram notícias sobre a venda e o desperdício dos haveres da Igreja para a arruinar e tentativas de atrair os crentes para as “suas” igrejas⁸².

As informações publicadas sobre Portugal no ano 1913 e 1914 continuam dominadas por aprisionamentos devido a denúncias e processos corrompidos contra (entre outros) clérigos⁸³. A censura de jornais alegadamente “jesuítas”, ataques a igrejas e procissões num estado, eram descritos como uma tirania da carbonária e do seu «régulo maçónico»⁸⁴. Afonso Costa, insistindo cada vez mais que em torno da Lei da Separação os republicanos se combatiam entre si próprios, e o parlamento degradava-se num palco de tiroteios ou outras agressões. O *Volkszeitung* criticou severamente os decretos de Afonso Costa que teria anunciado durante uma conferência em Braga «erradicar completamente a religião em Portugal» juntamente com os «monárquicos»⁸⁵. A «indexação maçónica» de documentos eclesiais com base na Lei de Separação, mesmo que estivessem em posse privada, «nem a república francesa teve a coragem de o fazer». O seu Governo é designado como a «ditadura» ou «tirania» de Costa, que viola as liberdades fundamentais com os seus decretos sem legitimação parlamentar, mesmo a fulcral Lei de Separação. O *Volkszeitung* condena a interdição de fundar escolas confessionais ou a discriminação de professores no sistema educacional, o que são questões muito discutidas no contexto alemão⁸⁶. Não havia um dia, em que a religião não seria ofendida, secularizando os cemitérios ou entregando capelas a maçônicos, sendo proibida de tocar os sinos e acusada de organizar procissões carnavalescas profanando objetos religiosos para ofender os crentes. As notícias refletem a luta em Portugal sobre a implementação da Lei de Separação e das associações cultuais pelo Governo republicano e a resistência dos bispos desterrados e do clero perseguido⁸⁷. Do ponto de vista do *Volkszeitung* cabe

⁸¹ Cf. KVZ 3.11.1912 (Sonntag); KVZ 22.7.1913 (Mittag). Os artigos denunciam a reputação desses padres, já que onze deles teriam perdido a licença de celebrar a missa na Monarquia, o resto ou rebelava contra os Bispos ou achavam «que não podiam suportar viver sem o ordenado estatal. [...] Com tais associações cultuais – e sejam elas 400 – não é possível fazer alarde».

⁸² Cf. KVZ 18.2.1912 (Abend); Sobre a venda de propriedades secularizadas KVZ 25.4.1913 (Mittag).

⁸³ Cf. KVZ 17.2.1913 (Mittag).

⁸⁴ KVZ 28.1.1912 (Morgen).

⁸⁵ KVZ 15.1.1913 (Mittag).

⁸⁶ Cf. KVZ 28.1.1913 (Mittag); KVZ 15.2.1913 (Mittag) e KVZ 17.2.1913 (Mittag). A instalação do jovem católico historiador Martin Spahn, filho de um líder do Zentrum, na Universidade de Estrasburgo em 1901 levantou uma polémica dos professores protestantes liberais, preocupados pelo seu domínio no sistema universitário, em que o próprio Theodor Mommsen publicou uma carta de protesto, escrevendo que um cientista católico não podia praticar «ciência sem pressupostos». O “Caso Spahn” foi um dos destaques do Kulturkampf académico contra a integração dos católicos. Ver Christoph Weber – *Der „Fall Spahn“ (1901): Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert*. Roma, 1980.

⁸⁷ Por exemplo KVZ 4.7.1913 (Abend), onde notifica que o patriarca reagiu com o interdito à formação de cultuais em Lisboa, que na interpretação do *Volkszeitung* são lideradas por «jacobinos notórios» e «cismáticos» que impediam à força o culto religioso católico.

nesta luta ao *Mundo* e ao resto da «imprensa maçónica» uma posição-chave porque, dominada pelo «ódio à religião», exercia pressão pública, por exemplo exigindo a criminalização do clero instrumentalizando a Lei de Separação: «Todos os clérigos, que não aceitaram explicitamente o decreto da Separação, são publicamente denunciados para “comprovar” que conspiram contra a República»⁸⁸. Ao contrário do Governo, que igualmente não diferenciava entre católicos e monárquicos, o jornal, citando o *Osservatore Romano*, apresenta o clero alto como unicamente interessado na defesa dos direitos e liberdades religiosas da Igreja, que não intervinha em questões políticas⁸⁹.

Apesar de os católicos desprezarem a política religiosa da República, o jornal constatou várias vezes entre 1910 e 1914 que a «grande maioria do povo se mostra bronco e apático». Considerando argumentos sociológicos como, por exemplo, o baixo nível de educação, ou biológico-racistas, sustentando de que «raças de mistura como as ibéricas tendem para a apatia», avaliou como decisivo o terror intimidador das sociedades secretas para explicar esta falta de apoio popular ao clero e, aliás, os fracassos das revoltas monárquicas⁹⁰. «O clero, especialmente no norte, prestou o seu serviço, mas está abandonado, só podia contar consigo próprio». Referindo-se ao *Dia* constata:

«comparando com o Kulturkampf gigante travado na Alemanha, onde de um lado estava o maior e mais poderoso estadista do seu tempo, do outro lado a igreja católica com os seus bispos, seus padres e seus crentes na maior cooperação, quando se compara esta luta gloriosa com a miséria em Portugal, onde um Afonso Costa pode insultar a igreja católica da pior maneira sem encontrar resistência, dá vontade de chorar lágrimas sangrentas». A conclusão pessimista do *Volkszeitung*: «Nem o rei dos reis encontraria defensores em Portugal»⁹¹.

Conclusão

O *Volkszeitung* considera a República «uma Revolução permanente há três anos», nem a sua política de separação, que severamente recusava e condenava porque a entendia como tentativa de subordinar a Igreja ao Estado com o objetivo de a extinguir. Demonstrando esta política como consequência do irracionalismo anticlerical dos Republicanos que resultava num “vício de perseguição” destruidor, pisando os próprios princípios como a liberdade de consciência, associação e religião, inverteu o modelo de argumentação do anticatolicismo liberal, que via na religião católica um irracionalismo por vezes patológico e travão da modernização. Do ponto de vista deste influente expoente do catolicismo político alemão, a República é tida como o exemplo das consequências negativas de uma política severa e intolerante perante o liberalismo progressista e as forças democráticas materialistas, que, numa aliança com a maçonaria, ascendiam na Alemanha como no resto da Europa. A vitória desta aliança resultaria na destruição da ordem estatal que o catolicismo

⁸⁸ KVZ 30.4.1913 (Abend).

⁸⁹ Cf. KVZ 28.2.1913 (Mittag).

⁹⁰ Cf. KVZ 23.7.1912 (Morgen). Foram poucas as notícias sobre manifestações de protestos foram publicados na KVZ, p.e. o protesto de 8.000 adultos pelo desterro de padres em Ponta Delgada na KVZ 5.9.1913 (Abend).

⁹¹ KVZ 20.2.1913 (Mittag).

garantia e defensão, estabelecendo uma «tirania de consciência» no combate à religião. Para evitar esta vitória era preciso uma Igreja una na aliança entre o clero e um catolicismo político forte, demonstrado no exemplo do *Kulturkampf* alemão. O caso português, com as divisões internas do clero, a apatia dos leigos e a fricção dos conservadores serve então de exemplo negativo para manter as fileiras juntas, não só para os católicos alemães, nas palavras da *Volkszeitung* em 1913: «O Portugal actual é um exemplo de alerta para os católicos de todos os países e insistente apelo de ver a representação do espírito católico na imprensa e na literatura em primeiro e mais importante lugar»⁹².

O debate sobre a Separação portuguesa foi transnacional e documentado numa rede de comunicação estabelecida entre jornais europeus. A este respeito, pode-se observar por exemplo a linha editorial do *Volkszeitung*, uma rede que informava os leitores, sobre o combate à «influência clerical» ou sobre a «perseguição dos crentes» discutindo os acontecimentos entre si, estabelecendo na era do nacionalismo, um espaço público europeu onde se formavam solidariedades para com um dos lados, muitas vezes através de uma retórica considerada agressiva, típica das lutas culturais na Europa⁹³. A reportagem da *Volkszeitung* sobre a situação política portuguesa demonstra na sua simplificação extrema e polémica uma luta pelo discurso público em que se confrontam duas *Weltanschauungen*. Demonstra igualmente a interligação dos *Feindbilder* mútuos. Os atores nacionais observavam e interpretavam os desenvolvimentos e os modelos de separação aplicados no exterior (não só) europeu, o que demonstra não só a necessidade de análise da interação destas redes, mas também do estudo das interligações das «guerras religiosas» que foram travadas. Deste modo, o caso português não deve ser entendido separado da sua dimensão transnacional; os próprios contemporâneos não o fizeram.

⁹² KVZ 15.5.1913 (Morgen).

⁹³ Cf. Ver Christopher Clark – The New Catholicism and the European culture wars. In *Culture Wars*, p. 11-46, aqui p. 27s.

LES RACINES POLITIQUES ET CULTURELLES DE LA SÉPARATION: LE CAS FRANÇAIS

BRUNO DUMONS*

Si la question de la Séparation et de la laïcité se limitait, il y a encore quelques décennies, à un objet d'histoire, elle a été depuis largement mobilisée comme un fondement républicain de la société française, à l'heure où on parle moins de "sécularisation" que de "ré-enchantement du monde". Il s'agira ici de comprendre la généalogie du processus de laïcisation qui mène à la Séparation, dans la situation particulière qu'est la France, et de repérer les différentes lectures de la laïcité qui se déploient au XX^e siècle. 2005 était l'année du centenaire de la loi qui a séparé les Eglises de l'Etat. Cette loi de séparation a eu un sort exceptionnel. En général, les événements qui font l'objet de commémoration sont de nature différente, qu'il s'agisse du début ou la fin d'un conflit (1914-1918, 1945), d'un changement de régime ou de société (1789, 1958, 1968). Il est rare d'ailleurs que le devoir de mémoire s'applique à un texte de loi. En effet, il n'y a pas eu de commémoration officielle de la loi de 1884 autorisant les syndicats, peu de choses également ont été organisées autour de la loi de 1901 relative aux associations, hormis quelques initiatives universitaires. Or, la loi de 1905 a été célébrée de toute part car elle a permis d'apaiser une querelle divisant les Français. Elle a mis fin à la "guerre civile" des deux France et les a réconciliées. D'ailleurs, un renversement majeur s'est opéré en 2011. Le 30 mars, les représentants des six religions générales en France écrivaient une lettre commune dans le journal *La Croix*, pour rappeler à l'Etat que la laïcité est un des piliers du pacte républicain. Un siècle après la loi de 1905, ce sont les religions qui rappellent ainsi aux politiques les prérogatives de la laïcité.

La mémoire d'une loi fondatrice

La loi de séparation des Eglises et de l'Etat fait donc partie du pacte républicain et du socle commun entre religions. Sa commémoration a donné lieu à toutes sortes d'initiatives. La Poste a édité un timbre. D'innombrables publications ont été écrites, ceci par les meilleurs spécialistes, ce qui a considérablement renouvelé la connaissance du sujet. Les grandes institutions scientifiques ont organisé des

* Especialista em história social dos fenômenos políticos e religiosos na contemporaneidade francesa. Diretor de pesquisa do Centre National de Recherches Sociales, atualmente ligado ao Laboratoire Rhône-Alpes de Recherches Historiques (UMR 5190) da Universidade de Lyon.

colloques, même chose pour les universités. De nombreux livres ont été publiés¹. Moins banal est le foisonnement de manifestations émanant de collectivités territoriales (municipalités, départements). Même des petites villes ont parfois mis sur pied des cycles de conférences pour comprendre ce qui a amené le législateur à se saisir de cette question. Les diocèses, eux aussi, n'ont pas été en reste. Dans tout ce flot, la commémoration l'a emporté sur la célébration. Cela a permis de faire appel à la compétence d'historiens, de juristes, de sociologues, sans aucun parti pris, ni triomphalisme, ni esprit de revanche, d'un camp sur un autre.

Cet effort collectif souligne la maturité de la société française à cet égard car il est maintenant possible de parler de cette histoire avec objectivité dans toutes les familles de pensée. L'intérêt exceptionnel qu'a suscité cette commémoration en France, conduit à considérer que cette loi n'est finalement pas une loi comme les autres. Elle possède un caractère exceptionnel. En son temps, Jacques Chirac, président de la République, la définissait suivant une terminologie religieuse comme une "colonne du temple", une "pierre angulaire" de la société républicaine et de l'édifice constitutionnel français. Ce propos faisait écho à celui de Jean Jaurès lorsqu'il écrit, le 30 avril 1905, dans la *Dépêche de Toulouse*, grand journal républicain du Sud-Ouest: «Cette loi est la plus grande chose qui ait été tentée dans notre pays depuis la Révolution». Il la range ainsi au nombre des grandes lois fondatrices de la République. 1905 aurait parachévé l'œuvre de la Révolution.

Cette loi paraît intangible dans la République Française alors que l'on considère le fait que les lois doivent suivre l'évolution des mœurs. Alors pourquoi cette exception? Tous ont écarté l'idée qu'une révision était inacceptable, y toucher s'apparenterait à une profanation. Il y a donc quelque chose de "sacré" dans ce texte de loi d'essence républicaine dont l'inspiration était la privatisation du religieux, la "désacralisation" de la société. Certains ont même une approche fondamentaliste. La loi de Séparation ferait partie des "Saintes Ecritures" de la République. En y touchant, certains craignent de réveiller des passions que l'on croyait éteintes à jamais.

Ces comportements témoignent d'une histoire singulière, celle des relations entre le politique et le religieux, qui a longtemps façonné les sensibilités et les cultures de notre pays. La seule initiative qui a été prise depuis, a été l'adoption d'un texte interdisant les signes religieux à l'école, une loi qui s'inscrit davantage dans le sillage des lois de laïcisation des années 1880 que dans l'esprit de la loi de 1905. Cette loi qui vise le port du voile islamique suffit pour prendre la mesure des changements intervenus depuis un siècle.

En 1905, le vote de la loi mettait fin au régime concordataire en vigueur depuis plus de cent ans. C'était l'épilogue d'un conflit de pouvoir entre un Etat laïque et une Eglise, sûre de sa vérité, soucieuse de régenter les comportements collectifs. La Séparation tranchait le conflit idéologique entre une République positiviste et un catholicisme intransigeant. Elle a ainsi dissocié la religion catholique de l'identité

¹ Nous renvoyons à trois livres majeurs: Jean Bauberot – *Laïcité (1905-2005): Entre passion et raison*. Paris: Seuil, 2004; Jacqueline Lalouette – *La Séparation des Eglises et de l'Etat: Genèse et développement d'une idée (1789-1905)*. Paris: Seuil, 2005; René Remond – *L'invention de la laïcité française de 1789 à demain*. Paris: Bayard, 2005.

nationale. Les catholiques voyaient la naissance de la nation avec le baptême de Clovis, alors que les républicains datent de 1789 l'apparition de la France moderne. Aujourd'hui, l'Église accepte volontiers de se situer dans une société pluraliste et la République n'a plus de philosophie officielle. La problématique a donc changé. Si en 1905, il s'agit de prononcer le divorce entre la République et le catholicisme, le problème aujourd'hui est de trouver un mode d'intégration pour une religion qui est devenue la deuxième (en nombre de croyants). Comment, en effet, susciter en France un islam de France? Comment le texte de 1905 est en mesure d'y répondre?

La loi de 1905 et le concept de laïcité

La réponse n'est pas évidente. Il faut donc revenir à ce qui a été élaboré en 1905². N'oublions pas que cette loi a été perçue comme l'aboutissement d'une politique sectaire, niant les libertés religieuses. Pie X lui-même l'a dénoncée, condamnée. Il a interdit aux catholiques d'y participer. Ainsi, loin de rapprocher les Français, elle a exacerbé les oppositions. Alors, est-ce un acte de rupture ou un pas vers l'apaisement? En fait, si l'Église catholique posait le principal problème, c'est de toutes les Églises dont l'État entendait se séparer. Les Églises de la Réforme ont applaudi à la Séparation car celle-ci apparaissait plus conforme aux idées qu'elles se faisaient des rapports entre le politique et le religieux. En outre, cette suppression mettait fin à une inégalité avec le poids disproportionné du catholicisme.

Cette loi est aussi inséparable de la laïcité. Elle en aurait fait le fondement de la société contemporaine, le principe de la République³. La célébration de 1905 a été un hommage à la laïcité. Mais de quoi s'agit-il? La laïcité est une notion souvent plurielle, complexe. Pour les uns, le fait religieux est un fait essentiellement personnel, confiné dans la sphère privée. C'est cette interprétation réductrice qui a conduit à retirer tout signe religieux dans l'espace public (mairies, écoles, tribunaux). La loi sur le port du voile est héritière de cette interprétation. Au contraire, la loi de 1905 ne dit rien en ces termes. L'article 1 proclame que la République garantit le libre exercice des cultes. Or, il n'y a rien de plus collectif et social que l'exercice d'un culte. Les sociologues républicains comme Durkheim ont démontré que le fait religieux est un "fait social". La loi prévoit ainsi la création et l'entretien d'aumôneries dans les lieux où des personnes sont privées d'un libre déplacement comme les hôpitaux, les internats, les prisons, les casernes. Or, cette interprétation réductrice de 1905, propre à notre culture politique, conduit toujours à des réactions d'indignation, notamment lors des funérailles religieuses des présidents de la République ou lorsque l'on a proposé de mettre les drapeaux en berne à la mort du pape Jean-Paul II.

Quelle est donc la bonne définition de la laïcité? Comment convient-il de lire cette loi de 1905, considérée comme "pierre angulaire" et qui se prête pourtant à des interprétations divergentes. D'abord, il n'y a pas de définition officielle de la laïcité, donc il n'est pas surprenant qu'il y ait plusieurs interprétations (réductrice

² Cf. Jean-Marie Mayeur – *La Séparation des Églises et de l'État*. Paris: L'Atelier, 2005; *La Séparation de 1905: Les hommes et les lieux*. Dir. Jean-Pierre Chantin; Daniel Moulinet. Paris: L'Atelier, 2005.

³ Cf. *Les catholiques dans la République (1905-2005)*. Dir. Bruno Duriez; Etienne Fouilloux; Denis Pelletier. Paris: L'Atelier, 2005.

ou large). De plus, le mot même est absent de la loi. Le concept a été introduit à partie de l'adjectif "laïque". Le mot "laïcité" est donc davantage le "produit de cette loi" qu'il n'en est la genèse. La laïcité: c'est donc le nouveau mode de gestion des rapports entre le religieux et le politique qui s'impose à la société française au début du XX siècle. Certes, il découle de l'histoire du système d'enseignement public que les républicains ont mis en place dans les années 1880. Il a impliqué la laïcité du personnel par exclusion des congréganistes, la laïcité des programmes par séparation des enseignements profanes et religieux; le catéchisme étant enseigné ailleurs. Cette distinction constitue le fondement de la laïcité. Elle sera même élevée à la dignité de principe constitutionnel en 1946 comme en 1958. C'est donc une notion qui exprime certes une séparation, une distinction mais cela va plus loin, la laïcité après 1905 exprime une pluralité, une diversité philosophique et intellectuelle. Mais pour bien comprendre ce qu'il en retourne, deux approches sont nécessaires: d'abord historique car la laïcité est le fruit d'une histoire mouvementée et passionnée, puis juridique car elle est le fruit de la construction d'un corpus de textes qui font référence, inspirés par des philosophies et des idéologies dominantes à un moment donné. C'est la première qui sera ici privilégiée.

Une histoire pluriséculaire

La loi de 1905 s'inscrit dans une histoire longue. C'est le point final à un conflit ouvert depuis plus d'un siècle entre l'Eglise catholique et la société issue de la Révolution. Cette histoire a même une préhistoire avec deux origines distinctes. D'abord politique, les rois de France ont obstinément récusé les prétentions des pontifes romains (en France le "gallicanisme", en Angleterre l'anglicanisme). La sécularisation du pouvoir politique est donc entamée depuis longtemps. L'autre source de la laïcité est philosophique: on réclame le droit pour la conscience de choisir librement sa croyance. Forte de ces deux sources, l'histoire de la laïcité se confond avec les débuts de l'évènement révolutionnaire. Le 26 août 1789, est proclamée la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen. L'article 10 peut être considéré comme l'acte de naissance de la laïcité. L'idée est la suivante: «Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses». De là, émerge la liberté de conscience, pour la première fois en France mais aussi en Europe. Désormais, c'est un droit que de pouvoir choisir sa religion ou de ne pas en avoir. Et cette liberté de conscience, c'est l'objet même de la laïcité. C'est le premier point de sa définition. Tous les autres en découlent.

Le principe révolutionnaire et le cadre concordataire

Cette affirmation est une nouveauté radicale dans l'Europe de l'Ancien Régime. La France est la première à l'énoncer. Certes, il y avait dans d'autres Etats une situation de tolérance, de pluralité confessionnelle. Mais, ce n'était qu'une tolérance. Les catholiques anglais devront attendre 1829 pour devenir des sujets émancipés. Cette liberté ne concerne que les individus. Rien n'est dit des rapports collectifs et institutionnels. Ce texte de la déclaration de 1789 implique alors un processus de séparation entre la citoyenneté et la confession. Cela entraîne l'abrogation des sta-

tuts particuliers comme ceux des juifs et des protestants. Il n'est plus fait état de la particularité religieuse pour définir les droits de chacun. C'est une avancée irréversible, à une exception près: le régime de Vichy instaurera le statut discriminatoire pour les Français de confession juive.

Ceci porte en germe une autre séparation: celle de la nation avec l'Eglise. Avec l'article 10 de la Déclaration, il y a rupture entre l'identité nationale et la religion historique de la "fille aînée de l'Eglise". Ainsi est amorcée la "déconfessionnalisation" de la société. Certes, la logique aurait voulu qu'on aille plus loin encore avec le rejet de toute pratique gallicane, qu'on s'abstienne de toute ingérence dans la vie intérieure de l'Eglise. Or, c'est l'inverse qui s'est produit. Les révolutionnaires s'étaient obligés d'intervenir. Les républicains feront de même. Ils ne concevaient pas que l'unité du corps social ne se fonde pas sur une religion commune. Et ce fut le catholicisme dans la mesure où ce fut le choix historique de Louis XIV pour unifier son royaume. Or, l'organisation du catholicisme romain repose sur des principes contraires à ce nouvel ordre révolutionnaire. Toute autorité puise désormais sa légitimité dans l'élection. Les ministres du culte seront donc élus, contrairement à la constitution hiérarchique de l'Eglise qui se fonde sur l'autorité apostolique. Cette ingérence associe donc l'idée de laïcité avec un principe d'irrégion. Ce qui a conduit le pape Pie VI à condamner la Constitution Civile du Clergé comme la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen.

D'emblée, la notion de laïcité est disqualifiée aux yeux des catholiques. Dès 1791, on a là certains points majeurs du malentendu qui va nourrir la discorde entre les deux France. D'un côté, les catholiques tiennent la laïcité pour incompatible avec les droits de la religion, la confondant avec une philosophie antireligieuse. De l'autre, les révolutionnaires considèrent que la laïcité n'a pas d'autres ennemis plus irréductibles que l'Eglise. Il en découle l'idée majeure que la laïcité ne pourra s'établir que par l'éradication du catholicisme. La tourmente révolutionnaire apaisée, Bonaparte s'attache à rétablir la concorde religieuse. C'est une pièce essentielle dans sa stratégie de réorganisation de la société française. L'utopie d'une séparation radicale est écartée, de même que le projet d'une Eglise constitutionnelle. Le Premier Consul se rend à l'évidence. Le règlement passe nécessairement par un compromis avec Rome. Une négociation s'engage avec le Saint-Siège en vue d'un nouveau concordat, différent de la situation d'Ancien Régime. Il n'est pas question d'accorder au catholicisme le statut de religion d'Etat. L'accord trouvé se situe sur le terrain des réalités, à savoir le catholicisme est reconnu comme la «religion de la majorité des Français». Le concordat de 1801 fait du culte un service public, il assure le contrôle du clergé et son entretien. Il est un agent de l'administration générale. Le concordat ne revient pas sur la dissociation de l'Etat du catholicisme. Les autres cultes sont reconnus. Quant aux "articles organiques" de ce concordat, ils relèvent en 1802 de la plus pure tradition gallicane. Les règles sont ainsi fixées pour au moins un siècle entre l'Etat et les religions. La puissance publique reconnaît donc l'existence du fait religieux, sa dimension collective, son caractère social. Elle garantit son libre exercice, prend part à son entretien. Cependant, cette reconnaissance juridique n'a aucune implication philosophique. L'Etat reste neutre, les religions sont plurielles, les

cultes traités à égalité. Tels sont donc les traits qui caractérisent ce nouveau régime. L'idée de laïcité est donc en germe.

Les fissures anticléricales et les séparations successives

Tous ces principes énoncés ne varieront pas même si c'est leur interprétation qui restera mouvante en fonction des régimes politiques (monarchie, empire ou république). Toutefois, les relations entre le politique et le religieux deviendront l'objet et l'enjeu d'une épreuve de force, de compétition et d'un conflit idéologique. La politique de laïcisation engagée par les républicains à partir de 1879 s'inscrit donc dans le vieux conflit entre la monarchie et la papauté. L'évolution du catholicisme vers l'intransigeance et "l'ultramontanisme" exacerbe les défiances, notamment envers les congrégations soupçonnées d'être des "agents de Rome" à l'image de la Compagnie de Jésus. Cela inspire une législation discriminative comme avec la loi de 1901 sur les associations, une loi certes de liberté associative mais profondément anticléricale et anticongréganiste. Ici, l'interprétation de la laïcité est très restrictive. Cela résulte surtout du fait que la laïcité n'est plus seulement un régime juridique, elle est devenue une idéologie. Dans ce cas, le pouvoir n'est plus neutre. La République apparaît comme l'incarnation de positivisme. Il y a en face d'elle une Eglise qui condamne ses idées et les principes de la nouvelle société. Deux systèmes s'opposent donc à la fin du XIX^e siècle: la raison contre la foi, l'esprit critique contre le jugement d'autorité, la science contre l'obscurantisme. Le débat prend une dimension intellectuelle. Voilà que naît la catégorie des intellectuels "catholiques"⁴. La laïcité est devenue militante et même missionnaire. Il n'y a plus de place pour la laïcité considérée comme un espace de neutralité et de liberté pour les religions. Le combat entre l'Etat et l'Eglise empoisonne au plus haut point la notion de laïcité. L'idée catholique initiale garantissant la liberté de conscience des individus se transforme en une volonté politique farouche de soustraire la société, certes à la tutelle de l'Eglise mais à toute influence religieuse. Ce processus de revirement de la notion de laïcité conduira à la succession de séparations sectorielles.

Cette laïcité d'un nouveau type s'est d'abord appliquée à l'institution scolaire. Le débat est ancien. Une relation toute particulière s'est nouée entre l'école et la laïcité, qui possède une histoire propre, contribuant largement à la controverse idéologique. Cette histoire à des relents encore actuels, lieu d'affrontement entre "cléricaux" et "laïques". L'école a été durant près de deux siècles, l'enjeu, le symbole et le sanctuaire de la laïcité. Cette séparation entre l'école et l'Eglise constitue (vingt ans avant 1905) la "troisième séparation", entre le religieux et le politique; la première étant la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen, la deuxième étant le Concordat qui établit la neutralité à l'égard des cultes. D'ailleurs, pour reprendre l'analyse de Denis Pelletier, la génération 1905 avait déjà été formée à la séparation entre l'Eglise et l'école avec le système scolaire républicain des années 1880.

Avec cette troisième séparation entre l'école et l'Eglise, voilà que le mot "laïque" fait son entrée dans le vocabulaire institutionnel. On parlera d'enseignement public

⁴ Cf. Denis Pelletier – Intellectuels catholiques ou dreyfusistes chrétiens? Histoire d'un écart. In *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*. Dir. Michel Leymarie; Jean-François Sirinelli. Paris: PUF, 2003, p. 327-340.

comme un enseignement “laïc”. La laïcité est un de ses fondements. Cela implique une séparation absolue. Toute présence de la religion à l'école doit être bannie. Les enseignants ne peuvent qu'être laïques. On ne peut pas être à la fois congréganiste et instituteur. C'est la rupture avec l'Eglise. La laïcité sécularise toutes les institutions scolaires: écoles, collèges, lycées, universités. Les facultés de théologie disparaissent des universités d'Etat. Seules les sciences religieuses ont encore droit de cité. Certes, tout n'est pas coercitif. Séparation n'est pas méconnaissance. On a oublié un peu vite que les lois scolaires avaient prévu de suspendre les activités un jour par semaine, en l'occurrence le jeudi, pour permettre de se rendre au catéchisme, désormais enseigné dans les presbytères ou les consistoires. Cent ans après, des organisations syndicales ont réclamé l'introduction d'un enseignement du fait religieux à l'école, faisant ainsi la distinction entre la religion comme fait social et l'initiation à la foi personnelle qui relève de la catéchèse.

Autre séparation sectorielle, c'est l'exclusion de la religion de l'espace public. La révision constitutionnelle de 1885 a mis fin à l'usage des prières publiques. Le nom de Dieu ne sera plus prononcé dans les enceintes parlementaires. C'est une caractéristique de notre culture politique et une singularité de la laïcité française. On s'en est donc pris aux emblèmes religieux dans tous les lieux publics. Ce débat que l'on pensait clos, a d'ailleurs ressurgi avec l'islam, à propos du voile. La loi de 2004 qui prohibe tous signes religieux ostensibles dans les locaux scolaires s'inscrit dans le droit fil de la législation républicaine des années 1880. D'autre part, une séparation juridique s'est établie entre la loi religieuse et la loi civile. Auparavant, la législation s'inspirait largement du magistère ecclésial. Ainsi, on professait le caractère indissoluble du mariage. La société ne reconnaissait pas le divorce. Les révolutionnaires de 1792 ont ébranlé ce système en substituant à la définition théologique du mariage comme “sacrement” la notion juridique de “contrat” entre partenaires pouvant y mettre fin d'un commun accord. La Restauration avait abrogé cette possibilité; la République la rétablit en 1884. Le législateur n'a plus comme référence la loi de l'Eglise et cela ira en grandissant pour ce qui relève de la vie du couple et de la sexualité. La divergence devient manifeste en 1967 avec la législation sur la contraception, davantage encore avec la décriminalisation de l'avortement en 1975, et plus récemment encore avec le PACS et l'instauration de différentes formes d'association proches du mariage. C'est une autre anthropologie que chrétienne qui se fait jour sous l'inspiration de la laïcité.

Du bon usage de la “laïcité”

C'est donc dans la perspective de ce long processus historique que s'est ouvert en 1904 le débat qui aboutira au vote de la Séparation. En effet, Jacqueline Lalouette a bien montré que l'idée de Séparation s'impose très tardivement. Si les contemporains l'ont jugée comme une loi de combat, cent ans plus tard et au vu de l'évolution de la société durant tout le XX siècle, cette loi est désormais considérée comme un texte fondateur et d'apaisement. Cependant, rien ne laissait penser en 1905 aux catholiques qu'il s'agirait d'une laïcité de compromis. Cette laïcité a d'abord été vécue comme le point d'orgue d'une guerre engagée contre l'Eglise depuis la Révolution.

Le mécanisme de la Séparation est largement dû aux poids des circonstances qui accusent des tensions entre Rome et Paris sur la question épineuse de la nomination des évêques entre 1903 et 1904. Son application en était la preuve pour les contemporains. Aucun gouvernement ne se permettrait aujourd'hui de recourir à une telle brutalité, notamment en faisant appel à la troupe pour faire sortir de vieux moines de leur cellule ou pour faire l'inventaire des objets servant au culte dans une modeste église de village, principalement entre 1906 et 1907⁵. Les pratiques violentes ont largement contribué à effacer un temps les intentions profanes de la loi. D'abord considérée comme la loi de circonstance, elle a pour but de mettre fin au régime concordataire. La Séparation met fin au statut des prêtres comme fonctionnaires de l'Etat. Or, ce n'est pas cette situation de circonstance qui demeure le plus important de nos jours, ce sont les principes de la loi. L'article 1^{er} rappelle que «La République assure la liberté de conscience». C'est la première composante de la laïcité.

Plus neuf, la République garantit le libre exercice des cultes. Cela se fait depuis un siècle mais cette reconnaissance est désormais officielle. L'Etat est neutre et reconnaît la dimension sociale du religieux. Donc, l'idée d'évacuer le religieux de l'espace public et de ne le considérer uniquement comme une opinion individuelle, ne figure pas dans cette loi. Au contraire, il est fait obligation à la République d'en «garantir» (le mot est fort) le libre exercice. C'est pourquoi, ont été prévues des aumôneries dans certains espaces publics comme les hôpitaux, les écoles, les prisons. Quant à l'article 2, c'est l'absence de subventions aux cultes qui retient l'attention, ce qui signifie la suppression de budget des cultes. Or, cette séparation qui s'inscrit dans le droit de 1789 en dissociant citoyenneté et confession, n'est pas ignorance, ni refus de relation. On l'a d'abord interprété dans le cadre de la sortie concordataire comme rupture de relation; ce fut le cas avec le Saint-Siège en 1904. On passait ainsi du concordat au discordat. Malgré l'intransigeance de Rome, la République autorisait finalement l'usage des lieux de culte et faisait même en 1908 des édifices culturels des biens communaux. Ainsi, la République s'engageait à garantir le libre exercice des cultes. Pour une Eglise ne bénéficiant plus de subventions publiques, c'est une aide substantielle qu'apportent les municipalités. Quelle que soit leur couleur politique, les communes n'ont pas manqué à leur devoir. On comprend pourquoi les évêques ne demandent pas la révision de cette loi. Cette évolution rapide des républicains vers une position de compromis, a largement contribué à concevoir une laïcité apaisée. L'Eglise catholique a ainsi découvert les avantages d'une indépendance⁶. L'Union Sacrée dans le conflit de 1914 a permis de mettre un terme à cette guerre des deux France. Il a fallu trouver un terrain d'entente. Ce fut fait avec la reprise des relations diplomatiques en 1923. Les évêques sont désormais nommés directement par Rome. C'est une nouvelle "Eglise de France", indépendante et souveraine, dotée d'une assemblée qui est née en 1919. C'est aussi le fruit du long ralliement des catholiques à la République. C'est aussi la tolérance républicaine qui

⁵ Cf. Christian Sorrel – *La République contre les congrégations: Histoire d'une passion française (1899-1914)*. Paris: Cerf, 2003.

⁶ Cf. Philippe Portier – L'Eglise catholique face au modèle français de laïcité. *Archives de Sciences Sociales des Religions*. 129 (2005) 117-134.


permet d'accepter la volonté des Alsaciens-Lorrains désireux de conserver la situation concordataire. Il y a ici la preuve que peuvent coexister sur le territoire de la République plusieurs régimes différents, capables de tenir compte de la diversité des familles spirituelles. C'est un bénéfice direct du concept de laïcité apaisée et ouverte. Autre bénéfice, c'est également la présence des émissions religieuses dans le service public audiovisuel depuis 1945. Ces pratiques s'inscrivent dans l'esprit de la loi de 1905. Par conséquent, on semble être progressivement passé du silence du religieux à sa présence, de l'exclusion du religieux à sa visibilité dans la société française. C'est ici, toute l'histoire de la laïcité à la française.

Il était donc important de faire tout ce détour historique avant et après 1905, pour comprendre ce dont il est question avec la laïcité, que ce soit à l'école ou à l'hôpital, que ce soit avec les cinq autres confessions comme l'islam, que ce soit aussi avec celles et ceux qui ne confessent pas de religion. 1905 est donc à la fois une séparation et un compromis avec la laïcité. La laïcité à la française ne signifie pas l'absence du religieux, mais bien autre chose. Elle incarne aujourd'hui un mode citoyen du "vivre ensemble" dans l'espace du religieux. Pour résumer ce nouveau concept, une formule juste avait été trouvée en 1950 par un historien et un philosophe, André Latreille et Joseph Vialatoux: «La laïcité, c'est l'expression juridique de la liberté de l'acte de foi»⁷. Le concile Vatican II n'en dira pas autre chose.

⁷ André Latreille et Joseph Vialatoux – Christianisme et laïcité. *Esprit*. 10 (octobre 1949) 520-551.

LA LOI FRANÇAISE DE SÉPARATION DES ÉGLISES ET DE L'ÉTAT (9 DÉCEMBRE 1905)

CHRISTIAN SORREL*

 <https://orcid.org/0000-0002-3396-0054>

Depuis la décennie 1990, l'opinion publique française manifeste un intérêt renouvelé pour la «loi concernant la séparation des Églises et de l'État», promulguée le 9 décembre 1905¹. La commémoration de son centenaire, en 2005, a accentué ce courant qui s'enracine avant tout dans les débats croissants autour de la «laïcité à la française», questionnée par les effets déstabilisateurs du pluralisme, la montée de l'Islam, les affirmations identitaires et le retour du religieux dans l'espace public². Nombre d'élus, rejoints par la majorité des porte-parole des cultes, ont eu tendance alors à sacraliser la loi, définie par le président de la République Jacques Chirac comme «une colonne du temple» érigée «au cœur du pacte républicain»³, et à faire d'elle la clé de voûte, sinon la charte fondatrice, de la laïcité, emblème d'un «modèle social français à la fois singulier et exemplaire» d'après le président de l'Assemblée nationale Jean-Louis Debré⁴. Mais les proclamations rassurantes de 2005 ne suffisent plus à convaincre les citoyens et les récents déplacements du débat laïque aggravent la confusion, entretenue par les instrumentalisation politiques et les agitations médiatiques. Il est donc plus nécessaire que jamais de replacer le texte de 1905 dans la conjoncture qui lui a donné naissance, sans oublier qu'il a été aussitôt modifié: une loi n'est ni intemporelle, ni intangible; elle reflète, dans sa lettre puis dans son interprétation, sanctionnée par la jurisprudence, les évolutions de la société, tout en défendant les principes fondateurs du contrat social⁵.

* Especialista na história do catolicismo francês contemporâneo. Professor de História Contemporânea na Universidade de Lyon II.

¹ Elle est publiée au *Journal officiel* le 11 décembre 1905. La minute originale est reproduite par Émile Poulat – *Scruter la loi de 1905: La République française et la religion*. Paris: Fayard, 2010, p. 41-65. Voir aussi Émile Poulat – *1905, la séparation des Églises et de l'État: Les textes fondateurs*. Paris: Perrin, 2004; Daniel Moulinet – *Genèse de la laïcité à travers les textes fondamentaux de 1801 à 1959*. Paris: Cerf, 2005.

² Cf. Christian Sorrel – 1905-2005. La Séparation des Églises et de l'État en France entre mémoire et histoire. *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*. 100 (2006) 261-277.

³ *Le Monde*, 16 novembre 2004.

⁴ Cf. *Le rapport Briand: Rapport fait au nom de la Commission relative à la séparation des Églises et de l'État*. Paris: Assemblée nationale, 2005.

⁵ Cf. Jean-Pierre Machelon – *La laïcité demain: Exclure ou rassembler?* Paris: CNRS Éditions, 2012.

La Séparation et la “guerre des deux France”

La Séparation s'inscrit dans un processus de longue durée, radicalisé par la Révolution française qui entend assurer la primauté de l'État face à toute transcendance et met en œuvre des solutions variées, également vouées à l'échec, du projet d'Église nationale en 1790 à la “séparation” de 1794, en passant par la déchristianisation de l'an II et les essais de cultes civiques jusqu'en 1799. Le compromis concordataire signé en 1801 par le Premier Consul Bonaparte et le pape Pie VII, dont le bénéfice est étendu ensuite aux luthériens, aux calvinistes et aux juifs, inaugure le régime des “cultes reconnus” qui revêt un double aspect d'aide (financement) et de contrôle (police des cultes, renforcée de manière unilatérale par les articles organiques). Il permet de réguler le pluralisme sans remettre en cause les principes de la liberté de conscience et de la liberté d'opinion posés par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 et fonde la pacification après une décennie d'affrontements⁶. Mais il ne bloque pas les luttes idéologiques et autorise, sur fond de repli tendanciel du recours à la violence physique, des moments pathologiques: brutalité du verbe, brutalité de la loi, brutalité des corps⁷. Deux radicalités s'affrontent. Radicalité d'une Église catholique qui se définit par la censure intransigeante des Lumières et de la Révolution, une définition qui ouvre toutefois un front interne face aux croyants acquis à une transaction avec la modernité. Radicalité des adversaires du catholicisme, pour qui la laïcité est d'abord un combat, même si tous n'adoptent pas la même posture, des anticléricaux spiritualistes aux libres-penseurs matérialistes⁸.

Dans ce contexte, rythmé par les luttes partisans et les changements de régimes, la Séparation est une question récurrente dont la solution est régulièrement différée. Elle est parfois posée par des hommes d'Église, protestants membres des Églises “libres”, extérieures au régime concordataire, et catholiques – libéraux ou intransigeants – qui préfèrent à la tutelle d'un État hostile une indépendance dans la pauvreté. Mais la majorité d'entre eux défend le lien concordataire en avançant des arguments historiques (le budget des cultes est une juste compensation à la confiscation révolutionnaire) et doctrinaux (l'État ne peut ignorer la vraie foi qui concerne la société autant que les personnes). La Séparation est donc d'abord un mot d'ordre de la gauche anticléricale, comme en témoigne le programme électoral de Léon Gambetta à Belleville en 1869⁹. Mais la fondation de la République et la prise de contrôle du régime par ses partisans après la crise de l'Ordre moral ne

⁶ Cf. Jacques-Olivier Boudon – *Napoléon et les cultes*. Paris: Fayard, 2002; Jacqueline Lalouette – *L'État et les cultes 1789 – 1905 – 2005*. Paris: La Découverte, 2005; Jean-Pierre Chantin – *Le Régime concordataire français. La collaboration des Églises et de l'État (1802-1905)*. Paris: Beauchesne, 2010.

⁷ Cf. Claude Langlois – *La fin des guerres de religion: la disparition de la violence religieuse en France au XIX^e siècle*. *French Historical Studies*. 21:1 (1998) 3-35; Patrick Cabanel – *Entre religions et laïcité: La voie française: XIX^e-XXI^e siècles*. Toulouse: Privat, 2007.

⁸ Cf. Jacqueline Lalouette – *La Libre Pensée en France 1848-1940*. Paris: Albin Michel, 1997; Jacqueline Lalouette – *La République anticléricale XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Seuil, 2002; Jérôme Grévy – *Le Cléricalisme? Voilà l'ennemi: Un siècle de guerre de religion en France*. Paris: Armand Colin, 2005.

⁹ Cf. Jacqueline Lalouette – *La Séparation des Églises et de l'État: Genèse et développement d'une idée 1789-1905*. Paris: Seuil, 2005.

conduisent pas à sa réalisation immédiate, malgré des propositions de loi dès la décennie 1880. Les gouvernants redoutent en effet la puissance d'une Église catholique libérée de ses entraves et préfèrent gérer le concordat de façon restrictive, tout en réalisant des laïcisations sectorielles (écoles, hôpitaux, cimetières) qui fragilisent le compromis de 1801 et le rendent peu viable à terme¹⁰.

Le passage à l'acte, au début du XX^e siècle, est cependant lié à un effet de conjoncture qui porte à son apogée la "guerre des deux France", alors que l'affaire Dreyfus divise le pays et suscite, sous l'impulsion de Pierre Waldeck-Rousseau, une réaction de "défense républicaine" pour briser l'agitation nationaliste qui semble menacer le régime même. Elle prend la forme d'une attaque frontale contre les congrégations religieuses, étrangères au cadre concordataire et fortes de leurs rôles scolaires et caritatifs, qui incarnent le catholicisme de combat antimoderne aux yeux des républicains. Ceux-ci n'hésitent donc plus à user contre elles de la violence légale en leur imposant, dans le cadre de la loi sur le "contrat d'association" du 1^{er} juillet 1901, un régime d'exception puis en le mettant en œuvre brutalement après la victoire électorale du Bloc des Gauches et l'accession au pouvoir d'Émile Combes en juin 1902 (rejet en bloc des demandes d'autorisation, expulsions par l'armée¹¹). Une dynamique est ainsi enclenchée qui nourrit une "haine démocratique" dans les organisations politiques et les sociétés de pensée (franc-maçonnerie, libre-pensée) fidèles au "combisme", malgré les critiques de quelques intellectuels dreyfusards, tel Charles Péguy¹². Les dysfonctionnements du régime des cultes reconnus, déjà ébranlé depuis 1880, sont dès lors inévitables: les militants prennent pour cible les processions, le conflit avec Rome se durcit et l'extrême gauche pèse au sein de la majorité en faveur de la Séparation. Le président du Conseil Combes, longtemps réticent, se rallie finalement à la solution séparatiste le 4 septembre 1904, jour anniversaire de la proclamation de la République en 1870, quelques semaines après la rupture des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège¹³.

Le Bloc des Gauches prépare en fait son projet depuis la création, décidée en octobre 1902, mais effective en juin 1903, d'une commission de la Séparation qui compte trente-trois membres, dont dix-sept partisans de l'abolition du concordat, sous la présidence du radical-socialiste Ferdinand Buisson, l'un des pères de l'école laïque, membre de l'Association nationale des libres-penseurs de France. Le rôle principal appartient toutefois dès ce moment-là au rapporteur, le socialiste Aristide Briand, libre-penseur lui aussi, proche de Jean Jaurès, qui propose en juillet 1904 un premier texte, élaboré en tenant compte de huit propositions de loi antérieures,

¹⁰ Cf. *Histoire religieuse de la France 1880-1914*. Dir. Gérard Cholvy; Yves-Marie Hilaire. Toulouse: Privat, 2000; Jean Baubérot; Séverine Mathieu – *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France 1800-1914*. Paris: Seuil, 2002.

¹¹ Cf. *Les Congrégations hors-la-loi? Autour de la loi du 1^{er} juillet 1901*. Dir. Jacqueline Lalouette; Jean-Pierre Machelon. Paris: Letouzey et Ané, 2002; Christian Sorrel – *La République contre les congrégations: Histoire d'une passion française (1899-1914)*. Paris: Cerf, 2003.

¹² Cf. Jean Baubérot; Valentine Zuber – L'anticalicisme, une "haine démocratique"?. In Jean Baubérot; Valentine Zuber – *Une haine oubliée: L'antiprotestantisme avant le "pacte laïque"*. Paris: Albin Michel, 2000, p. 255-271.

¹³ Cf. Gabriel Merle – Émile Combes. Paris: Fayard, 1995.

notamment celle du socialiste Francis de Pressensé, déposée en avril 1903, dont il adoucit la rigueur¹⁴. Ce n'est pourtant pas ce document que choisit Combes, soucieux de son autorité face à la commission parlementaire et préoccupé de police des cultes plus que de séparation véritable. Le projet qu'il dépose à la Chambre des députés en octobre 1904 apparaît en effet comme un instrument de combat contre les Églises ou, du moins, de surveillance et de limitation de leurs capacités d'action. Il mécontente les catholiques, mais aussi les protestants, gênés par l'obligation de s'organiser dans le seul cadre départemental et prompts à mener une campagne hostile en jouant sur leur proximité avec les milieux républicains et leur influence dans la presse¹⁵. Finalement, Combes, déstabilisé par le scandale dû au fichage des options politiques et religieuses des officiers de l'armée française, se retire le 18 janvier 1905 et son successeur Maurice Rouvier dépose un nouveau projet, tout en laissant l'initiative à la commission pour élaborer le texte soumis à la discussion parlementaire.

Le débat, introduit par un ample rapport d'Aristide Briand mobilisant l'histoire française et les expériences étrangères pour prouver la nécessité de la Séparation, commence le 21 mars 1905 à la Chambre des députés et s'y prolonge jusqu'au 3 juillet. Il reprend le 9 novembre au Sénat qui vote le texte à l'identique dès le 6 décembre afin de ne pas retarder sa promulgation¹⁶. Les discussions, souvent de haute tenue malgré les dérapages verbaux, permettent d'infléchir le projet initial. La majorité séparatiste est en effet divisée entre les partisans d'une loi de combat contre le catholicisme et les élus décidés à tenir compte de l'état des esprits, tout en souhaitant affaiblir les groupes religieux privés du soutien de l'État. La thèse extrémiste, défendue notamment par Maurice Allard, est sans doute écartée dès les premiers scrutins. Mais ses partisans maintiennent une forte pression jusqu'au terme des débats. Ils favorisent ainsi la stratégie des républicains modérés, hostiles au Bloc des Gauches, qui attirent l'attention, avec Alexandre Ribot, sur les dispositions inacceptables pour les catholiques, comme la remise en cause de la structure hiérarchique de l'Église, et proposent des modifications, acquises par des majorités ponctuelles incluant des voix du centre et de la droite, même si, au final, ils refusent le texte¹⁷. Ces succès

¹⁴ Cf. Véronique Bedin – Briand et la séparation des Églises et de l'État: la commission des trente-trois. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*. 24 (1977) 363-390; Christophe Bellon – Aristide Briand et la séparation des Églises et de l'État du travail de la commission au vote de la loi (1903-1905). *Vingtième siècle: Revue d'histoire*. 87 (2005) 57-72.

¹⁵ Cf. Louise-Violette Méjan – *La Séparation des Églises et de l'État: L'œuvre de Louis Méjan, dernier directeur de l'administration autonome des Cultes*. Paris: PUF, 1959; Patrick Cabanel – *Le Dieu de la République: Aux sources protestantes de la laïcité (1860-1900)*. Rennes: PUR, 2003.

¹⁶ Cf. Maurice Larkin – *L'Église et l'État en France: 1905: la crise de la Séparation*. Toulouse: 2004; Jean-Marie Mayeur – *La Séparation des Églises et de l'État*. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2005; *La Séparation de 1905: Les hommes et les lieux*. Dir. Jean-Pierre Chantin; Daniel Moulinet. Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2005, p. 271; *Regards croisés en 1905 sur la loi de séparation des Églises et de l'État*. Dir. Marie-Odile Munier. Toulouse: Presses de l'Université des sciences sociales, 2005; *Vers la liberté religieuse: la séparation des Églises et de l'État*. Dir. Philippe Boutry; André Encrevé. Bordeaux: Éditions Bière, 2006.

¹⁷ Cf. Jean-Marie Mayeur – Un grand parlementaire libéral: Alexandre Ribot et la séparation des Églises et de l'État. *Commentaire*. 111 (2005) 721-726. À la Chambre, le vote final du 3 juillet 1905 (341 voix contre 233) rétablit le rapport de force entre la majorité et l'opposition. Il en est de même au Sénat le 6 décembre suivant (181 contre 102).

ne sont toutefois possibles que par la médiation de trois personnalités socialistes, Briand, Jaurès et Pressensé, dont l'anticléricalisme s'est exprimé avec virulence dans la lutte contre les congrégations, mais qui ont le souci désormais de faire accepter la Séparation par le plus grand nombre en proposant la liberté pour tous afin de prévenir les dérives violentes et de permettre au pays de se tourner vers d'autres enjeux, sociaux notamment¹⁸.

La recherche d'une transaction juridique se révèle initialement décevante pour le rapporteur de la loi qui a sous-estimé les obstacles, même s'il peut se réjouir de l'acceptation des luthériens, des calvinistes et des juifs. Le pape Pie X condamne en effet en février 1906 le principe même de la rupture, décidée sans négociation avec le Saint-Siège en violation de l'acte diplomatique de 1801, avant d'interdire en août 1906 toute coopération à l'application du texte, malgré les divisions des cardinaux membres de la Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires¹⁹. Ses raisons sont multiples, diplomatiques et doctrinales, européennes et françaises. Il considère le risque de contagion continentale. Il mesure les ambiguïtés du texte que ne nient pas les partisans de son "essai loyal", tel le comte d'Haussonville, l'un des "cardinaux verts", qui relève les «prescriptions abusives, vexatoires»²⁰. Il écoute plus encore les intransigeants qui évoquent le schisme, la spoliation et la persécution et mettent leur espoir dans les manifestations associées aux opérations d'inventaire des biens ecclésiastiques de janvier à mars 1906. Il s'inquiète des divisions de l'épiscopat français, dont les deux tiers environ des membres, prélats choisis pour leur modération dans le cadre concordataire, sont prêts à rechercher une solution juridique permettant de concilier le droit canonique et le droit civil sans réduire l'Église à une association de fidèles²¹.

Alors qu'une impasse se dessine début décembre 1906, au terme du délai d'un an fixé pour la mise en œuvre de la loi, Briand, ministre de l'Instruction publique et des Cultes depuis mars, et Clemenceau, président du Conseil depuis octobre, ne semblent pas exclure *a priori* d'aller à l'affrontement, comme le suggèrent les procès-verbaux pour "délit de messe". Mais ils abandonnent vite cette hypothèse pour entrer dans une logique d'apaisement où confluent la crainte de la guerre civile et la fidélité aux principes posés par le texte même. Un processus de révision parlementaire s'engage en conséquence, jalonné par les lois des 2 janvier 1907, 28 mars 1907 et 13 avril 1908. En son état initial, la loi du 9 décembre 1905 – on l'oublie souvent – n'a donc jamais été appliquée à l'Église catholique, et c'est l'ensemble des textes votés

¹⁸ Cf. Rémi Fabre – *Francis de Pressensé et la défense des droits de l'homme: Un intellectuel au combat*. Rennes: PUR, 2004; Christophe Bellon – *Délibération parlementaire et phénomène majoritaire sous la Troisième République: L'exemple d'Aristide Briand, député de la Loire (1902-1919)*. Tese de doutoramento apresentada ao Institut d'études politiques de Paris, 2009.

¹⁹ Cf. Encycliques *Vehementer Nos* (11 février 1906) et *Gravissimo officii munere* (10 août 1906).

²⁰ Jean-Marie Mayeur – Des catholiques libéraux devant la loi de Séparation: les "cardinaux verts". *Religion et politique – Les deux guerres mondiales – Lyon et le Sud-Est: Mélanges offerts à M. le doyen André Latreille*. Lyon: Centre d'histoire du catholicisme, 1972, p. 207-224.

²¹ Cf. Yves Blomme – Émile Le Camus (1839-1906): Son rôle au début de la crise moderniste et lors de la Séparation des Églises et de l'État. Paris: 2002; Christian Sorrel – *Libéralisme et modernisme. Mgr Lacroix (1855-1922): Enquête sur un suspect*. Paris: Cerf, 2003.

de 1905 à 1908 qu'il faut prendre en compte pour évaluer pleinement la portée du projet séparatiste français.

Lignes de force et évaluations

La loi du 9 décembre 1905 comporte six titres et quarante-quatre articles: les deux premiers posent les principes et les quarante-deux suivants traitent des questions matérielles et financières liées au passage de l'ancien au nouveau régime – beaucoup sont rendues caduques par la disparition des intéressés – et précisent les règles de police²². Il n'y est question explicitement ni de laïcité, ni de neutralité, ni même de séparation, sinon dans le titre, où le mot, consacré par des décennies de combat républicain, est maintenu le 6 décembre 1905 par la majorité du Sénat contre la droite qui souhaitait parler de «nouveaux rapports». Les cultes restent pourtant bien l'objet immédiat du texte, selon la terminologie validée par le concordat de 1801 et la pratique administrative du XIX^e siècle pour désigner les actes liturgiques et les conditions de leur réalisation²³.

En énonçant d'emblée les principes et en le faisant dans l'ordre retenu, le législateur renouvelle et introduit des affirmations juridiques fortes. L'article premier²⁴ renvoie d'abord à l'héritage de 1789 en assurant une liberté individuelle, la liberté de conscience, comme un droit naturel que l'État ne saurait octroyer, mais qu'il reconnaît et protège. Il garantit aussi une liberté nouvelle, collective, la liberté de culte, ignorée en 1789 et dont l'articulation avec la précédente a fait débat au long du siècle concordataire: l'une existe-t-elle sans l'autre? La loi de 1905 s'inscrit dans le domaine des libertés publiques en supprimant le délit d'exercice non autorisé d'un culte non reconnu, inégalement réprimé selon les moments. La liberté de culte, subordonnée au départ à la constitution des associations culturelles chargées de la déclaration d'exercice public du culte, est finalement accordée sans condition par les lois de janvier et mars 1907, en réponse à la résistance catholique²⁵. Une seule réserve demeure, mais elle est d'importance, celle qui vise «l'intérêt de l'ordre public»: l'État n'ignore pas les cultes, appréhendés dans leurs conséquences civiles, dès lors qu'ils constituent une menace pour les individus ou la société.

²² Titre premier – Principes (art. 1-2); titre II – Attribution des biens – Pensions (art. 3-11); titre III – Des édifices des cultes (art. 12-17); titre IV – Des associations pour l'exercice des cultes (art. 18-24); titre V – Police des cultes (art. 25-36); titre VI – Dispositions générales (art. 37-44).

²³ Cf. Émile Poulat – *Notre laïcité publique*. Paris: Berg international éditeurs, 2003; Alain Boyer – *1905: la séparation des Églises et de l'État: De la guerre au dialogue*. Paris: Cana, 2004.

²⁴ «Article 1^{er} – La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public».

²⁵ La première dispose que «indépendamment des associations soumises aux dispositions du titre IV de la loi du 9 décembre 1905, l'exercice public d'un culte peut être assuré tant au moyen d'associations régies par la loi du 1^{er} juillet 1901 [...] que par voie de réunions tenues sur initiatives individuelles en vertu de la loi du 30 juin 1881 et selon les prescriptions de l'article 25 de la loi du 9 décembre 1905» (art. 4). La seconde abroge ces dernières réserves, mettant fin au «délict de messe» (art. 1): «Les réunions publiques, quel qu'en soit l'objet, pourront être tenues sans déclaration préalable».

Cette précision permet de mieux apprécier la signification de l'article 2²⁶ qui met fin au service public des cultes créé par le concordat, abolit les établissements chargés de le faire fonctionner et supprime leur budget que les catholiques considéraient comme un élément de la dette nationale²⁷. La première phrase inverse la logique concordataire de 1801: «Le gouvernement de la République reconnaît...»; «La République ne reconnaît...». Elle se réfère implicitement au décret du 18 septembre 1794 qui avait instauré une “séparation”, confirmée par le décret du 21 février 1795 sur la liberté des cultes²⁸. Une reconnaissance partielle est toutefois maintenue par la disposition sur le financement public des aumôneries dans les lieux fermés destinée à garantir la mise en œuvre de la liberté de culte conformément à l'article premier. Introduite au cours du débat parlementaire à l'initiative d'élus modérés, cette exception a toutefois moins d'importance sur le moment que le basculement de la religion dans le droit commun et la sphère privée.

Les “cultes” (et non les Églises, privées de personnalité morale et de capacité juridique) sont en effet invités à s'organiser dans le cadre du droit associatif, accordé largement en 1901, tout en créant un type particulier d'associations, les cultuelles, en raison de leur finalité et de leurs règles de gestion. Cette situation dérogatoire est justifiée par le privilège qui leur est accordé de recueillir les biens des établissements publics dissous et de gérer les édifices appropriés par l'État sous la Révolution: la majorité, attachée au droit de propriété, exclut l'abandon des lieux de culte nationalisés, seule voie vers une séparation intégrale, tout autant que la confiscation totale des biens. Ce projet, capital pour l'application de la loi, provoque la méfiance de bien des catholiques, qui redoutent la subversion de l'ordre hiérarchique, garanti par l'écclésiologie tridentine, avec l'introduction des laïcs dans la gestion de l'Église et, par eux, de la règle démocratique, ferment de dissolution du catholicisme aux yeux de plusieurs élus de la majorité. Conscients de l'enjeu, Briand, Jaurès et Pressensé parviennent à convaincre une partie de la gauche, soutenue par des modérés, de modifier l'article 4 consacré aux cultuelles. Ils y introduisent une reconnaissance implicite de l'ordre canonique comme droit propre de l'Église catholique en ajoutant une incise sur les «règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent

²⁶ «Article 2 – La République ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1^{er} janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3».

²⁷ Cf. *Le Budget des cultes*. Ed. Jean-Michel Leniaud. Paris: École des chartes, 2007. Les catholiques se réfèrent à la constitution de 1791 qui avait inscrit le traitement des ministres du culte dans la dette nationale. Les républicains rétorquent que la constitution de 1794 a aboli celle de 1791 et que rien n'interdit de supprimer la rémunération attachée à un service créé en 1801.

²⁸ Les historiens s'interrogent sur la réalité de cette première “séparation” dans la mesure où le culte “libre” doit rester privé et ne peut être exercé que par des prêtres ayant prêté le serment “Liberté – Égalité” du 14 août 1792. Voir Jean-René Suratteau – Le Directoire avait-il une politique religieuse?. *Annales historiques de la Révolution française*. 283 (1990) 79-92.

d'assurer l'exercice» qui vient peut-être de la législation écossaise²⁹. «[Les] Églises ont des constitutions que nous ne pouvons pas ignorer; c'est un état de fait qui s'impose; et notre premier devoir [...] consiste à ne rien faire qui soit une atteinte à la libre constitution de ces Églises», explique Briand à Buisson qui s'étonne de voir la République se soucier des affaires internes du catholicisme et respecter de fait une structure monarchique opposée aux idéaux de la démocratie nationale³⁰.

Cette garantie ne suffit pourtant pas à désarmer les inquiétudes, d'autant que Briand doit concéder à l'extrême gauche un article 8 qui semble contredire l'article 4 en jouant sur la création de cultuelles rivales et en confiant l'arbitrage des conflits au Conseil d'État dont le passé proche a montré parfois l'attitude partisane³¹. Mais la résistance imposée par Rome entraîne des modifications majeures, introduites par les lois citées de 1907 et 1908 qui rendent possible le culte catholique sans les cultuelles et lui accordent même des avantages dont ne bénéficient pas ceux qui ont accepté la loi dans son intégralité, même s'il faut tenir compte aussi des conséquences de la confiscation des biens meubles et immeubles non revendiqués par des cultuelles inexistantes³². Les cathédrales et les églises paroissiales sont en effet mises gratuitement à la disposition des fidèles et des ministres du culte sans contrat d'entrée en jouissance – le pouvoir renonce à l'imposer – et le propriétaire (État, département, commune) doit assurer les grosses réparations attribuées d'abord à l'affectataire. Dans le même temps, la jurisprudence se révèle favorable à la hiérarchie catholique, notamment pour les cultuelles schismatiques, au total peu nombreuses³³, et la police des cultes, que le titre V avait allégée par rapport aux premiers projets, est appliquée avec mesure.

Il n'en reste pas moins vrai que l'évaluation de la loi du 9 décembre 1905, immédiatement révisée, divise les contemporains et que Briand est relativement isolé lorsqu'il la définit comme une «loi de liberté», par une formule qui s'imposera au centre de la commémoration de 2005. Elle continue à faire l'objet d'appréciations nuancées des historiens, même si beaucoup mettent l'accent sur sa dimension de «transaction», soulignée dès 1906 par le libéral catholique Anatole Leroy-Beaulieu qui stigmatise les «doctrines de haine» et rêve d'une réconciliation des «deux

²⁹ «Article 4 – Dans le délai d'un an à partir de la promulgation de la présente loi, les biens mobiliers et immobiliers des menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et obligations qui les grèvent et avec leur affectation spéciale, transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice, se seront légalement formées, suivant les prescriptions de l'article 19, pour l'exercice de ce culte dans les anciennes circonscriptions desdits établissements».

³⁰ Cf. Jean Baubérot – *Laïcité 1905-2005: entre passion et raison*. Paris: Seuil, 2004, p. 98-99.

³¹ «Article 8 – [...] Dans le cas où les biens attribués en vertu de l'article 4 et du paragraphe 1^{er} du présent article seront, soit dès l'origine, soit dans la suite, réclamés par plusieurs associations formées pour l'exercice du même culte, l'attribution qui en aura été faite par les représentants de l'établissement ou par décret pourra être contestée devant le Conseil d'État statuant au contentieux, lequel prononcera en tenant compte de toutes les circonstances de fait [...]».

³² Elle est décidée par la loi du 2 janvier 1907 en application de la loi du 9 décembre 1905, ce qui explique sa condamnation sans délai par le Saint-Siège, alors qu'elle apporte par ailleurs des éléments positifs pour le culte catholique.

³³ Cf. Jean-Pierre Chantoin – Les cultuelles: des catholiques contre Rome?. In *La Séparation de 1905: Les hommes et les lieux*, p. 109-123.

France»³⁴. Christophe Bellon parle de «compromis laïque»³⁵. Jean Baubérot évoque un «pacte laïque» en récusant la notion de «compromis» qui pourrait faire oublier la présence d'un vainqueur, l'État, maître du processus, et d'un vaincu, l'Église catholique, cible privilégiée de l'anticléricalisme. Pacte dans la mesure où la loi sauvegarde l'unité du camp laïque divisé dans ses stratégies et ses objectifs. Pacte dans la mesure où elle respecte les Églises pour permettre leur entrée dans le cadre dessiné par la laïcité républicaine. Il n'empêche que le concept entretient l'ambiguïté en suggérant l'idée de partenariat noué en un moment précis et en occultant la part de contrainte reconnue par Briand lui-même³⁶, alors que la loi – modifiée par suite de la résistance catholique – s'est révélée à l'usage surtout comme un facteur de règlement des conflits³⁷.

On ne peut oublier en effet l'atmosphère d'affrontement qui a présidé à l'élaboration du texte, les visées anticléricales et, chez certains, antichrétiennes, les arrière-pensées, même pour Jaurès qui voit dans la démarche séparatiste une occasion d'imposer à l'Église catholique la science et la démocratie, facteurs de déstabilisation interne. L'extrême gauche regrette sans doute que la majorité ait renoncé à faire de la loi «une arme de combat contre les religions», comme Allard le souhaitait, et le Grand Orient de France exige dès 1906 sa révision «dans un sens plus nettement laïque». Aucun élu de la majorité ne refuse pourtant de la voter, au moins comme une première étape, et son coût – symbolique autant que matériel – est élevé pour les catholiques. Mais si la dynamique de rupture est bien présente au cœur de la démarche, elle est infléchie par des concessions susceptibles de convaincre les intéressés d'accepter leur sort. Un coup d'arrêt est donné aux dérives autoritaires de l'État partisan à l'œuvre dans la lutte du combisme contre les congrégations, comme en témoigne le refus d'interdire les processions, de sanctionner le port de la soutane dans l'espace public ou de modifier le calendrier. La loi du 9 décembre 1905 est habitée par des potentialités de paix civile auxquelles les décisions politiques de 1906 et 1907 donnent une chance, en conformité avec les principes de liberté posés dans ses deux premiers articles, mais au prix de la révision immédiate de ses dispositifs techniques. Une évolution commence, soutenue par la jurisprudence, vers l'acceptation par les catholiques eux-mêmes du nouveau régime des cultes dont l'accord de 1923-1924 sur les associations diocésaines constitue une étape décisive après l'épreuve de la guerre et la trêve de l'Union sacrée³⁸.

³⁴ Patrick Cabanel – Antisémisme et anticléricalisme selon Anatole Leroy-Beaulieu: un essai d'approche structuraliste de l'extrémisme politique (1893-1902). *Jean Jaurès: Cahiers trimestriels*. 142 (1996) 55-75.

³⁵ Christophe Bellon – Aristide Briand et la séparation des Églises et de l'État, *passim*.

³⁶ Il déclare fin décembre 1906, à l'approche de la première révision de la loi: «Quoi que fasse l'Église catholique, quels que soient ses arrière-pensées et ses désirs secrets, il lui sera impossible de sortir de la loi; elle sera dans la légalité malgré elle».

³⁷ Cf. Jean Baubérot – *Vers un nouveau pacte laïque?*. Paris: Seuil, 1990; Jean Baubérot – *Laïcité 1905-2005*, *passim*; Jean Baubérot – *La Séparation et son contexte sociohistorique*. In *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité*. Dir. Jean Baubérot; Michel Wieviorka. Paris: Éditions de l'Aube, 2005, p. 61-74; Jean Baubérot; Micheline Millot – *Laïcités sans frontières*, Paris: Seuil, 2011.

³⁸ Cf. Émile Poulat – *Les Diocésaines: République française, Église catholique: loi de 1905 et associations cultuelles, le dossier d'un litige et sa solution (1903-2003)*. Paris: La Documentation française, 2007.

La relecture du processus historique qui a conduit au vote de la loi du 9 décembre 1905 et l'analyse de son contenu permettent de mieux situer un texte caduque en nombre de ses dispositions et maintes fois remanié, mais qui apparaît doté d'une aura religieuse dans la mesure où il s'accorde avec une représentation mythique de la laïcité³⁹. Il n'est pourtant, à l'heure actuelle, qu'une loi parmi d'autres dont aucun article ne s'est vu reconnaître une valeur constitutionnelle, alors que la laïcité a été constitutionnalisée en 1946, sans être pour autant définie positivement⁴⁰. Il n'en proclame pas moins des principes fondamentaux pour la République et la société françaises. Mais la tendance à l'enfermer dans une sacralité qui conduirait à exclure désormais toute modification risque de lui enlever ce qui a fait sa valeur historique, c'est-à-dire sa capacité à offrir un cadre théorique aux solutions souples apportées à des problèmes inédits.

³⁹ Cf. Jean-Pierre Machelon – *La laïcité demain*, p. 34.

⁴⁰ Cf. Claude Langlois – Depuis soixante ans, la République est laïque: Réflexions sur une vocation tardive. *Vingtième siècle. Revue d'histoire*. 87 (2005) 11-20. Le débat amorcé pendant la campagne présidentielle de 2012 à la suite de la proposition du candidat socialiste de constitutionnaliser la loi de 1905 a montré la difficulté du projet, ne serait-ce que parce que le régime des cultes reconnus est toujours en vigueur en Alsace-Moselle et y est protégé constitutionnellement au titre du droit local; le Conseil d'État ne juge d'ailleurs pas ce régime dérogatoire incompatible avec le principe constitutionnel de laïcité.

LES ASPECTS FINANCIERS DE LA LAÏCITÉ FRANÇAISE L'EXEMPLE DES CULTES DE 1906 À 2005

JEAN-PIERRE MOISSET*

«La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte»: telle est la première phrase de l'article 2 de la loi française de séparation des Églises et de l'État adoptée le 9 décembre 1905. À première vue, cette célèbre affirmation du législateur rend superflue toute interrogation sur les aspects financiers de la laïcité française après cette date. Il n'en est rien, pour au moins quatre raisons.

Premièrement, si l'on s'en tient à cet article, l'activité qui ne peut faire l'objet d'une subvention est le culte. Or, depuis la législation napoléonienne, la notion de *culte*, telle qu'elle est comprise par l'État français à partir du modèle catholique, désigne la «vie paroissiale dans le cadre diocésain»¹. Autrement dit, le culte comprend le travail du prêtre dans sa paroisse (célébrer la messe, catéchiser, visiter les malades, enterrer les morts, etc.) ainsi que la structure ecclésiastique qui rend possible ce travail (séminaires de formation, presbytères pour le logement, administration diocésaine, caisses de secours pour les prêtres âgés). Sont étrangers au culte les congrégations, l'enseignement, les mouvements d'éducation populaire, les activités charitables, l'édition, la presse, les missions étrangères. Subventionner sur des fonds publics un établissement scolaire confessionnel, ou une association abritant les activités d'une troupe scout, n'est donc pas prohibé par la loi de 1905.

Deuxièmement, la première phrase de l'article 2 de la loi de 1905 est loin de résumer l'ensemble des dispositions de la loi ayant des incidences financières. Dès la troisième phrase de cet article, la portée de l'affirmation initiale est déjà nuancée:

«pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumôneries et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons»².

Cette disposition est adoptée pour garantir concrètement le libre exercice des cultes affirmé dans l'article 1. Remarquons qu'elle introduit une dose de reconnaissance dans la Séparation. Autrement dit, dès l'origine la souplesse et l'adaptabilité

* Doutor em História Contemporânea. Especialista em História Organizacional da Igreja Católica francesa durante a época contemporânea. Leciona na Universidade Michel de Montaigne - Bordeaux 3.

¹ *Scruter la loi de 1905: La République française et la religion*. Org. Émile Poulat; Maurice Gelbard. Paris: Fayard, 2010, p. 275-289.

² *Scruter la loi de 1905*, fac-similé de la loi, chapitre 2, non paginé.

sont incluses dans la loi pour garantir le principe du libre exercice des cultes. Cette inclusion entrouvre une porte susceptible d'être ouverte plus largement par la suite³. En outre, d'autres articles ouvrent la voie à de sérieuses économies pour les cultes. Les articles 12 et 13 laissent gratuitement à la disposition des futures associations culturelles les édifices servant à l'exercice public du culte qui appartiennent à l'État, aux départements ou aux communes. Ce choix n'avait rien de nécessaire: le législateur aurait pu opter pour la location ou la vente. En outre, l'article 16 annonce un classement complémentaire des édifices culturels présentant une valeur artistique ou historique, lequel rend possible des financements publics pour la sauvegarde de ces bâtiments.

Troisièmement, il existe des moyens indirects de faciliter les conditions matérielles d'exercice du culte sans passer par une subvention. L'un de ces moyens est la fiscalité. Le législateur peut accorder ou refuser un régime dérogatoire au droit commun fiscal aux différentes personnes morales ayant une activité culturelle, ou religieuse sans être spécifiquement culturelle. Sans donner directement de l'argent, il peut en faire économiser, ou en faire dépenser plus.

Quatrièmement, la laïcité française n'est pas gouvernée par la seule loi de 1905, et celle-ci ne s'applique pas sur certains territoires de la République situés outre-mer ou dans le nord-est (Bas-Rhin, Haut-Rhin, Moselle). En fait, la laïcité française résulte d'un ensemble complexe de règles légales et jurisprudentielles s'étalant sur une longue période. Certes, la loi de 1905 y occupe une place éminente, à tel point qu'elle a fait l'objet de commémorations nombreuses pour son centenaire en 2005. Cela étant, elle coexiste avec d'autres textes législatifs et avec des décisions des tribunaux judiciaires et administratifs.

Comme on le voit, l'étude des aspects financiers de la laïcité française est plus complexe qu'il n'y paraît. Le parti retenu ici consiste à se focaliser sur l'activité culturelle, laquelle est fortement révélatrice des dispositions de l'État⁴. Devant l'ampleur du sujet, il ne peut être question ici que de s'en tenir au sens général de l'évolution, et à quelques cas exemplaires. Trois moments de cette histoire seront successivement envisagés: tout d'abord la normalisation libérale (1906-1940), puis l'appui financier du régime de Vichy à l'Église catholique (1940-1944), et enfin la bienveillance croissante de la République envers les cultes (1944-2005).

1. Une normalisation libérale (1906-1940)

La loi du 9 décembre 1905 est perçue comme persécutrice par une grande partie du clergé. Pourtant, ce texte est d'inspiration libérale dans l'esprit de son prin-

³ Cf. Patrick Cabanel – *Entre religions et laïcité: La voie française, XIX^e-XXI^e siècles*. Toulouse: Privat, 2007, p. 199-218.

⁴ Trois articles fournissent une approche essentiellement juridique et technique de la question: Michel Audibert – Le régime et le fonctionnement des associations culturelles: Évolution du sujet depuis un quart de siècle. *L'Année canonique*, t. XIII, (1969), p. 1-53; Éric-Rémi Chablis – Une séparation bien tempérée. *Études*. 372:5 (mai 1990), p. 685 (“Éric-Rémi Chablis” est une anagramme et le pseudonyme de “Michel Brisacier”, fonctionnaire du bureau central des cultes au ministère de l'Intérieur); Brigitte Basdevant-Gaudemet – À propos des associations culturelles: Étapes d'une législation. *L'Année canonique*. XXXIII (1990) 101-124.

cipal artisan, le socialiste Aristide Briand, rapporteur de la commission relative à la séparation des Églises et de l'État. C'est ce qu'illustrent l'article 2 de la loi autorisant le financement public des dépenses d'aumôneries, et l'article 11 prévoyant le versement de pensions ou d'allocations à l'ancien clergé concordataire. La suite des événements confirme cette tendance.

1.1. Pratiques et aménagements des “lois intangibles” (1906-1914)

N'hésitant à prendre sa majorité à rebrousse-poil lors des débats à la Chambre, Aristide Briand veut que la loi soit acceptable par tous. Or, si les protestants et les juifs l'acceptent, l'Église catholique, quant à elle, la refuse. Non seulement Pie X s'oppose à la loi de 1905, mais encore il refuse la mise en place des associations cultuelles⁵. Du coup, le transfert des biens des anciens établissements publics des cultes vers les associations cultuelles appelées à leur succéder ne peut se faire. Le législateur doit donc compléter la loi de 1905 pour trouver une destination à ces biens et pour permettre la continuation de l'exercice du culte. Deux lois sont adoptées en ce sens.

La première est la loi du 2 janvier 1907: elle prévoit l'attribution des biens non réclamés par des associations cultuelles aux établissements communaux d'assistance ou de bienfaisance, mais elle laisse gratuitement les édifices cultuels à la disposition des fidèles et du clergé pour la pratique de leur religion. La seconde loi est celle du 13 avril 1908 qui règle la question de la propriété des édifices cultuels en l'attribuant aux communes, aux départements ou à l'État; ceux-ci peuvent engager les dépenses nécessaires pour l'entretien et la conservation des édifices cultuels dont la propriété leur est reconnue. Primitivement, les associations cultuelles devaient s'en charger; comme les catholiques n'en ont pas constitué, la charge de l'entretien est transférée aux nouveaux propriétaires, à savoir l'État, les départements, les communes. Ainsi, paradoxalement, une prime est donnée au culte catholique par rapport aux autres cultes, qui, eux, ont joué le jeu de la loi de 1905 en constituant les associations cultuelles⁶. En fin de compte, si un vaste patrimoine est dévolu en quelques années aux départements et aux communes, le gouvernement a tout de même ajusté la législation dans le sens du libéralisme puisque les catholiques se trouvent quasiment déchargés des dépenses relatives à l'usage de la multitude d'églises où le clergé peut continuer à célébrer la messe.

Par ailleurs, en vertu de l'article 16 de la loi de 1905, le classement complémentaire des édifices cultuels présentant une valeur artistique ou historique connaît une accélération. Le nombre moyen d'édifices classés passe de 24 par an entre 1900 et 1905, à 232 par an entre 1906 et 1913. Au total, autant d'édifices sont classés en huit ans que pendant les soixante-dix-huit années précédentes, et ce sont essentiellement des églises⁷. Or, le classement ouvre droit aux financements publics pour la sauvegarde des bâtiments. Le fait que l'État prenne d'emblée des dispositions favo-

⁵ Cf. *Vehementer nos*, 11 février 1906; *Gravissimo officii*, 10 août 1906.

⁶ Cf. Alain Boyer – *Le droit des religions en France*. Paris: PUF, 1993, p. 128.

⁷ Cf. Patrick Cabanel – *Entre religions et laïcité*, p. 204-205.

rables à la protection du patrimoine culturel qu'il met à la disposition des fidèles constitue une facilité supplémentaire.

Autre avantage: l'exonération de l'impôt foncier et de l'impôt des portes et fenêtres. Perçues chaque année sur les propriétés (bâties comme non bâties) et sur les ouvertures, ces deux taxes épargnent les édifices publics. Par exemple, l'article 24 de la loi de séparation des Églises et de l'État soustrait à ces deux impôts directs les édifices culturels qui appartiennent au domaine public de l'État, des départements et des communes. Or, l'article 4 de la loi du 19 juillet 1909 modifiant la loi de 1905 (en son article 24) exonère de l'impôt foncier et de l'impôt des portes et fenêtres les édifices affectés à l'exercice du culte qui appartiennent à une association culturelle, au même titre que ceux appartenant au domaine public⁸.

Comme on le voit, dès les années qui suivent immédiatement la loi du 9 décembre 1905, le pouvoir politique français joue la carte de l'interprétation libérale des dispositions séparatrices qu'il a adoptées. La Première Guerre mondiale, par la mobilisation de toutes les familles de pensée au service de la même cause patriotique, renforce cette tendance. Dès le mois d'août 1914, le gouvernement décide de suspendre la dévolution des biens des anciens établissements publics du culte aux établissements communaux de bienfaisance et d'assistance. Le reliquat, s'élevant à environ 22 millions de francs, est gelé.

1.2. Les dispositifs légaux d'aide à la construction de lieux de culte (1919-1939)

En 1921, le rétablissement des relations diplomatiques de la République française avec le Saint-Siège est le signe qu'une nouvelle ère commence. Cela se traduit par l'autorisation que donne le pape à la formation d'associations diocésaines, en 1924. Or, une fois constituées, ces associations sont autorisées par l'article 112 de la loi de finances du 26 avril 1926 à recevoir certains biens (à l'exception de ceux qui étaient placés sous séquestre) sans aucune perception au bénéfice du Trésor⁹. Plus significatif encore est l'introduction de dispositifs légaux d'aide à la construction de nouveaux édifices culturels. Cela concerne une mosquée et plusieurs églises situées à Paris ou autour de Paris.

Si la République soutient la construction d'une mosquée, c'est pour exprimer sa gratitude envers les musulmans de l'Empire français ayant combattu l'Allemagne aux côtés des soldats de la métropole pendant la Première Guerre mondiale. Il ne s'agit pas d'initier une politique d'équipement culturel en faveur de l'islam, mais d'accomplir un geste symbolique qui marque les esprits. Aussi, par la loi du 19 août 1920, une subvention de 500 000 francs inscrite en dépense exceptionnelle au budget des Affaires étrangères est allouée à la Société des habous des Lieux saints de l'islam en vue de la construction d'une mosquée, officiellement dénommée "Institut musulman". L'année suivante, le conseil municipal de Paris vote à son tour une

⁸ Cf. *Scruter la loi de 1905*, p. 97.

⁹ Cf. Brigitte Basdevant-Gaudemet – À propos des associations culturelles, p. 106. Le texte de la loi se trouve dans: *Scruter la loi de 1905*, p. 98-99.

subvention de 1 795 000 francs. Comment de telles décisions sont-elles possibles alors que la loi de 1905 interdit de toute subvention publique d'un culte? Par deux moyens: d'une part, le recours à la loi du 2 janvier 1907 dont l'article 4 autorise une simple association constituée selon la loi de 1901 à assurer l'exercice d'un culte; d'autre part, la conception d'un projet mixte alliant culturel et non culturel, ce qui permet de fléchir la subvention vers des activités autres que le culte. C'est pourquoi la Société des habous des Lieux saints de l'islam, de droit coranique, est constituée en association régie par la loi de du 1^{er} juillet 1901, et son but statutaire défini comme culturel, philanthropique, social et culturel. Ainsi, l'attribution d'une subvention publique destinée à la construction des parties attenantes aux salles de prière proprement dites est possible. Le financement complémentaire est assuré par des dons privés et par l'Algérie, la Tunisie et le Maroc. Avec cet argent d'origine à la fois publique et privée, un vaste édifice de style hispano-mauresque peut être élevé dans la capitale de la France. En 1926, il est inauguré en grandes pompes par le président de la République, Gaston Doumergue, et par le chef du gouvernement, Édouard Herriot¹⁰. Certes, il ne s'agit que d'une réalisation circonstancielle et symbolique, mais elle montre que la III^e République est capable d'utiliser sa législation laïque avec souplesse.

À cette date, une autre question liée aux lieux de culte se pose à l'archevêché de Paris: comment doter la banlieue qui entoure la capitale des églises dont elle a besoin? Entre 1925 et 1930, 52 églises ou chapelles sont édifiées dans la banlieue de la capitale sous l'impulsion du jésuite Pierre Lhande¹¹. En fait, nombre de ces lieux de culte ne sont que de modestes édifices provisoires. Pour bâtir en dur à une grande échelle, il faut davantage d'argent et, si possible, des facilités immobilières. Sur ce point, des contacts sont pris par l'archevêché de Paris avec les pouvoirs publics. L'époque s'y prête étant donné que l'idée selon laquelle il est préférable d'organiser le développement urbain plutôt que de le subir commence à germer. De 1928 à 1931, les tractations se déroulent avec la préfecture de la Seine et avec l'Office public des Habitations à bon marché de la Seine. Les sollicitations de l'archevêché de Paris aboutissent à la mise en place d'un second mécanisme légal d'aide à la construction: la location de terrains municipaux par bail emphytéotique de 99 ans afin d'y édifier une église, moyennant le paiement d'une annuité symbolique de 1 franc. En 1932, le gouvernement donne son accord pour la signature de ce type de convention. Les Chantiers du cardinal (Verdier), récemment établis, utilisent largement le nouveau dispositif. Avec l'emprunt de 20 millions de francs émis 11 avril 1932 et aussitôt cou-

¹⁰ Cf. *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français: Textes, pratique administrative, jurisprudence*. Org. Janine Dufaux. Paris: Le Cerf, 2005, p. 1081. Émile Poulat – *Notre laïcité publique: "La France est une République laïque"*. Paris: Berg international, 2003, p. 184-185.

¹¹ Cf. Jeanne Moret – *Le Père Lhande, pionnier du Christ dans la banlieue et à la radio*. Paris: Beauchesne, 1964, p. 112.

vert, la réalisation du programme de construction d'une centaine d'églises annoncé par le cardinal Verdier peut commencer¹².

1.3. L'aide de l'État au financement du congrès eucharistique international de Nice (1939-1940)

Le financement du 35^e congrès eucharistique international de Nice en 1940 illustre d'une autre manière la souplesse de l'État dans l'application de la règle du jeu laïque.

Mgr Rémond, évêque de Nice, avait choisi un thème d'actualité pour le congrès qui devait se tenir dans son diocèse: «l'Eucharistie, principe d'unité des hommes, des races, des peuples et des classes». À l'heure de la montée des périls en Europe, pareil thème n'était pas sans intérêt. Il lui restait à se procurer l'argent nécessaire à l'accueil de la foule considérable attendue pour cette manifestation qu'il voulait grandiose. Afin de couvrir les principaux frais d'organisation du congrès, l'évêque de Nice souhaitait lancer un emprunt spécial, avantageux. La formule souhaitée était l'émission privée de bons au porteur, non productifs d'intérêts mais participant à des tirages de lots. Acheter un bon permettrait de participer à un tirage de loterie avec à la clef, pour les possesseurs des bons gagnants, une somme d'argent supérieure à celle déboursée, voire quelques gros lots. De quoi faire souscrire en masse. La mise en place d'un tel emprunt nécessitait l'accord du gouvernement, afin de ne pas tomber sous le coup de la loi encadrant très étroitement les loteries. Celui-ci accepte. Un projet de loi visant à donner l'autorisation sollicitée et assortissant l'émission d'avantages fiscaux est déposé. À la Chambre comme au Sénat, le projet de loi est voté à l'unanimité en raison de «l'exceptionnel intérêt pour le pays» de ce congrès eucharistique, selon la formule du rapporteur du projet gouvernemental au Sénat. La loi est libellée ainsi:

Loi du 14 avril 1939 tendant à autoriser une émission privée de bons pour les dépenses du congrès eucharistique international de Nice.

Art. 1^{er} – Est autorisée une émission privée de bons, dont le produit sera consacré aux dépenses du congrès eucharistique international qui doit avoir lieu en septembre 1940 à Nice.

Ces bons, non productifs d'intérêts et non remboursables, participeront à des tirages de lots. Leur montant total ne pourra excéder 160 millions de francs en nominal. [...]

Art. 2 – Les bons et les lots seront dispensés de tout impôt.

Les reçus, quittances et décharges délivrés à l'occasion de cette émission, ainsi que les affiches ayant exclusivement pour objet de faire appel aux souscripteurs, seront dispensés du timbre. Les diverses conventions de cette émission ne seront assujetties qu'à un droit fixe d'enregistrement de 35 fr.¹³.

¹² Cf. Michel Brisacier – L'implantation des lieux de culte dans le diocèse de Paris (1871-1980). *Cahiers de l'IHTP*. 12 (octobre 1989) 73-89. G. Jacquemet – Chantiers du cardinal. In *Catholicisme: Hier, aujourd'hui, demain*, t. II. Dir. Gabriel Jacquemet, 1949, col. 923. Miriam Simon, La construction de lieux de culte sur les anciens bastions de Paris dans l'entre-deux-guerres. *Revue d'Histoire de l'Église de France*. 90:225 (juillet-décembre 2004) 453-479. Émile Poulat – *Notre laïcité publique*, p. 185-187.

¹³ Cit. in *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, p. 471.

Certes, la loi du 14 avril 1939 n'accorde aucune subvention publique. Néanmoins, le gouvernement d'Édouard Daladier et le Parlement acceptent le principe d'une aide indirecte de l'État pour les dépenses d'un grand rassemblement religieux. Encore une fois, c'est une manière bienveillante de comprendre la garantie de l'exercice de la liberté de culte ainsi que le respect de la liberté de réunion.

Malheureusement pour Mgr Rémond, son congrès prévu pour la semaine du 3 au 9 septembre 1940 est réduit à néant par la guerre et l'Occupation¹⁴. Cependant, la période qui commence alors voit d'autres perspectives s'ouvrir pour l'Église à laquelle il appartient.

2. L'appui financier du régime de Vichy à l'Église catholique (1940-1944)

La réputation cléricale du régime de Vichy n'est plus à faire. Tandis que les citoyens juifs subissent des discriminations dès 1940, la connivence entre l'État français et l'épiscopat trouve à s'exprimer de multiples manières, symboliques mais aussi pécuniaires. Des dispositions favorables aux intérêts matériels de l'Église catholique voient le jour, que ce soit en faveur des écoles privées, des congrégations religieuses, ou du culte lui-même. Le principal artisan en est André Lavagne. Cet homme de l'ombre, maître des requêtes au Conseil d'État, entre dans le cabinet civil du maréchal Pétain en 1941 et y demeure jusqu'en 1943¹⁵.

2.1. Une législation favorable aux associations culturelles

Sur le terrain strictement culturel, une loi du 13 janvier 1941 étend aux édifices acquis ou édifiés par les associations culturelles depuis 1905 l'exonération de la taxe foncière sur les propriétés bâties. Un mois après ce premier coup de pouce en faveur des associations culturelles (diocésaines pour les catholiques), la loi du 10 février 1941 attribue à l'association diocésaine de Tarbes et Lourdes les biens à destination culturelle et pieuse du Domaine de la Grotte que détenaient la ville et le bureau de bienfaisance de Lourdes. Ces biens qui appartenaient à la mense épiscopale au moment de la Séparation avaient été confiés par décret en 1910 à la ville de Lourdes et au bureau de bienfaisance: ils redeviennent des biens d'Église¹⁶. Puis, une loi du 15 février 1941 dispose que tous les biens ayant appartenu aux anciens établissements publics du culte et n'ayant fait l'objet d'aucun décret d'attribution doivent être attribués par décret aux associations culturelles. La mesure avait déjà été votée par la Chambre des députés en 1929, mais pas par le Sénat¹⁷; elle montre que tout n'est pas discontinuité dans la législation de Vichy.

¹⁴ Cf. *Histoire des diocèses de France*, t. 17: *Nice et Monaco*. Dir. François Hildesheimer. Paris: Beauchesne, 1984, p. 314-316. Jean-Marie Mayeur – *La Question laïque, XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Fayard, 1997, p. 145-146.

¹⁵ Cf. Michèle Cointet – *L'Église sous Vichy, 1940-1945*. Paris: Perrin, 1998; Jérôme Cotillon – Un homme d'influence à Vichy: Henry du Moulin de Labarthète. *Revue historique*. 622 (avril-juin 2002) p. 353-385; *Dictionnaire biographique des membres du Conseil d'État, 1799-2002*. Dir. Roland Drago. Paris: Fayard, 2004, p. 526.

¹⁶ Cf. *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, p. 1069-1070.

¹⁷ Cf. *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, p. 1023-1024. Le dernier décret d'attribution est signé en 1946.

Plus importante est la loi du 25 décembre 1942 modifiant la loi du 9 décembre 1905 (en son article 19) par deux dispositions favorisant les associations culturelles. L'article 1 donne aux associations culturelles le droit de recueillir des libéralités entre vifs ou testamentaires, à condition que ces libéralités soient destinées à l'accomplissement de leur objet ou grevées de charges pieuses ou culturelles. Autrement dit, les associations culturelles peuvent recevoir des dons et des legs. C'est donc la grande personnalité juridique qui est conférée aux associations culturelles, alors que jusqu'à cette date, comme simples associations déclarées, les culturelles ne disposaient que d'une capacité juridique restreinte empêchant de bénéficier de libéralités: seules les associations ayant obtenu la reconnaissance d'utilité publique, telles que les associations d'assistance et de bienfaisance, pouvaient recevoir des dons et des legs. Ainsi que le note Jean-Marie Mayeur, les culturelles retrouvent un droit qui avait appartenu aux fabriques¹⁸. C'est un changement précieux car il élargit les possibilités de financement des associations culturelles. Quant à l'article 2 de la loi du 25 décembre 1942, il est encore plus révélateur car il montre comment un principe peut être diversement appliqué. Le principe en question est celui du non subventionnement public des cultes. Or, l'article 2 de la loi du 25 décembre 1942 dit ceci à propos des associations culturelles:

«elles ne pourront, sous quelque forme que ce soit, recevoir des subventions de l'État, des départements et des communes. Ne sont pas considérées comme subventions les sommes allouées pour réparations aux édifices affectés au culte public, qu'ils soient ou non classés monuments historiques»¹⁹.

Comme on le voit, c'est ici l'État qui dit ce qu'est, ou ce que n'est pas, une subvention. Allouer une somme d'argent à une association culturelle pour qu'elle répare une église construite après 1905, avec l'argent des fidèles, était prohibé pour toutes les collectivités publiques, sauf dans le cas où il s'agissait d'une église classée monument historique: un cas de figure tout à fait exceptionnel que le législateur de 1905 avait pris en considération afin de protéger le patrimoine national. Hormis ce cas, les fidèles avaient payé pour construire, et ils devaient continuer à payer pour réparer. Désormais, l'État, les départements ou les communes ont le droit d'allouer une somme d'argent à une association culturelle pour qu'elle répare l'une de ses églises récentes, même si elle ne présente aucun intérêt historique. C'est introduire une «dérogation au principe de non-subvention»²⁰.

Une ultime mesure favorable aux cultes est adoptée par le régime du maréchal Pétain avec la loi du 15 novembre 1943. Par son article 35, cette loi portant réforme du code de l'Enregistrement fixe le taux des droits de mutations perçus sur les dons et les legs aux associations culturelles ou aux congrégations autorisées.

¹⁸ Cf. Jean-Marie Mayeur – *La séparation des Églises et de l'État*. Paris: Éditions de l'atelier; Éditions ouvrières, 2005, p. 201.

¹⁹ *Scruter la loi de 1905*, p. 105.

²⁰ Louis de Naurois – *La non-confessionnalité de l'État en droit français*. In *Études de droit et d'histoire: Mélanges Mgr H. Wagnon*. Louvain-la-Neuve: Bibliothèque Centrale de l'Université catholique de Louvain, 1976, p. 252.

Or, Vichy accorde le taux le plus bas, lequel était pratiqué pour les établissements publics ou d'utilité publique: soit 12 %²¹.

Aucune de ces différentes lois relatives au culte n'est rapportée à la Libération, alors que le dispositif d'aides départementales aux écoles catholiques est, quant à lui, supprimé en 1945. Si elles ne sont pas formellement validées, ces lois sont maintenues provisoirement dans le droit par l'ordonnance du 9 août 1944 relative au rétablissement de la légalité républicaine, comme tous les actes du gouvernement de Vichy non expressément déclarés nuls²².

2.2. Une aide directe à l'association diocésaine de Paris

Si la sollicitude matérielle du gouvernement de Vichy à l'égard de l'Église catholique se traduit de manière visible par des actes législatifs, elle prend aussi une forme beaucoup plus concrète. Le régime du maréchal Pétain accepte de venir en aide à l'association diocésaine de Paris, laquelle est en proie à une sorte de crise des ciseaux pendant les années 1930: le marasme de l'économie française affecte ses recettes, tandis que ses dépenses ne cessent d'être tirées vers le haut par la croissance de son patrimoine immobilier. Plus les Chantiers du cardinal construisent, plus il faut en assumer les conséquences en termes d'entretien des édifices, de réparations, d'impôts, de frais d'assurances, etc. L'association diocésaine de Paris est en quelque sorte victime de son succès: plus son patrimoine s'étend, plus ses dépenses augmentent car ce patrimoine n'est pas productif de revenus. Aussi se tourne-t-elle vers le nouveau régime pour alléger son fardeau.

La démarche entreprise par la principale association diocésaine aboutit dès 1941. Le régime du maréchal Pétain accepte de participer financièrement à l'achèvement des Chantiers du cardinal moyennant un transfert de propriété de l'association diocésaine à des collectivités publiques (ville de Paris, département de la Seine). Pour l'association diocésaine, c'est une bouffée d'oxygène: le coût d'achèvement de certaines constructions et les frais d'entretien et de réparation futurs sont reportés du fidèle au contribuable. En outre, dans le but affiché d'aider les artistes chômeurs, le Secrétariat Général des Beaux-Arts affecte une somme de 4 millions de francs à la création de peintures murales, tapisseries, sculptures, à placer dans dix-huit églises nouvelles²³. Là encore, ce sont autant de dépenses reportées sur le contribuable alors que la règle édictée en 1905 veut que l'argent public ne soit pas utilisé pour construire ou décorer des lieux de culte. Ce fait accompli conserve ses effets après la chute du régime, tout comme les lois favorables aux associations culturelles.

²¹ Cf. *Scruter la loi de 1905*, p. 106. Lucie-V. Méjean – *La séparation des Églises et de l'État: L'œuvre de Louis Méjean, dernier directeur de l'administration autonome des cultes*. Paris: PUF, 1959, p. 513. *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, p. 801.

²² Cf. P. Chassagnade-Belmin – Associations culturelles diocésaines. In *Catholicisme*, t. I, col. 940-942.

²³ Cf. Archives historiques de l'archevêché de Paris (AHAP), 1C1/6 Association diocésaine de Paris (1940-1967), assemblée générale du 10 juillet 1941, rapport sur la participation de l'État à l'achèvement des "Chantiers du Cardinal".

3. La bienveillance croissante de la République (1944-2005)

Au sortir de l'Occupation, les difficultés financières de l'Église catholique touchent surtout ses établissements scolaires. Comparativement à l'enseignement, le culte est bien mieux loti: les associations diocésaines et les diverses structures juridiques qui gravitent autour (sociétés civiles immobilières, associations selon la loi de 1901, etc.) permettent aux évêques de doter les diocèses et les paroisses des biens nécessaires au bon déroulement de l'activité culturelle.

3.1. La IV^e République

Comme on l'a vu, si la IV^e République revient sur les faveurs concédées par Vichy à l'enseignement catholique, elle accepte les évolutions engagées sur le terrain culturel (ainsi que congréganiste). Cet entre-deux caractérise ce régime dans lequel les catholiques sont davantage visibles que sous la III^e République, par le biais du MRP en particulier, mais dans lequel la culture anticléricale demeure vivace.

Les aspects financiers de la laïcité sont dominés par le problème du financement, très difficile, de l'école catholique. Des procès retentissants sont intentés à des organisateurs de kermesses auxquels il est reproché de ne pas avoir acquitté les taxes afférentes à ce type d'événement. Le mécontentement des partisans de l'école catholique monte jusqu'à l'agitation de la menace de la grève de l'impôt au cours d'un meeting dans l'Ouest, en 1950. L'apaisement intervient en 1951 avec le vote des lois Marie et Barangé qui atténuent la détresse financière de bien des établissements confessionnels, sans pour autant régler le fond du problème. Quant à la négociation conduite par le gouvernement du socialiste Guy Mollet en 1956-1957 avec le Saint-Siège en vue d'un règlement global des questions religieuses et scolaires, elle n'aboutit pas. Cela étant, cette démarche audacieuse entreprise par le chef du gouvernement montre que la volonté de dépasser les anciens différends par le dialogue est en marche dans les rangs d'une partie de la gauche.

S'agissant du culte proprement dit, un coup de pouce est donné par l'article 44 de la loi de finances du 14 avril 1952. Cet article accorde aux associations culturelles (et aux congrégations) une réduction du droit d'enregistrement sur les libéralités qui leur sont faites: fixé à 12 % par le régime de Vichy, puis élevé à 14 % en 1948, le taux du prélèvement fiscal est ramené à 2 %²⁴. Le bienveillant président du Conseil et ministre des Finances était alors Antoine Pinay, et le rapporteur de la commission des finances devant l'Assemblée nationale était Charles Barangé. La mesure reste modeste et ne témoigne pas d'un véritable infléchissement de la laïcité qui gouverne la France.

Quelques années plus tard, un rapprochement entre acteurs religieux et acteurs du développement urbain pose le premier jalon, timide, d'une nouvelle période. À l'origine du rapprochement se trouve le problème de la construction de lieux de culte dans les grands ensembles de logements dont Sarcelles est le sym-

²⁴ Cf. *Journal officiel de la République française (JORF)*, lois et décrets, 15 avril 1952, p. 3930; AHAP, 2B2, circulaire du Secrétariat de l'épiscopat du 12 mai 1952.

bole. La Caisse des dépôts et consignations, de plus en impliquée dans le développement urbain, peut aider les évêchés à construire des locaux paroissiaux au cœur des nouveaux quartiers. C'est ainsi que, pour la première fois, une convention entre la Caisse des Dépôts et l'archevêché de Paris est signée en 1957 en vue d'une collaboration destinée à construire des lieux de culte auprès de nouveaux groupes d'habitations²⁵. Sur le plan financier, la convention prévoit un partage des charges en deux: un apport de l'Association diocésaine de Paris; un emprunt à contracter auprès de la Caisse des dépôts et consignations, à charge pour l'association de procéder au remboursement des annuités. Un pas est donc franchi en 1957: la Caisse des dépôts et consignations, acteur public, s'engage à réserver des terrains et à prêter de l'argent pour construire des églises dans le diocèse de Paris. Et tout se passe dans le cadre des lois existantes, sans que le législateur intervienne.

3.2. L'inflexion de la laïcité sous de Gaulle (1958-1969)

Avec le retour au pouvoir du général de Gaulle en 1958, une nouvelle phase de la laïcité française commence. Le symbole en est la loi Debré du 31 décembre 1959 qui permet le financement public des établissements scolaires privés acceptant de signer un contrat avec l'État. Le fait est bien connu, mais il ne touche pas l'activité culturelle (tout du moins pas directement). Ce qui concerne les cultes est moins connu, mais tout aussi significatif car les associations culturelles enregistrent en quelques années une série d'évolutions concordantes qui servent leurs intérêts pécuniaires. Remarquons que les deux ordres de faits (scolaires, culturels) vont dans le même sens, favorable à l'Église catholique, demanderesse. Remarquons également que la "politique de contacts" menée par le gouvernement avec la hiérarchie catholique en vue du règlement de la question scolaire²⁶ débouche sur l'habitude de se rencontrer, de dialoguer. Ce faisant, le Secrétariat de l'épiscopat peut faire connaître diverses demandes aux ministres concernés. Ajoutons qu'une instance catholique nouvelle, fondée en 1960-1961 à l'initiative du secrétaire de l'épiscopat, Mgr Gouet, joue aussi ce rôle à l'occasion: le Comité national des constructions d'églises (CNCE). C'est d'ailleurs la nécessité de soutenir la construction d'églises dans les nouveaux quartiers de banlieue qui pousse les premiers gouvernements de la V^e République à satisfaire un certain nombre de requêtes catholiques en favorisant les intérêts financiers des associations diocésaines, et donc des associations culturelles en général.

La liste des changements opérés en quelques années est cohérente. Le tableau suivant les récapitule:

²⁵ Cf. AHAP, 2C 1b1, constructions envisagées par la Caisse des dépôts et consignations (1954-1957), convention du 6 mars 1957.

²⁶ Cf. Centre d'histoire de Sciences Politiques, Archives d'histoire contemporaine, fonds M. Debré, 2DE38, note d'Yves Rocca pour le Premier ministre, 5 novembre 1959.

Mesures favorables aux intérêts financiers des cultes de 1958 à 1969

Textes	Avantage financier consenti	Avantage fiscal consenti
Ordonnance du 30 décembre 1958 portant loi de finances pour 1959 (n° 58-1374), art. 49		Réduction du droit de mutation payé par les associations cultuelles sur les acquisitions de biens immeubles à titre onéreux (le taux est abaissé à 1,40 %)
Loi du 28 décembre 1959 portant réforme du contentieux fiscal et divers aménagements fiscaux (n° 59-1472), art. 59.		Exonération des droits de mutation à titre gratuit sur les libéralités consenties aux associations cultuelles
Loi de finances rectificative du 29 juillet 1961 (n° 61-825), art. 11	Autorisation de la garantie publique des emprunts contractés pour financer la construction d'édifices religieux dans les agglomérations en voie de développement	
Avis du Conseil d'État du 15 mai 1962		Déductibilité fiscale des dons affectés à la construction ou à l'entretien d'édifices culturels ouverts au public (limitée à 1 % du chiffre d'affaires ou 0,50 % du revenu imposable pour les particuliers)
Circulaire La Martinière du 7 janvier 1966		Précisions (favorables) relatives au régime fiscal des associations diocésaines, du clergé, des congrégations et de diverses personnes morales utilisant le concours de clercs
Décret n° 68-836 du 24 septembre 1968, art. 1		Exclusion des constructions destinées à l'exercice public du culte du champ d'application de la taxe locale d'équipement

Comme on le voit, chaque année ou presque apporte sa pierre. Par petites touches successives des conditions plus favorables à la construction d'églises sont créées. L'impôt payé par une association culturelle lorsqu'elle achète un terrain est diminué (1958), avant que ne soit supprimé l'impôt à payer lorsqu'un terrain lui est donné ou légué (1959), etc. Naturellement, en vertu du principe d'égalité des cultes devant la loi, l'Église catholique n'a aucunement l'exclusivité de ces faveurs. Néanmoins, c'est pour servir le catholicisme que la V^e République prend l'habitude de pratiquer la laïcité d'une manière plus favorable aux associations culturelles.

3.3. Le pli est pris

La recherche de facilités et d'aides indirectes à la construction d'églises perd une partie de sa pertinence lorsque s'impose brutalement une nouvelle question en 1969-1970: "faut-il encore construire des églises?"²⁷. En outre, certaines prises de positions cléricales et épiscopales du début des années 1970 refroidissent les relations entre l'Église catholique et l'État²⁸. Cela n'empêche tout de même pas l'intégration des membres du clergé et des congrégations dans le système national de protection sociale, conformément au principe d'une généralisation de la Sécurité sociale à toute la population française. L'affiliation devient effective par la loi du 2 janvier 1978. Le mécanisme est favorable à l'Église catholique dans la mesure où la compensation avec le reste de la collectivité nationale joue en faveur d'un clergé vieillissant.

A priori, l'arrivée des socialistes au pouvoir en 1981 n'a rien pour bénéficier aux intérêts du culte catholique, et donc des associations culturelles en général. En fait, le soutien socialiste au développement de la vie associative par des mesures avantageuses fait perdre aux associations culturelles leur avantage comparatif sur le plan fiscal. Le risque d'une fuite des dons se profile, et il est d'autant plus grave que les diocèses font face à une crise financière sans précédent en raison de la diminution accélérée de la pratique religieuse. Aussi, des contacts sont pris avec les pouvoirs publics à partir de 1985 par Mgr Vilnet, président de la Conférence des Évêques de France²⁹. C'est en 1987 que ce travail discret aboutit. Par un amendement à un projet de loi relatif au développement du mécénat, la déduction fiscale prévue par l'article 238 *bis* du Code des impôts est étendue aux dons faits aux associations culturelles³⁰, sans restriction particulière. La condition mise par l'avis du Conseil d'État du 15 mai 1962 disparaît. Désormais, aucune affectation spéciale n'est nécessaire, ce qui signifie que le versement du denier du culte ouvre droit à une réduction de l'impôt à payer. On peut considérer que l'événement «semble marquer [...] l'abandon d'une forme de laïcité fiscale»³¹.

²⁷ Cf. François Russo – Faut-il encore construire des églises?. Études. 331 (octobre 1969) 422-435. Jean Babou-lène, Michel Brion, Jean-Marie-Vianney Delalande – *Faut-il encore construire des églises?*. Paris: Fleurus, 1970.

²⁸ Cf. Gérard Cholvy; Yves-Marie Hilaire – *Histoire religieuse de la France contemporaine*, vol. 3, 1930-1988. Toulouse: Privat, 1988, p. 314-315.

²⁹ Cf. AHAP, 3C2 3, notes avant la loi du 23 juillet 1987, Note "Denier de l'Église" du 23 mars 1987, M. Morice.

³⁰ Cf. *JORF*, lois et décrets, 24 juillet 1987, n° 169, loi n° 87-571 du 23 juillet 1987 sur le développement du mécénat, p. 8255.

³¹ Olivier Schrameck; Xavier Delcros – La fin de la laïcité fiscale. *AJDA: Actualité juridique, droit administratif*, 20 avril 1988, n° 4, p. 267.

La suite de cette histoire confirme le virage pris en 1987. Le taux de défiscalisation des dons est augmenté à plusieurs reprises au cours des années suivantes. En 2005, au moment où la République célèbre le centenaire de la séparation des Églises et de l'État, la loi de cohésion sociale adoptée le 18 janvier porte de 60 % à 66 % du montant du don la réduction de l'impôt sur le revenu accordée aux particuliers, dans la limite de 20 % du revenu imposable: concrètement, lorsqu'un contribuable verse 100 euros à une association culturelle, il en récupère 66 et ne dépense donc que 34 euros.

Au terme de cette analyse, il apparaît que le critère financier appliqué aux relations entre l'État et les cultes confirme qu'en un siècle une manière de plus en plus cordiale de réguler la laïcité a vu le jour. Adoptée dans un climat politique d'affrontement avec l'institution catholique, la loi du 9 décembre 1905 a été mise en pratique dans un esprit libéral, et cet esprit n'a pas été trahi par la suite. Au contraire, c'est une certaine bienveillance qui a prévalu à partir du retour du général de Gaulle au pouvoir. C'est sur ce point que le critère financier est très révélateur car il montre qu'à partir de la fin de l'année 1958 le pouvoir gaulliste agit de manière continue en faveur des intérêts matériels du culte catholique, et par ricochet des autres cultes. Régulièrement, une décision favorable intervient sous la forme d'une loi, d'une loi de finances, d'un décret, ou bien d'un avis du Conseil d'État. Ces décisions convergentes indiquent qu'une nouvelle orientation se dessine. Par la suite, aucun revirement n'intervient, en dépit des changements de majorité politique. Seuls des paliers existent, mais ils sont suivis de nouveaux accès de bienveillance se traduisant par un coup de pouce, comme en 1987.

L'évolution engagée n'est pas superficielle, ou conjoncturelle. Il s'agit au contraire d'une évolution structurelle qui est le signe d'une banalisation du fait religieux dans la société française. Au début du XX^e siècle, le fait religieux était considéré comme une menace pour l'indépendance de l'État républicain en raison des prétentions de l'Église catholique à informer la conduite des affaires publiques. Au fil des décennies, le danger clérical s'éloignant d'une part, les catholiques étant réintégrés dans le jeu républicain d'autre part, la suspicion qui entourait le fait religieux s'est dissipée. Dans ces conditions, après le "chacun chez soi" de la Séparation, il devenait possible de considérer les associations culturelles comme des associations ordinaires, voire comme des associations susceptibles de porter des valeurs et des comportements favorables à l'équilibre social, donc susceptibles d'être soutenues par la collectivité. Ainsi, alors que l'utilité sociale des cultes était niée par le législateur de 1905, chacun étant renvoyé à sa conscience en toute liberté mais sans argent public, l'évolution de la législation a réintroduit par la petite porte une certaine reconnaissance de l'utilité sociale des cultes. La déductibilité fiscale des dons aux associations culturelles accordée en 1987, et majorée à plusieurs reprises, en est le signe le plus manifeste.

L'IMPACT DE LA SÉPARATION DANS LA RÉALITÉ DIOCÉSAINNE FRANÇAISE

MATHILDE GUILBAUD*

Introduction

Cette réflexion s'appuie sur mon travail de thèse. J'ai étudié les effets de la loi de la séparation dans deux diocèses, ceux de Meaux et de Versailles. Situés dans les environs de Paris, ces diocèses sont particulièrement marqués par l'indifférence religieuse. J'ai limité mon étude à la période qui suit immédiatement le vote de la loi, de 1905 à 1914.

La problématique centrale de ma thèse consiste à interroger le contraste entre la dimension mythique de la loi de séparation et la réalité de son application.

Lors du vote de la loi, la valeur symbolique de la séparation était clairement affirmée et perçue par tous les acteurs contemporains. La dramatisation même du terme "séparation" reflète les affrontements idéologiques majeurs qui accompagnent le projet de rupture du Concordat. Présentée comme une rupture radicale, l'idée de séparation suscite les lyrismes antagonistes des anticléricaux et des catholiques.

Pourtant, la loi telle qu'elle est finalement votée est profondément libérale, et sa mise en place ne perturbe que très brièvement les conditions d'exercice du culte qui, sitôt l'établissement d'un nouveau "*modus vivendi*", se poursuit sans véritable rupture avec la période concordataire.

C'est d'abord ce paradoxe que j'ai voulu interroger: comment le discours de guerre civile s'est-il articulé avec des pratiques locales faites de compromis ou de conciliation? Comment passet-on de l'un à l'autre?

Il convient de se pencher d'abord sur les raisons pour lesquelles la loi, véritable rupture, semblait devoir provoquer une crise, avant d'expliquer pourquoi l'application de la loi s'est déroulée paisiblement, ce qui ne saurait masquer les réelles nouveautés introduites par la loi de séparation.

La rupture de la séparation, prélude à une guerre civile ? Le principe même de la séparation, une loi dirigée contre l'Église catholique

La loi de séparation, votée en 1905, s'inscrit dans une logique de rupture très nette. Réclamée par les forces anticléricales, préparée par des projets nettement dirigés contre l'Église catholique, elle effraie les catholiques qui craignent la persé-

* Doutora em História na Université de Lille 3. Membro associado do Institut de Recherches Historiques du Septentrion - UMR 8529 - CNRS - Université de Lille 3.

cution. La hantise d'un renouvellement de la politique religieuse révolutionnaire alimente les craintes les plus extraordinaires parmi les catholiques. Ces fantasmes expliquent, dans une large mesure, le rejet de principe de la séparation par le clergé. En interdisant, au mois d'août 1906, la formation des associations culturelles, qui constituaient un élément central de la loi, le pape Pie X met l'Église de France dans une situation d'insoumission à la loi qui fait craindre de graves troubles, certains prédisent même une guerre civile. L'absence d'associations culturelles entraîne toute une série de conséquences très graves pour l'Église catholique, et l'entrée en application de la loi, au mois de décembre 1906, s'opère dans un contexte très conflictuel.

La théâtralisation des expulsions hors des bâtiments diocésains

Accompagnées par des discours catholiques qui en dramatisent l'enjeu, les expulsions des évêques hors de leurs palais épiscopaux, qui se déroulent dans toute la France entre le 11 et le 20 décembre 1906¹, prennent un caractère spectaculaire. A Paris, 15 000 manifestants escortent le vénérable archevêque, le cardinal Richard, hors de sa résidence officielle. A Meaux, l'évêque Mgr de Briey, âgé de 85 ans, affaibli et malade, s'évanouit dans les bras du sous-préfet venu lui signifier son expulsion, après avoir protesté sur ce ton :

«C'est honteux, Monsieur le SousPréfet. J'en rougis pour la France, pour le gouvernement, pour vous. [...] Chasser de sa demeure, que lui assurait un traité solennel passé avec l'Église, un Évêque, un vieillard de quatrevingts ans, qui depuis trente ans pouvait s'y croire chez lui! Violent, déchirer brutalement un pacte au bas duquel la France avait mis sa signature, qu'elle renie aujourd'hui, c'est honteux! [...] Monsieur le sous-préfet, je reste. [...] Je ne regrette pas mon palais, mais je maintiens mon droit».

Et le rédacteur du journal de l'évêché conclut avec une emphase non dépourvue d'une petite note antirépublicaine et antisémite :

«Et voilà, comment en l'an 1906, un sous-préfet juif au service de la République, chassa de sa demeure un vieillard de quatrevingt ans, un évêque qui porte sa crosse vénérée depuis trente ans, un gentilhomme français, dont les glorieux ancêtres ont versé leur sang pour le Christ et pour la France sur les champs de bataille des Croisades»².

¹ De manière exceptionnelle, quelques évêques choisirent de louer leur ancienne résidence épiscopale, mais seulement dans un second temps, après la guerre. C'est le cas de Mgr le Camus, archevêque de Rouen, qui reçut dans les années 1920 l'autorisation de louer l'ancienne résidence épiscopale; Jacques-Olivier Boudon – Mgr Fuzet, entre Concordat et Jacques-Olivier Boudon – Séparation et Jacques-Olivier Boudon – La rétrocession de l'archevêché de Rouen dans les années 20, dans 1905-2005: histoire et actualité de la loi de séparation des Églises et de l'État, colloque organisé par l'Université de Rouen, 7 et 8 octobre 2005. Au Puy-en-Velay, le rachat des bâtiments historiques du palais épiscopal et du Grand séminaire est opéré après la guerre, par l'entremise d'un vicaire général, Mgr Frédier; entretien avec le Père Cubissol, responsable des archives historiques de l'évêché du Puy.

² «Histoire contemporaine», Semaine religieuse du diocèse de Meaux, 22 décembre 1906.

En pratique, les évêques sont rapidement relogés grâce à la générosité des riches catholiques de leur diocèse³. De plus, bien souvent, ces expulsions avaient été anticipées et préparées, comme à Versailles où les administrateurs du diocèse avaient acheté, dès 1905, avec les fonds fournis par une généreuse diocésaine, une vaste propriété mise aux enchères à la suite des lois anticongréganistes. Mais le nouvel évêque, Mgr Gibier, tient à attendre d'être expulsé par la force de l'évêché concordataire, puis il soutient, dans une «lettre sur la persécution religieuse»⁴, distribuée sous forme de brochure aux habitants du diocèse, qu'il s'est réfugié dans un bâtiment en «ruines». L'évêque décrit des expulsions réalisées «au mépris de toute justice, de toute humanité et de toute convenance», et il ne craint pas de surenchérir: «Hélas! à peine avonsnous, pour vous écrire, une table où appuyer notre main, et l'encre qui coule de notre plume s'efface en quelque sorte sous les larmes qui tombent de nos yeux!».

S'ajoutant à ces expulsions spectaculaires, les «délits de messe», qui se déroulent au même moment, apparaissent bien plus graves, puisqu'ils concernent toutes les paroisses de France.

L'affaire des «délits de messe», emblématique mesure de persécution?

En l'absence d'associations cultuelles pour prendre possession des églises et déclarer les réunions cultuelles, les églises auraient pu être fermées, voire désaffectées⁵. Mais, craignant la confrontation, le gouvernement refuse le conflit sur le terrain de l'exercice du culte. Il confirme la persistance de l'affectation cultuelle des églises, et interdit leur fermeture arbitraire par les municipalités. Mais que les églises restent ouvertes et à la disposition des fidèles ne signifie pas que l'exercice du culte y soit automatiquement légal. Pour sortir de l'impasse constituée par l'absence d'associations cultuelles catholiques, et permettre aux catholiques de continuer à célébrer légalement la messe dans les églises, le gouvernement assimile la célébration de la messe à une réunion publique. On demande donc aux catholiques de faire pour la messe une déclaration de réunion publique auprès de la mairie, comme le prévoit la loi du 30 juin 1881. Or le pape, refusant d'admettre l'assimilation des réunions cultuelles à des réunions publiques, interdit aux prêtres d'effectuer une telle déclaration. Face à ce refus catholique, le gouvernement durcit le ton et invite les parquets à constater les infractions à la loi de 1881, créant ainsi ce que l'on appelle, impropre-

³ Mgr Richard par Denys Cochin, dans un hôtel particulier rue de Babylone, Mgr de Briey par Monsieur Dassy, Mgr Gibier dans un immeuble acheté quelques jours après le vote de la loi en 1905. A Périgueux, l'évêque, expulsé par la force le 21 décembre, se réfugie dans un premier temps chez une fidèle, Madame Donneau, à laquelle il fera décerner la Croix du Chapitre du Latran en 1908; Pierre Pommarède – *La Séparation de l'Église et de l'État en Périgord*. Périgueux: Fanlac, 1977, p. 611, 620. A Reims, le cardinal Luçon, qui avait dû «se réfugier dans un faubourg de la ville», se voit offrir par un généreux catholique, en 1913, un immeuble situé près de la cathédrale; «S.E. le cardinal Luçon a pris possession de son nouveau palais archiepiscopal», S.R. Meaux, 29 novembre 1913.

⁴ Semaine religieuse de la ville et du diocèse de Versailles, 23 décembre 1906.

⁵ Loi de séparation de 1905, article 13, alinéa 5: «Les immeubles autrefois affectés aux cultes et dans lesquels les cérémonies du culte n'auront pas été célébrées pendant le délai d'un an antérieurement à la présente loi, ainsi que ceux qui ne seront pas réclamés par une association cultuelle dans le délai de deux ans après sa promulgation, pourront être désaffectés par décret».

ment, le «délit de messe». L'Église de France s'engage alors dans un bras de fer avec le gouvernement. Entre le 13 et le 20 décembre 1906, les commissaires de police et les gardeschampêtres dressent plusieurs milliers de procèsverbaux dans toute la France⁶. Dans le seul diocèse de Versailles, qui compte environ 600 paroisses, plus de deux cents procèsverbaux sont dressés à des prêtres ayant célébré la messe sans déclaration⁷.

Mais paradoxalement, l'épisode des délits de messe manifeste la volonté de conciliation de tous les acteurs. Dans de nombreuses communes, surtout les plus petites, les manœuvres gouvernementales suscitent une profonde incompréhension. Souvent, le curé et le maire semblent également perplexes face à une situation juridique pour le moins complexe. Tout d'abord, les maires répugnent à faire dresser des procèsverbaux, certains même refusent de le faire⁸. Pour leur part, les prêtres adoptent le plus souvent une attitude strictement passive. Certains d'entre eux prennent peur et refusent de continuer à célébrer la messe, révélant alors leur grand légalisme, le malaise qu'ils éprouvent à enfreindre les lois, si peu que ce soit. Enfin, bien que les évêques aient interdit aux prêtres et aux catholiques de déclarer les messes, l'on assiste néanmoins à un grand mouvement de déclarations de messe: plus de 150 déclarations dans le diocèse de Versailles. Ces déclarations sont faites par des individus très divers, des laïcs catholiques ou au contraire des anticléricaux, bien souvent par les maires eux-mêmes. Elles sont, dans tous les cas, motivées par une volonté d'apaisement, par le désir d'éviter les troubles et d'assurer la paix publique. Les autorités publiques elles-mêmes donnent des instructions de modération: les contraventions concernent surtout les plus grandes villes, et aucune mesure disciplinaire ne doit être prise à l'égard des maires réfractaires. Finalement, la plupart des procèsverbaux ne donne pas lieu à des poursuites. Les rares amendes acquittées par les prêtres condamnés furent même finalement remboursées⁹. En fait, constatant l'intransigeance de l'Église, et surtout l'impossibilité de poursuivre tous les prêtres célébrant la messe en France, le gouvernement finit par céder. Les contraventions cessent le 21 décembre, et la loi du 28 mars 1907 consacre finalement le droit de réunion sans déclaration préalable. Parce que les parlementaires ne consentent pas

⁶ Au plan national, plusieurs auteurs parlent de 40.000 contraventions, «selon certaines statistiques», qui ne sont pas citées; Alec Mellor – *Histoire de l'anticléricalisme français*. Tours: MAME, 1966, p. 410; Louise-Violette Méjan – *La séparation des Églises et de l'État: L'œuvre de Louis Méjan, dernier directeur de l'administration autonome des Cultes*. Paris: PUF, 1959, p. 412. Pierre Pommarède évoque un «défaut de bilan officiel» dans Pierre Pommarède – *La Séparation de l'Église et de l'État en Périgord*.

⁷ Le dossier conservé aux Archives départementales des Yvelines est très incomplet. Nous n'avons de détails que pour l'arrondissement de Mantes, et plusieurs cantons manquent en partie ou totalement: Rambouillet, Corbeil, Boissy, Longjumeau, Étampes, Milly; Archives départementales des Yvelines, 1V 312.

⁸ Dans la paroisse de Saint-Illiers-la-Ville, le maire écrit au préfet: «Je n'ai point fait de contraventions au curé Lemoine. J'ai été le voir le 14 décembre pour lui communiquer vos ordres et il m'a promis de ne point célébrer le culte jusqu'à nouvel ordre. Dimanche dernier, j'étais absent et il a dit sa messe quand même. Je n'avais point commissionné l'adjoint, ayant cru en la parole du curé, et je crois qu'il aurait été bien embarrassé, d'autant plus qu'il est chantre. Je n'ai pas de garde champêtre.» (Archives départementales des Yvelines, 1V 312).

⁹ La Cour de cassation cassa les jugements de condamnation, considérant qu'il y avait non lieu à statuer: Jules Challamel – *Histoire du délit de messe. Revue d'organisation et de défense religieuse*. (1907). Sur ce point, voir: Archives Nationales, BB18 6553, Propositions d'amnistie relatives aux délits commis en infraction à la loi de Séparation.

à cesser d'assimiler les réunions cultuelles à des réunions publiques, ce sont toutes les réunions publiques qui bénéficient finalement d'un assouplissement législatif. Jacqueline Lalouette remarque que «la résistance des catholiques eut donc pour effet indirect de rendre plus libérale la législation sur le droit de réunion»¹⁰.

Cet exemple même des délits de messe illustre le caractère paradoxal de la mise en application de la loi, et l'intervention, au-delà des autorités civiles et religieuses, d'un troisième acteur, la population locale, qui, en déclarant les messes, montre son refus du conflit.

En pratique, l'application de la loi manifeste la volonté de compromis de tous les partenaires en présence.

La construction d'un compromis

En premier lieu, les longs débats et le soin qui fut apporté à l'élaboration de la loi en font un texte profondément libéral. En outre, confronté à l'absence de cultuelles catholiques, le gouvernement opère un certain nombre d'adaptations réglementaires et législatives pour permettre au culte catholique d'exister dans un cadre légal. Le régime de la séparation est complexe, car il est le fruit d'une construction qui ne repose pas uniquement sur la loi de 1905 mais sur une série d'autres dispositions. À partir de 1905 s'édifie progressivement un «statut légal du culte catholique en droit français»¹¹, qui s'opère par la construction d'un compromis durable entre l'Église et l'État. Le gouvernement amende la loi sur plusieurs points¹²; il garantit la jouissance des lieux de culte au clergé et aux fidèles, il renonce rapidement à verbaliser l'exercice du culte, il admet enfin que la question de la location des presbytères puisse donner lieu à de lentes négociations locales entre curés et maires.

Car sur le terrain local, comme l'affaire des délits de messe permet de le constater, les municipalités cherchent également l'apaisement. Même dans les régions très peu pratiquantes que j'ai étudiées, les populations, représentées par leurs municipalités, tiennent à conserver un curé et des cérémonies cultuelles régulières, dans l'église municipale. La question des édifices du culte manifeste d'ailleurs encore le souci de conciliation des autorités publiques. En l'absence de cultuelles catholiques, les églises, qui sont propriété municipale, doivent être entretenues par les communes elles-mêmes. Cette charge financière étant très lourde, la loi du 31 décembre 1913 élargit les conditions de classement à l'inventaire des monuments historiques, permettant à l'État de contribuer à l'entretien de nombreuses églises rurales. Paradoxalement, l'État n'a jamais tant contribué à la conservation et à l'entretien des édifices du culte catholique que depuis la loi de séparation des Églises et de l'État, situation très avantageuse pour l'Église catholique qui a conservé la jouissance de bâtiments dont elle n'assume plus l'entretien.

¹⁰ Jacqueline Lalouette – *L'État et les cultes, 1789-1905-2005*. Paris: Éditions La Découverte, 2005, p. 85.

¹¹ Jean Kerlévéo – *L'Église catholique en régime français de séparation*. Tome 1: *L'occupation des églises par le desservant et les fidèles*. Aire-sur-la-Lys: Jean Mordacq, 1951, p. XV.

¹² Émile Poulat, se référant à toutes les circulaires de l'année 1906, caractérise une «laïcité sur mesure» (Émile Poulat – *Notre laïcité publique: «La France est une République laïque»*. Paris: Berg International, 2003, p. 138.

L'Église accepte de négocier

Mais les autorités civiles ne sont pas les seules à faire preuve de souplesse : malgré l'intransigeance pontificale, on constate que l'Église elle-même refuse d'entrer en conflit ouvert. Ainsi, au mois de février 1906, alors que les inventaires opérés dans les églises donnent lieu à quelques affrontements entre des laïcs belliqueux et les forces de police, les autorités religieuses désavouent ces «apaches» et recommandent au clergé d'adopter une attitude dite de «résistance passive», permettant aux opérations de se dérouler paisiblement. Dans les deux départements que j'ai étudiés, l'opération des inventaires, comme l'affaire des «délits de messe», ne provoque aucune crise. Tout en condamnant les principes de la loi, les membres du clergé sont, comme les maires, attachés à maintenir, par le dialogue et malgré la rupture réglementaire, les équilibres établis du temps du Concordat. D'ailleurs, la totalité des membres du clergé, dans les deux diocèses, demande à bénéficier des pensions et des allocations transitoires prévues par la loi.

Le caractère progressif de la cessation du budget des cultes contribue à créer une atmosphère de relative continuité, qui se manifeste également avec les presbytères. En effet, si les évêques et les séminaristes ont été expulsés des bâtiments publics dans les villes épiscopales, les presbytères communaux continuent d'être occupés par les curés; avec l'approbation des évêques, les curés acceptent de payer un loyer pour des locaux qu'ils occupaient pourtant gratuitement sous le Concordat. Ces loyers font l'objet de longues négociations entre les maires, les curés et les évêques. Paradoxalement, l'Église se trouve ici en position de force, car la question des presbytères est liée à celle de la présence d'un prêtre résident dans la commune, dans un contexte de crise des vocations sacerdotales, particulièrement sensible dans ces deux diocèses.

Dans le diocèse de Versailles, on assiste à un véritable dialogue entre l'évêché et les municipalités. La présence d'un presbytère mis à disposition par la municipalité à un tarif raisonnable est posée par l'évêque comme condition à la nomination ou au maintien d'un curé résident, et ce sont les paroissiens qui doivent fournir les ressources suffisantes au curé pour qu'il puisse vivre et se loger. On voit les maires informer l'évêque de la mise à disposition du presbytère¹³, de son tarif de location¹⁴, puis le remercier lors de la nomination du curé¹⁵.

En résumé, sur le terrain paroissial, clergé et autorités locales dialoguent dans un esprit d'apaisement et les solutions trouvées aux nouveaux problèmes juridiques, concernant notamment le logement du clergé et l'exercice du culte, permettent à la vie paroissiale de se dérouler, au moins aux yeux des habitants, comme par le passé. C'est d'ailleurs cette permanence qui explique le dénouement politique rapide de la

¹³ Monsieur de Leudeville, maire de Leudeville, informe l'évêque, le 15 mars 1907, que le presbytère, qui appartient en propre à la famille du maire, est mis à la disposition du curé (Archives historiques de l'évêché de Versailles, VIIA1). Ce cas montre les limites de la séparation, dans un village où le châtelain catholique et le maire se confondent en une seule personne.

¹⁴ Le 20 mai 1907, l'évêque estime que les conditions de location du presbytère de Gazeran sont «acceptables» (Archives historiques de l'évêché de Versailles, VIIA1).

¹⁵ Le 16 février 1907, le maire de Bois d'Arcy, où le curé loue le presbytère 150 francs, remercie l'évêché d'avoir nommé un curé (Archives historiques de l'évêché de Versailles, VIIA1).

question de la séparation. Sitôt la loi votée, elle cesse de représenter un enjeu politique pour ses partisans, et le succès des radicaux aux élections législatives de 1906 semble valoir comme une ratification populaire de la loi.

En réalité, la loi de séparation porte en germe des transformations profondes dans le rapport de l'Église et de l'État.

De radicales nouveautés pour l'Église: liberté et pauvreté?

Le nouveau régime introduit par la loi de séparation représente indéniablement une nouvelle donne pour l'Église, ouvrant la voie à de possibles transformations de l'institution elle-même. Les deux véritables ruptures qu'entraîne la séparation sont pour l'Église, la liberté et la pauvreté. Nous examinerons successivement ces deux aspects.

Une liberté toute relative, entre reprise en main par Rome et persistance des habitudes concordataires

Pour une partie du monde catholique, la loi de séparation, en rompant les chaînes concordataires, représentait une occasion pour l'Église d'en finir avec la soumission à l'État, de prendre sa liberté, voire pour les plus optimistes, de se régénérer¹⁶, même si la reprise en main des évêques par Rome constitue une limite essentielle à la liberté acquise grâce à la loi de séparation.

Par contre, face à l'État, les évêques, librement nommés par le Saint-Siège, sont désormais les seuls maîtres de leur clergé, de leur diocèse. La séparation renforce l'autonomie de l'évêque dans son diocèse, et contribue à «fortifier l'échelon diocésain»¹⁷, en même temps qu'elle accélère une tendance à la différenciation entre les diocèses. S'ajoutant aux variations interdiocésaines dans la pratique religieuse, la personnalité des évêques et les facteurs démographiques deviennent des facteurs discriminants. La liberté nouvelle des évêques semblait pouvoir donner lieu à une transformation institutionnelle, à de nouvelles formes de gestion du clergé, à de nouveaux rapports avec les fidèles. Dans les deux diocèses étudiés, la nomination de deux nouveaux évêques se traduit par d'ambitieux projets de réorganisation diocésaine.

Pourtant, ceux-ci se traduisent très inégalement dans les faits. Maurice Larkin considère que la séparation constitue une vaste opportunité manquée par l'Église, qui n'a pas su profiter de sa liberté pour se transformer structurellement, notamment pour revoir son organisation territoriale¹⁸. Il est vrai que dans le champ de la

¹⁶ La séparation vient sanctionner des difficultés croissantes de fonctionnement entre Église et État. Pour ceux qui considéreraient que depuis le Concordat, le Concordat n'était plus qu'une chaîne pour l'Église, la séparation pouvait apparaître comme une libération, ainsi Julien de Narfon – *Vers l'Église libre*. Paris: Alcan, 1905, p. 360. On peut le constater à travers les positions de plusieurs des personnalités catholiques interrogés par Henri Charriaud – *Après la Séparation: enquête sur l'avenir des Églises*. Paris: Alcan, 1905.

¹⁷ Christian Sorrel – Les évêques à l'heure de la séparation. In Jean-Pierre Chantin et Daniel Moulinet (dir.) – *La Séparation de 1905: les hommes et les lieux*. Paris: Éd. de l'Atelier; Les Éditions ouvrières, 2005, p. 62.

¹⁸ Maurice Larkin – *L'Église et l'État en France: 1905, la crise de la Séparation*. Toulouse: Privat, 2005, [première édition en anglais, Londres: Macmillan, 1974], p. 235.

gestion du personnel et du territoire diocésain, la volonté de renouveau d'évêques librement nommés par le pape se heurte à la force de résistance du clergé et des populations, imprégnés des habitudes concordataires et soucieux de maintenir un système de desserte qui privilégiait largement les petites communes rurales. Derrière la diversité des formes lexicales et de la nomenclature employée par chaque administration diocésaine pour marquer symboliquement la liberté accordée par la séparation, l'Église conserve les cadres du système concordataire: primauté et autonomie de l'évêque dans son diocèse, maintien d'un maillage diocésain et paroissial assez statique, distinction, au sein du clergé, entre une majorité de desservants amovibles et une petite minorité de curés inamovibles. Certaines particularités concordataires, comme les cures de seconde classe, sont pérennisées d'une manière ou d'une autre.

Le cadre concordataire apparaît comme un ensemble de normes profondément intégré par le clergé comme par les fidèles, et très difficile à modifier. Dans le diocèse de Meaux, on ne constate aucun changement structurel avant les années 1920, tandis que dans le diocèse de Versailles, l'évêque procède par étapes pour opérer une réorganisation partielle, qui reste largement fondée sur le système précédent. L'institution ecclésiale se reconstruit ainsi sous le régime de séparation en se greffant sur les structures administratives mises en place par le Concordat. Une question comme celle des regroupements de paroisses, posée par les évêques dès 1906-1907, n'a d'ailleurs commencé à s'opérer que très récemment, dans les années 2000. Ainsi, la séparation est bien l'occasion d'une profonde remise en cause, mais les questions posées ne débouchent pas sur des réponses dans l'immédiat après séparation.

Le domaine dans lequel les évêques utilisent le plus leur nouvelle liberté est celui de l'organisation diocésaine et des œuvres. En effet, tandis que les différentes mesures introduites par la loi entrent en vigueur, l'Église catholique non seulement survit à la séparation, mais elle connaît même un regain de vitalité. Un des traits les plus marquants du développement catholique dans les années suivant la séparation réside dans la place nouvelle qui est attribuée aux laïcs dans les nouvelles structures diocésaines, et plus particulièrement au sein des œuvres. Cette évolution s'opère néanmoins dans la continuité d'un mouvement antérieur à la séparation, amorcé dès les années 1880 avec le développement des œuvres et des organisations de laïcs¹⁹.

Outre cet aspect structurel, institutionnel et territorial, la vie de l'Église elle-même se développe dans une certaine continuité avec la période précédente. La semaine des délits de messe une fois passée, l'exercice du culte se poursuit avec une remarquable permanence, tandis que les prêtres demeurent dans les presbytères municipaux. La séparation des sphères civile et religieuse a plutôt pour effet de

¹⁹ Les thèses qui sont consacrées aux mouvements catholiques et aux œuvres témoignent de la continuité de leur développement entre l'avant et l'après-séparation: Magali della Sudda – *Une activité politique féminine conservatrice avant le droit de suffrage en France et en Italie: socio-histoire de la politisation des femmes catholiques au sein de la Ligue Patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919)*. Thèse de doctorat. LSS-ENS, 2007; Bruno Dumons – *Les Dames de la Ligue des Femmes Françaises (1901-1914)*. Paris: Le Cerf, 2006; Vincent Rogard – *Les catholiques et la question sociale, Morlaix 1840-1914: l'avènement des militants*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1997; Henri Rollet – *L'Action sociale des catholiques en France, 1871-1914*. Tome 2. Paris: Desclées, 1958; Jacqueline Roux – *Sous l'étendard de Jeanne: les fédérations diocésaines de jeunes filles 1904-1945*. Paris: Éd. du Cerf, 1995.

renforcer l'autorité ecclésiastique dans la paroisse, et désormais, au village, l'Église, c'est le curé²⁰.

La pauvreté, un impact à long terme, tempéré par la question des édifices

Si le gouvernement a cédé sur les questions relatives à l'exercice du culte et à l'affectation des églises, il entérine les conséquences matérielles de l'absence d'associations culturelles catholiques, et laisse l'Église de France, désormais privée du budget des cultes, perdre en outre l'immense patrimoine édifié par les catholiques au XIX^e siècle, en même temps que le budget des cultes cesse. Aussi l'Église doit-elle se réorganiser pour survivre à un appauvrissement considérable et édifier son autonomie financière. Si le cadre juridique d'une partie de cette reconstruction est modifié par la création des associations diocésaines en 1924, l'essentiel de l'œuvre de reconstruction s'opère entre 1905 et 1914, par la mise en place de structures et de méthodes qui représentent des bases durables dans l'histoire financière et immobilière de l'Église.

En ce qui concerne les institutions diocésaines, la générosité et le dévouement de certains catholiques permettent de doter très rapidement les deux diocèses d'un ensemble de structures financières et immobilières durables. Ces institutions ont perduré jusqu'à nos jours, pardelà la formation des associations diocésaines, non seulement pour des raisons juridiques, mais également parce qu'aux yeux des catholiques, méfiants envers l'État, l'opacité d'une telle organisation semblait permettre de prévenir une nouvelle spoliation.

À l'échelon paroissial, la disparition du financement public du culte – faisant place aux inégalités du financement privé, en partie liées aux différences démographiques – pouvait laisser craindre un appauvrissement dramatique des plus petites paroisses et, par la suite, la disparition des prêtres résidents et l'abandon du culte. Or rien de tel ne se produit dans la décennie qui suit la séparation. Certes, avec la suppression du budget des cultes, l'égalité républicaine territoriale qui s'appliquait au culte catholique comme aux autres services publics, disparaît progressivement, mais un ensemble de facteurs empêche les plus sombres pronostics de se réaliser durant les années suivant la séparation. D'une part, du côté de l'Église, la centralisation diocésaine des ressources dues à la générosité des fidèles au titre du Denier du culte et la création d'une caisse interdiocésaine de secours freinent un tel délitement de l'égalité culturelle territoriale. D'autre part, les maires et les conseils municipaux, représentant des populations plus ou moins pratiquantes, mais, dans l'ensemble, déterminées à conserver leur curé résident et à maintenir les cérémonies culturelles dans leur église, sont animés par une volonté de dialogue et de négociation.

Les questions financières constituent l'aspect le plus méconnu de l'histoire de la séparation. L'évaluation des pertes subies par l'Église appelle une remarque importante. Le transfert de propriété des biens ecclésiastiques et la suppression du budget des cultes constituent certes une perte pour l'Église et un gain pour l'État, mais l'entretien par les pouvoirs publics de la majorité des édifices culturels, consé-

²⁰ «Sans le vouloir et par l'effet du refus du pape, la loi de 1905 a provoqué une cléricisation de la vie paroissiale»; Émile Poulat – Notre laïcité publique, p. 139.

quence imprévue de la séparation, vient obérer la validité du calcul de l'évaluation d'une perte sèche pour l'Église, surtout à long terme. De manière générale, les questions économiques et financières obéissent à des temporalités plus longues que les autres aspects de la séparation, du fait des délais qu'ont nécessités le règlement de l'attribution des biens ecclésiastiques par l'État, ainsi que la progressive adaptation de l'Église à sa nouvelle autonomie financière.

Conclusion

L'étude précise de l'impact de la séparation dans la réalité diocésaine révèle donc que les éléments de continuité avec la période concordataire l'emportent largement, dans un premier temps, sur les éléments de rupture qui structurent le visage de l'Église de France à long terme.

L'entrée en vigueur des dispositions introduites par la loi de séparation apparaît comme une entreprise lourde, multiforme, qui s'étale sur plusieurs années, et contraint Église et État à adopter un certain nombre d'aménagements, pour aboutir à la mise en place d'un premier *modus vivendi*. Si la négociation avec le Saint-Siège, ouvrant la voie à un règlement définitif, ne prend pas place avant l'entredeuxguerres, une forme de premier compromis fonctionne, à l'échelle locale, dès les années suivant la séparation. Il a été rendu possible grâce à l'esprit de conciliation des autorités publiques, mais également, du moins en ce qui concerne les diocèses de Meaux et de Versailles, grâce à la bonne volonté du clergé, accompagné par les autorités locales. La séparation permet finalement à l'Église catholique et à l'État de passer d'une situation de discordat à l'édification d'un compromis²¹. La pacification progressive des rapports entre Église et État triomphe au moment de la guerre, avec l'Union sacrée.

²¹ Jean Baubérot estime même que la loi de 1905, en consacrant le passage du premier seuil au second seuil de laïcisation, constitue un des éléments d'un «pacte laïque», qui, s'il n'exclut pas les tensions, et ne crée nullement le consensus, est néanmoins en rupture avec la logique de conflit qui caractérise le XIXe siècle (Jean Baubérot – *Histoire de la laïcité française*. Paris: PUF, 2004, p. 75, 96.

1. Il Concordato: dal 1929 al 1984

L'unità d'Italia, di cui quest'anno celebriamo il centocinquantenario, aveva esasperato il conflitto tra la Chiesa e lo Stato italiano, che da almeno due decenni era stato alimentato da reciproche intolleranze. Tale conflitto era poi stato ulteriormente accentuato dalla occupazione di Roma da parte delle truppe italiane, avvenuta il 20 settembre 1870. Il pontefice non aveva accettato di riconoscere la legittimità del nuovo Stato, aprendo quella "questione romana" che avrebbe in qualche modo condizionato per decenni i rapporti tra la Chiesa e l'Italia, determinando il rifiuto da parte del mondo cattolico, su invito del pontefice, a partecipare alla vita politica, come segno appunto del non riconoscimento del nuovo Stato. Tale non partecipazione alla vita politica venne indicata con il termine *non expedit*, che in latino significa "non conviene". Sembrava quindi trattarsi di un semplice consiglio, non di una proibizione. Ma in seguito a un'esplicita richiesta fatta a Roma da varie parti la risposta fu chiara: *non expedit* di fatto indica una proibizione¹.

Fra le varie conseguenze, di carattere politico ed ecclesiale, vi fu anche la soppressione, avvenuta nel 1873, delle facoltà di teologia nelle università dello Stato². Un'assenza che continua ancora oggi. Le facoltà di teologia infatti sono presenti solo nelle università ecclesiastiche. La loro eventuale restituzione nelle università di Stato, di cui periodicamente si ridiscute, troverebbe opposizione anche nella Conferenza Episcopale Italiana, dal momento che i vescovi non sembrano disposti ad accettare di perdere il controllo sulle nomine dei docenti, e d'altra parte non vi è da

* Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Docente de História do Pensamento Político Contemporâneo na Faculdade de Ciência Política da Universidade do Piemonte Oriental "Amedeo Avogadro".

¹ Su tutte le vicende concernenti soprattutto le varie scelte del pontefice, si veda l'ampio studio di G. Martina – *Pio IX*. 3 vol.. Roma, 1974-1990. Per la storia del movimento cattolico che si organizza sulla base di una cultura intransigente, che ha come maggiore espressione il rifiuto dello Stato italiano, rimane ancora utile la ricerca di A. Gambasin – *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904): Contributo per la storia del cattolicesimo sociale in Italia*. Roma, 1958. La bibliografia su questi temi in questi anni è enormemente cresciuta, ma rimane imprescindibile G. De Rosa – *Storia del movimento cattolico in Italia: Dalla Restaurazione all'età giolittiana*. Bari, 1966.

² Su tale soppressione, B. Ferrari – *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di Stato in Italia*. Brescia, 1968. Sulla situazione della vita e degli studi nei seminari C. Sagliocco – *L'Italia in seminario 1861-1907*. Roma, 2008.

stupirsi se lo Stato non intende permettere che su docenti di una università pubblica venga esercitata una qualsiasi ingerenza³.

A più riprese vi sarebbero stati tentativi di giungere ad un accordo, soprattutto negli anni del pontificato di Leone XIII (1878-1903), senza però che quei tentativi giungessero a buon esito. Con il passare del tempo, il conflitto rimaneva aperto a livello istituzionale, mentre stava lentamente sfumando nelle coscienze dei cittadini⁴.

Solo dopo la prima guerra mondiale, e mentre i rappresentanti del governo italiano erano a Parigi per partecipare alla conferenza per la pace, vi furono degli incontri tra questi e mons. Cerretti, segretario per gli Affari Ecclesiastici Straordinari e futuro nunzio in Francia⁵, che ponevano le basi, anche se pure in questa circostanza non si sarebbe trovata la soluzione soprattutto per la esplicita opposizione del re Vittorio Emanuele III, per quei Patti lateranensi che Mussolini e il Segretario di Stato vaticano, il cardinale Gasparri, avrebbero poi firmato l'11 febbraio del 1929⁶.

Certo, rimanevano molte ambiguità tra i firmatari dei Patti lateranensi, composti sostanzialmente da tre elementi: la Convenzione finanziaria, il Trattato e il Concordato. La prima presentava una forma di risarcimento alla Chiesa per i beni che le erano stati sottratti in seguito alle varie leggi che avevano portato all'incameramento dei beni ecclesiastici. Furono quindi restituite alcune proprietà immobiliari e varate altre forme di risarcimento. Mussolini era però interessato prima di tutto al Trattato, con il quale veniva risolta la questione romana, pensando, non a torto, che ne avrebbe ricevuto prestigio soprattutto a livello internazionale. La Chiesa italiana invece era interessata soprattutto al Concordato, cioè al testo che le concedeva una serie di privilegi e le permetteva di ritrovare spazi significativi dentro la società civile. Non per nulla sarebbe stato affermato che con quel gesto veniva restituito Dio all'Italia, e l'Italia a Dio.

Si trattava, come è sempre il caso dei Concordati, di un compromesso tra due poteri, ognuno dei quali pensava di raggiungere gli scopi che lo interessavano, e che non necessariamente erano gli stessi ai quali aspirava l'altro firmatario.

³ Gli insegnanti di religione, materia facoltativa ma molto seguita nelle diverse scuole, vengono scelti dai vescovi, quando si tratta di laici, tra quanti hanno conseguito il titolo di studio negli Istituti Superiori di Scienze Religiose, di carattere diocesano o interdiocesano. Se il docente è un prete, viene considerato analogo il titolo conseguito negli studi in seminario.

⁴ Su questo aspetto insiste particolarmente A. C. Jemolo, autore tra l'altro di uno dei testi più significativi, anche se dedicato soprattutto agli aspetti giuridici e in parte limitato allo studio della classe dirigente, su tutta la vicenda: *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, pubblicato in prima edizione dall'editore Einaudi di Torino nel 1949. Su tale opera si può vedere M. Guasco – *Jemolo e la storia dei rapporti tra Stato e Chiesa*. In *La lezione di un maestro: Atti del Convegno in memoria di Arturo Carlo Jemolo*. Org. R. Bertolino; I. Zuanazzi. Torino, 2005.

⁵ Cf. G. De Luca – *Il cardinale Bonaventura Cerretti*. Roma, 1971, in particolare il capitolo *La questione romana*, p. 207-222. Tutta la vicenda viene presentata, con ampia scelta di documenti, da F. Margiotta Broglio – *Italia e Santa Sede dalla grande guerra alla Conciliazione: Aspetti politici e giuridici*. Bari, 1966. Presentazione sintetica in P. Scoppola – *La Chiesa e il fascismo: Documenti e interpretazioni*. Bari, 1971, p. 3-19.

⁶ Il testo integrale dei Patti lateranensi in *Enchiridion dei Concordati: Due secoli di storia dei rapporti Chiesa-Stato*. Bologna, 2003, p. 728-748; anche in P. Scoppola – *La Chiesa e il fascismo*, p. 161-189. Raccolta di vari documenti che hanno accompagnato il testo del Concordato in *Dall'età giolittiana ai nostri giorni*. Org. G. Varnier. Milano, 1982. Una recente messa a punto su tutta la vicenda, con ampie indicazioni bibliografiche, in R. Pertici – *Chiesa e Stato in Italia: Dalla Grande Guerra al nuovo Concordato (1914-1984)*. Bologna, 2009.

Con la fine della dittatura fascista e poi della guerra, la nuova Repubblica italiana aveva ereditato dal regime anche i Patti lateranensi; e l'Assemblea costituente aveva discusso animatamente sul ruolo e lo spazio che quegli accordi avrebbero dovuto avere nell'ordinamento repubblicano⁷. Dopo lunghi dibattiti, e anche con l'intervento del comunista Togliatti che si diceva favorevole alla recezione dei Patti per evitare di turbare la pace religiosa⁸, si era giunti alla decisione di recepire i Patti lateranensi nella Costituzione, senza che i singoli articoli assumessero il valore degli articoli della carta costituzionale. L'articolo 7 della Costituzione affermava dunque: «Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale»⁹.

I costituenti sapevano bene che quei patti contenevano affermazioni o sfumature che andavano contro lo spirito e qualche volta anche contro la lettera della Costituzione. Si decideva quindi che in tempi brevi si sarebbe giunti alla modifica di alcuni degli articoli contenuti nei Patti, senza con questo metterli in causa nel loro insieme.

I tempi della revisione si sarebbero però rivelati molto lunghi, forse perché si preferiva il rinvio alla ricerca di una soluzione: anche perché ogni volta che si parlava di revisione, apparivano le voci di quanti ritenevano che sarebbe stato più opportuno pensare a una vera e propria abrogazione, scegliendo la via di una semplice intesa tra le parti.

2. Il Concilio ecumenico Vaticano II

Il Concilio ecumenico Vaticano II avrebbe contribuito a spingere verso una soluzione¹⁰: i testi conciliari infatti sembravano indicare una logica molto diversa da quella concordataria, e nello stesso tempo si riaccendevano in Italia forti dibattiti sul tema, anche sulla possibilità di abrogare il Concordato.

Era stato uno dei testi conciliari più discussi, ma certamente anche più interessanti, la dichiarazione sulla libertà religiosa, a preparare il terreno per le modifiche che sarebbero state introdotte. Paolo VI non aveva esitato a definire il testo sulla

⁷ Ampia analisi di tutti i dibattiti in R. Pertici – *I patti del Laterano all'Assemblea costituente*. In R. Pertici – *Chiesa e Stato in Italia*, p. 333-458. La raccolta degli interventi di uno dei maggiori protagonisti: G. Dossetti – *La ricerca costituente: 1945-1952*. Org. A. Melloni. Bologna: Il Mulino, 1994.

⁸ Cf. P. Togliatti (ma l'articolo era apparso con lo pseudonimo di Ercoli) – *Fine della questione romana*. In P. Scoppola – *La Chiesa e il fascismo*, p. 230-238. Due letture di questa scelta di Togliatti: G. Bocca – *Palmiro Togliatti*. Roma; Bari, 1973, p. 447-450; A. Agosti – *Palmiro Togliatti*. Torino, 1996, p. 334-338.

⁹ Il testo dell'articolo 7 in *Dall'età giolittiana ai nostri giorni*, p. 263.

¹⁰ Sul Concilio ecumenico Vaticano II esiste ormai una ricca bibliografia. La più completa ricostruzione dell'evento si trova in *Storia del Concilio Vaticano II*. Dir. G. Alberigo, edizione italiana a cura di A. Melloni, 5 vol. Bologna, 1995-2001. Ne esistono edizioni in varie altre lingue, compresa la portoghese. Una breve ed efficace sintesi in G. Alberigo – *Breve storia del Concilio Vaticano II*. Bologna, 2005. È noto che fra i principali critici di tale opera si colloca A. Marchetto – *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano, 2005.

libertà religiosa «uno dei grandi documenti di questo Concilio»¹¹. Ma è risaputo che fu anche il testo maggiormente controverso tra i Padri conciliari, ed è interessante notare che in quel testo vi è un forte influsso di un teologo statunitense, John Courtney Murray, che aveva avuto molte difficoltà nella Chiesa proprio a causa delle sue posizioni in proposito¹². Non va comunque dimenticato che il testo venne approvato a larghissima maggioranza¹³.

Ricordo alcuni punti significativi del testo conciliare sulla libertà religiosa, la dichiarazione *Dignitatis humanae*¹⁴:

- la verità non si impone che in forza della stessa verità, la quale penetra nelle menti soavemente e insieme con vigore;
- la persona umana ha diritto alla libertà religiosa e quindi nessuno può essere forzato ad agire contro la sua coscienza, anzi gli deve essere consentito di agire in conformità con la sua coscienza privatamente e pubblicamente;
- si fa ingiuria alla persona umana negando all'uomo il libero esercizio della religione nella società, una volta rispettato il giusto ordine pubblico;
- tale diritto deve essere riconosciuto anche alle comunità, sempre fatto salvo l'ordine pubblico;
- le comunità religiose hanno il diritto di non essere impedito di insegnare e testimoniare pubblicamente la propria fede a voce e per iscritto;
- l'autorità civile deve assumersi la tutela della libertà religiosa con giuste leggi e altri mezzi idonei.

A tali affermazioni di carattere generale e che rappresentano la presa d'atto di una cultura e mentalità ormai diffuse in Occidente, va aggiunto un altro testo, contenuto nella *Gaudium et Spes*, il documento conciliare che parla dei rapporti tra la Chiesa e la società civile, che esprime in modo chiaro quello che dovrebbe diventare l'atteggiamento della Chiesa verso le cose temporali, che pure sono necessarie per la sua missione. Leggiamo nel testo: la Chiesa «non pone la sua speranza nei privilegi offertile dall'autorità civile. Anzi essa rinunzierà all'esercizio di certi diritti legitti-

¹¹ Analisi dell'itinerario che portò alla dichiarazione in S. Scatena – *La fatica della libertà: L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*. Bologna, 2003. Presentazione del problema e delle sue implicazioni in *Religioni e libertà: quale rapporto?: Per una giornata nazionale della libertà di coscienza, di religione e di pensiero*. Org. G. Platone. Torino, 2008. Una recente messa a punto dei vari problemi e della recezione del testo nella Chiesa in *Libertà religiosa e diritti umani: Introduzione a "Dignitatis Humanae"*. Org. S. Scatena; M. Ronconi. Milano, 2010.

¹² Sul teologo statunitense che ebbe tanta importanza per l'elaborazione del testo sulla libertà religiosa si veda D. Gonnet – *La liberté religieuse à Vatican II: La contribution de John Courtney Murray*. Paris, 1994. Una sintetica scheda biobibliografica in J. A. Komonchak – *John Courtney Murray*, in *Libertà religiosa e diritti umani*, p. 109-119. Lo stesso Murray ha commentato il testo conciliare nel saggio John C. Murray – *La dichiarazione sulla libertà religiosa*. *Concilium*. II:3 (1966), p. 37-50.

¹³ Il testo venne definitivamente approvato il 7 dicembre 1965, un giorno prima della conclusione del Concilio.

¹⁴ Il testo ufficiale latino, con traduzione italiana a fronte, in *Enchiridion Vaticanum. Vol. 1: Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965*. Bologna, 1981, p. 578-605.

mamente acquisiti, ove constasse che il loro uso potesse far dubitare della sincerità della sua testimonianza o nuove circostanze esigessero altre disposizioni»¹⁵.

L'elemento di novità consisteva nel fatto che il diritto alla libertà religiosa veniva fondato sulla dignità della persona umana, che prevede che nella società l'uomo sia libero da ogni costrizione concernente la fede e il culto, cioè la pratica sia privata che pubblica della religione. L'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo, quindi, non si dirige più «né mira nostalgicamente a restaurare l'antico carattere sacro dello stato o a cercare invano nuove forme di sacralizzare le strutture e i processi dell'ordine terrestre temporale, ma solo a purificarli e a dirigerli con sicurezza ai loro intimi fini secolari». E nello stesso tempo, si desume che il governo, riconoscendo la libertà religiosa come diritto civile, «in realtà dichiara di non avere il diritto di interferire nel libero esercizio della religione, a meno che non sorga la necessità di tutelare l'ordine pubblico. In tal caso lo stato agisce solo nell'ordine secolare, non in quello religioso»¹⁶. Pur con tutte le sfumature che si potrebbero introdurre, quel decreto costituiva in fondo un grande passo avanti verso una sempre più chiara separazione tra la sfera civile e la sfera religiosa, e quindi tra la Chiesa e lo Stato.

3. Le modifiche del 1984

È difficile dire quanto i testi conciliari possano avere influenzato la politica italiana; notiamo comunque che nel 1967 il Parlamento italiano ritiene che il governo possa, di intesa con la Santa Sede, preparare una revisione delle norme del 1929. Viene così nominata una commissione che prepari una bozza con le modifiche proposte. Anche la Santa Sede nomina una commissione, in vista di una modifica che sia condivisa dalle due parti. Tra il 1976 e il 1983, in vista del testo finale, venivano elaborate sei bozze successive. Nel dibattito pubblico apparivano elementi di novità: era diffusa in alcuni ambienti l'idea di abbandonare la logica concordataria, propria di sistemi a scarsa partecipazione democratica, per passare a una forma di intesa tra le parti, senza restare legati a un vero e proprio trattato di carattere internazionale fra due Stati sovrani; si pensava inoltre di dare maggiore peso alla Conferenza Episcopale Italiana, organismo di fatto più adatto a trattare con lo Stato italiano su elementi essenziali per la vita della società italiana, ridando così al Vaticano il suo naturale ruolo di organismo internazionale, meno coinvolto nelle vicende dell'Italia.

Con il passare del tempo questi due elementi venivano gradualmente messi da parte, mentre prevaleva la logica dei rapporti bilaterali tra due Stati sovrani, l'Italia e lo Stato della Città del Vaticano. Da parte di numerosi vescovi italiani venivano presentate quelle che si potevano considerare le attese degli stessi dal nuovo testo in preparazione: il ruolo e il posto della religione cattolica in Italia; i limiti della colla-

¹⁵ Il testo del documento in *Enchiridion Vaticanum*. Vol. 1, p. 772-965. Si tratta di uno dei testi più commentati. Ricordo qui alcuni volumi che apparvero nello stesso anno, 1966, e quindi poco dopo l'elaborazione del testo, che raccolgono scritti e riflessioni di alcuni Padri conciliari e di diversi teologi, molti dei quali avevano svolto la funzione di "esperti" al Concilio: *A Igreja no mundo de hoje*. Org. G. Baraúna. Petropolis, 1966; *La Chiesa e il mondo contemporaneo nel Vaticano II*. Torino/Leumann, 1966; *La Chiesa nel mondo contemporaneo: Commento alla Costituzione "Gaudium et Spes"*. Org. E. Giammancheri. Brescia, 1966.

¹⁶ Le varie citazioni sono tratte da John C. Murray – La dichiarazione sulla libertà religiosa, p. 37-50.

borazione tra Stato e Chiesa cattolica; il problema dell'insegnamento della religione nelle scuole di Stato; lo statuto del clero, il suo sostentamento e le normative circa gli enti ecclesiastici, e infine la legislazione matrimoniale.

Il 18 febbraio 1984 si sarebbe arrivati alla firma di quello che si poteva considerare il nuovo Concordato: firmavano il presidente del Consiglio Bettino Craxi per lo Stato italiano e per il Vaticano il cardinale segretario di Stato Agostino Casaroli¹⁷. Una curiosità: ciò che negli anni precedenti non era riuscito alla Democrazia Cristiana, considerato il partito della maggioranza dei cattolici italiani, riusciva ora al leader del Partito socialista, quel partito che vanta la maggiore tradizione anticlericale nella storia d'Italia e che si era duramente opposto alla recezione dei Patti lateranensi nella Costituzione¹⁸.

Il nuovo Concordato riguardava la Chiesa cattolica: le altre Chiese o Confessioni religiose non venivano più considerate tollerate, come in precedenza, ma ottenevano di poter discutere e poi firmare delle "Intese" con lo Stato italiano, atte a informare le leggi che prevedono i diritti e i doveri di quelle Confessioni. Si sarebbero così firmate intese con le Comunità valdesi e metodiste, con la Comunità ebraica, con le Chiese avventiste, con le Assemblee di Dio e con la Chiesa evangelica luterana. Non si è ancora giunti a firmare l'intesa con le comunità islamiche in quanto lo Stato italiano chiede che vi sia un interlocutore unico che le rappresenta, mentre queste sono piuttosto divise nel loro interno.

Lasciando da parte alcuni temi che qui ci interessano meno, vorrei solo ricordare alcuni degli elementi su cui le modifiche in rapporto al Concordato del 1929 sono più significative. La religione cattolica non viene più considerata la sola religione dello Stato italiano, lasciando così lo spazio al formarsi di uno Stato autenticamente aconfessionale, cioè di uno Stato laico non sottomesso alle normative emanate dalla Chiesa ma neppure con la pretesa di presentarsi, con qualche nostalgia hegeliana, come fonte originaria di tutti i valori. Stato e Chiesa poi dichiarano di volersi impegnare «alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del paese»¹⁹, affermazione che appare carica di buone intenzioni, ma forse non sprovvista di possibili ambiguità, quando si tratta di definire quale sia quel bene del paese a cui si impegnano a collaborare. I vescovi poi non sono più tenuti, come con il Concordato del 1929, al giuramento di fedeltà al governo, né il Vaticano a chiedere il *placet* statale per le nomine vescovili: si trattava di chiari residui di una mentalità giurisdizionalista, del tutto superata in una società democratica. La Chiesa avrà

¹⁷ Il testo del nuovo Concordato con i vari allegati in *Enchiridion dei Concordati*, p. 1584-1614. Gli accordi sarebbero stati ratificati dal Senato il 3 agosto 1984 e dalla Camera il 20 marzo 1985, per entrare poi in vigore il 3 giugno 1985. Sui modi in cui si è giunti all'accordo, con un'analisi in chiave giuridica delle modifiche apportate al testo del 1929, M. Morgante - *Il Concordato tra la Santa Sede e la Repubblica italiana nella revisione del 18 febbraio 1984*. Cinisello Balsamo (Mi), 1988.

¹⁸ Sul dibattito in proposito si veda P. Scoppola - *La Chiesa e il fascismo*, p. 390-399. Sui dibattiti parlamentari che hanno segnato il lungo itinerario che ha condotto alla revisione del Concordato, R. Pertici - *Chiesa e Stato in Italia*, p. 729-858.

¹⁹ Così recita l'articolo 1° del Concordato: «La Repubblica italiana e la Santa Sede riaffermano che lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani, impegnandosi al pieno rispetto di tale principio nei loro rapporti ed alla reciproca collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del paese» (*Enchiridion dei Concordati*, p. 1584).

piena libertà nella scelta dei suoi ministri, e si impegna solo a dare comunicazione all'autorità civile dell'avvenuta nomina²⁰.

Modifiche significative vengono introdotte nelle norme che regolano il matrimonio. Nel precedente Concordato lo Stato dichiarava di riconoscere gli effetti civili ai matrimoni religiosi validamente celebrati, e di riconoscere come nulli quei matrimoni che la Chiesa avesse successivamente dichiarati nulli, senza indagare sulla sentenza relativa e senza applicare ai coniugi il cui matrimonio era stato dichiarato nullo le norme previste dallo Stato italiano in caso di separazione. La nuova normativa dichiara invece che la magistratura italiana si riserva il diritto sia di applicare queste norme, sia di verificare «che ricorrono le altre condizioni richieste dalla legislazione italiana per la dichiarazione di efficacia delle sentenze straniere»²¹. Vale la pena ricordare ancora che l'articolo 12 prevede la collaborazione tra Stato e Chiesa in un settore che da tempo richiede interventi legislativi importanti e urgenti, la tutela del patrimonio storico e artistico²².

Vi sono infine altri due ambiti di particolare interesse per la società italiana per i quali vengono decisi nuovi orientamenti: l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole di Stato e la condizione economica del clero. Limitandoci qui al problema dell'insegnamento della religione cattolica nelle scuole, il nuovo Concordato contiene una novità: mentre prima lo Stato garantiva l'insegnamento della religione cattolica in tutte le scuole, esclusa l'università, permettendo al singolo alunno di chiederne l'esonero, ora lo Stato continua a garantire quell'insegnamento, che sarà però impartito solo a chi ne farà esplicita richiesta²³.

²⁰ Si legge nell'articolo 3, comma 2: «La nomina dei titolari di uffici ecclesiastici è liberamente effettuata dall'autorità ecclesiastica. Quest'ultima dà comunicazione alle competenti autorità civili della nomina degli arcivescovi e vescovi diocesani, dei coadiutori, degli abati e prelati con giurisdizione territoriale, così come dei parroci e dei titolari degli altri uffici ecclesiastici rilevanti per l'ordinamento dello Stato» (*Enchiridion dei Concordati*, p. 1585).

²¹ In questo ambito il cambiamento è significativo, in quanto nel vecchio Concordato la dichiarazione di nullità di un matrimonio da parte della Chiesa scioglieva i coniugi da qualsiasi obbligo. Ora, nell'articolo 8, comma 2, dopo la frase riportata nel testo, si aggiunge: «La corte d'appello potrà, nella sentenza intesa a rendere esecutiva una sentenza canonica, statuire provvedimenti economici provvisori a favore di uno dei coniugi il cui matrimonio sia stato dichiarato nullo, rimandando le parti al giudice competente per la decisione sulla materia» (*Enchiridion dei Concordati*, p. 1587).

²² Dice l'articolo 12: «La Santa Sede e la Repubblica italiana, nel rispettivo ordine, collaborano per la tutela del patrimonio storico ed artistico. Al fine di armonizzare l'applicazione della legge italiana con le esigenze di carattere religioso, gli organi competenti delle due parti concorderanno opportune disposizioni per la salvaguardia, la valorizzazione e il godimento dei beni culturali d'interesse religioso appartenenti ad enti e istituzioni ecclesiastiche. La conservazione e la consultazione degli archivi d'interesse storico e delle biblioteche dei medesimi enti e istituzioni saranno favorite e agevolate sulla base di intese tra i competenti organi delle due parti». (*Enchiridion dei Concordati*, p. 1589).

²³ Articolo 9, comma 2: «La Repubblica italiana, riconoscendo il valore della cultura religiosa e tenendo conto che i principi del cattolicesimo fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano, continuerà ad assicurare, nel quadro delle finalità della scuola, l'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche non universitarie di ogni ordine e grado. Nel rispetto della libertà di coscienza e della responsabilità educativa dei genitori, è garantito a ciascuno il diritto di scegliere se avvalersi o non avvalersi di detto insegnamento. All'atto dell'iscrizione gli studenti o i loro genitori eserciteranno tale diritto, su richiesta dell'autorità scolastica, senza che la loro scelta possa dar luogo ad alcuna forma di discriminazione» (*Enchiridion dei Concordati*, p. 1588).

4. Recenti modifiche nel tessuto religioso

La firma del nuovo Concordato è del 1984: non era facilmente prevedibile che negli anni successivi la società italiana avrebbe subito modifiche profonde, sia sul piano politico ed economico, sia su quello religioso. In pochi decenni, causa soprattutto l'immigrazione, sono molto aumentate in Italia le presenze di persone non appartenenti alla Chiesa cattolica: si tratta in massima parte di ortodossi e di musulmani, oltre ad altre piccole minoranze²⁴. Questo evidentemente ha riaperto le riflessioni sul limite dei Concordati e sui problemi connessi con la libertà religiosa.

Come sappiamo, la tipologia dei rapporti tra gli Stati e le Chiese è piuttosto varia: i due estremi sono lo Stato confessionale e lo Stato che esclude al suo interno ogni presenza religiosa. Ma le varianti sono numerose, e vanno dalle religioni che giustificano e santificano i conflitti determinati dalle stesse religioni, poiché queste sono considerate elemento determinante dell'identità nazionale, alla religione che si fa mediatrice tra i belligeranti in quanto le viene riconosciuto il ruolo che la pone al di sopra e al di fuori dei conflitti.

Ma il processo di desacralizzazione del mondo, o di disincanto, per usare un termine caro a Max Weber, ha anche prodotto il passaggio da uno Stato confessionale a uno Stato laico, e ha prodotto le successive discussioni sui concetti di secolarizzazione e di laicità²⁵. Chi ne parla rischia talvolta di dimenticare che si tratta di un concetto da storicizzare, poiché credo sia del tutto improprio pensare che esista in Europa un concetto univoco di laicità. Per ragioni cronologiche, si tende a pensare che il concetto e i suoi contenuti facciano riferimento in modo specifico al modello francese, nato con la legge di separazione dello Stato dalla Chiesa nel 1905, un modello tra l'altro ripreso e aggiornato dalla commissione Stasi, il cui rapporto è alla base della legge, erroneamente indicata come la legge sul velo islamico, che proibisce l'uso in modo ostentato, nei luoghi istituzionali, di simboli religiosi²⁶.

Ma la laicità francese è solo un tipo di laicità; quella inglese ad esempio è

²⁴ Se ne veda un primo elenco in *Le minoranze religiose in Italia*. Org. S. Ferrari; G. B. Varnier. Cinisello Balsamo (Mi), 1997. Inoltre, M. Introvigne – *Le nuove religioni*. Milano, 1989; E. Pace; E. Stretti – *Il pluralismo delle fedi: i nuovi movimenti religiosi*. Torino, 2002. Si può trovare un'ampia bibliografia con una presentazione sintetica del problema in M. Faggioli – *Movimenti religiosi*. In *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*. Vol. II. Dir. A. Melloni. Bologna: Il Mulino, 2010, p. 1146-1155.

²⁵ Si tratta di un tema particolarmente studiato in questi anni, per cui la bibliografia relativa è in continua evoluzione. Mi limito qui a citare una delle opere più significative in proposito: Ch. Taylor – *A Secular Age*. Cambridge, 2007.

²⁶ Cf. *Laïcité et République*. *La Documentation Française*, (2003). La Commissione, composta da venti membri e che aveva preso il nome del suo presidente, Bernard Stasi, ex-ministro della Repubblica, aveva iniziato i lavori il 3 luglio 2003, per concluderli l'11 dicembre dello stesso anno. Era stata voluta dal presidente della Repubblica Jacques Chirac. Era nota come "Commissione di riflessione sull'applicazione del principio di laicità nella Repubblica". Ne sarebbe scaturito un progetto di legge approvato il 10 febbraio 2004 dall'Assemblea Nazionale, trasformato in legge il 3 marzo successivo con l'approvazione da parte del Senato a larghissima maggioranza.

molto diversa, e in alcuni paesi scandinavi, dove la pratica religiosa è ridotta al minimo, sussiste ancora il principio della religione di Stato²⁷.

I processi di secolarizzazione, che hanno segnato la storia recente di vari paesi europei, hanno nel frattempo riaperto il dibattito sul senso dei riferimenti religiosi nelle leggi e nelle costituzioni, di cui è stata elemento emblematico la discussione sull'eventuale richiamo alle radici cristiane, o giudaico-cristiane, dell'Europa da inserire nel testo della Costituzione europea. Gli Stati poi si sono trovati di fronte a un problema che sembrava ormai superato: fin dove uno Stato, sostanzialmente laico, può accettare dei comportamenti religiosi che sono in antitesi con le proprie leggi? Il problema non proveniva tanto dagli atteggiamenti delle Chiese cristiane, ma dalle comunità che si erano composte in seguito alle immigrazioni. Uno degli aspetti messi in risalto dalla commissione Stasi, premessa per la ricordata legge francese del 3 marzo 2004, era proprio la necessità che le nuove comunità religiose rispettassero alcuni dei capisaldi della legge francese: si pensi ad esempio al problema del diverso statuto della donna adottato da buona parte della comunità islamica nei confronti delle acquisizioni delle culture occidentali; al problema della legislazione matrimoniale, dei luoghi di culto, dei giorni festivi e lavorativi. Tutto questo ha fatto anche sorgere il problema della reciprocità. Sembra del tutto logico che uno Stato laico non debba condizionare le proprie scelte e quelle che considera acquisizioni irrinunciabili del cammino della civiltà, al fatto che altre culture non abbiano quelle caratteristiche. Ma non ci si può neppure stupire che cresca il numero di quanti trovano singolari che gli immigrati chiedano agli Stati occidentali norme e concessioni che i loro Stati di provenienza non sono disposti a concedere agli immigrati di diversa religione. Questo è un altro dei nodi da affrontare: la libertà religiosa dovrebbe essere un dato acquisito per tutti²⁸, anche per quanti non la prevedono nelle loro leggi? Si riapre quindi un dibattito che in anni recenti aveva avuto un risvolto non molto diverso: fin dove la tolleranza deve essere concessa a quanti sono intolleranti?

In Italia, per ragioni storiche, la Chiesa cattolica tende a invadere gli spazi dello Stato e anche a chiedere che lo Stato stesso assuma alcuni valori che l'istituzione ecclesiastica considera irrinunciabili e non negoziabili, sostenuta spesso da persone che si dichiarano atei ma ritengono che il cristianesimo possa ridiventare l'elemento portante dell'identità nazionale e quasi il cemento dell'unità di un popolo. È chiaro che in questo caso diventa difficile parlare di libertà religiosa, dal momento che si tende a privilegiare una specifica religione in quanto elemento identitario di un popolo.

²⁷ Sulla Francia, E. Poulat – *Liberté, laïcité: La guerre des deux France et le principe de la modernité*. Paris, 1987; in modo sintetico R. Rémond – *L'invention de la laïcité française: De 1789 à demain*. Paris, 2005. L'analisi di alcuni casi nazionali. In *L'identità in conflitto dell'Europa: Cristianesimo, laicità, laicismo*. Org. L. Paoletti. Bologna, 2005. Su alcuni modelli di laicità, con dichiarata predilezione per quella francese, la breve sintesi di J. Bauberot – Modelli di laicità in Europa. *Studi di teologia*. XVIII (2006) 111-114.

²⁸ Una sintetica presentazione della evoluzione del concetto con bibliografia in V. Pacillo – Libertà religiosa. In *Dizionario del sapere storico-religioso del Novecento*. Vol. II, p. 1035-1058.

5. Quali prospettive per il futuro?

Se il testo concordatario regola i rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, la società civile e il mondo cattolico vivono anche altri rapporti e altre situazioni. Il principio di laicità ha prima di tutto declinato al plurale il termine tradizione: di fronte alla *tradizione* conservata e regolata dalla Chiesa cattolica, ci si è resi conto che esistono *tradizioni diverse* che devono convivere. Il che significa che i valori e i grandi principi morali non derivano più da un'unica fonte, ma da una pluralità di fonti, che devono confrontarsi fra di loro; inoltre, cosa non del tutto scontata, che nessuna appartenenza religiosa deve produrre privilegi o disuguaglianze nei diversi soggetti. Uno Stato dovrebbe essere neutrale e tenere comportamenti uguali nei confronti di tutti i cittadini e di tutte le Confessioni religiose. Il che si oppone sia al confessionalismo (lo Stato privilegia una Confessione religiosa²⁹), sia al laicismo, inteso qui come un orientamento di pensiero che dalle fonti dei grandi principi etici e dei valori esclude il fatto religioso³⁰.

Mi pare siano questi i punti su cui si colloca la riflessione odierna quando si parla di libertà religiosa, un dato in qualche modo acquisito nelle abitudini della maggioranza degli italiani, ma che non è mai diventata legge dello Stato, nonostante le varie proposte che sono state avanzate³¹. Resta di grande importanza l'affermazione del Concilio Vaticano II che ho ricordato circa la volontà da parte della Chiesa cattolica di rinunciare a certi diritti legittimamente acquisiti se nuove circostanze esigessero altri atteggiamenti.

Ci sono dei dati storici che non vanno dimenticati, non si può fingere che il passato sia come lo vorremmo, e non ci si può stupire se molti restano legati a quel passato. Dobbiamo però distinguere tra il dato storico e la situazione attuale. «E' un dato storico incontestabile che per secoli la religione ha avuto in Europa una dimensione collettiva e che le sue diverse espressioni confessionali hanno intrattenuto ogni tipo di relazioni con la società». Non esiste paese europeo in cui la religione «non abbia contribuito a fare la storia e a piegare il corso degli eventi... la comune appartenenza cristiana è una componente dell'identità europea, e il cristianesimo ha impresso il suo marchio sul continente»³².

Lucien Febvre, Marc Bloch e Gabriel Le Bras ci hanno spiegato bene alcune cose che avevamo in mente anche se restavano inesprese: il concetto di lunga durata, la storia delle mentalità, certe verità che sembrano scomparire e ogni tanto riappaiono, come un fiume carsico. Tuttavia si tratta anche di capire e affrontare la situazione oggi, in quelle circostanze mutate di cui parlava il Concilio.

Mi pare che il punto d'arrivo che si va configurando sia quello di una società multireligiosa e multietnica nella quale si confronteranno e si alterneranno le varie

²⁹ Cf. M. Guasco – Confessionalismo. In *Dizionario di politica*. Dir. N. Bobbio; N. Matteucci; G. Pasquino. Torino, 1983, p. 212-214.

³⁰ Cf. E. Tortarolo – *Il laicismo*. Roma; Bari, 1998; M. Bovero – *Laicismo*. In *Gli ismi della politica*. Org. A. d'Orsi. Roma, 2010, p. 263-273.

³¹ Presentazione delle proposte in *Religioni e libertà: quale rapporto?*.

³² Le citazioni sono tratte da R. Rémond – *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes au XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*. Paris, 1998.

spinte, da un lato a “serrare le file”, a esasperare cioè la propria identità collettiva messa in discussione da spinte contrapposte; e dall’altro ad accettare identità più sfumate rispetto al passato, ma vivendo in maniera più libera e più autentica la propria dimensione spirituale e religiosa. I cristiani saranno chiamati ad affermare il diritto di tutti ad annunciare i propri valori religiosi, il che dovrà accompagnarsi dal resistere alla tentazione di trasformare il cristianesimo o il cattolicesimo in una espressione del mondo occidentale.

LA RELACIÓN IGLESIA-ESTADO EN ESPAÑA: DE LA SEPARACIÓN HOSTIL (1931) A LA SEPARACIÓN AMISTOSA (1976-79)

FELICIANO MONTERO †

El cuadro de la secularización en la Europa de los siglos XIX y XX trazado por R. Remond distingue entre los distintos modelos de secularización y de relaciones Iglesia-Estado en su evolución histórica¹, confrontando el modelo de separación hostil, bien representado por la III República francesa (ley de 1905) frente a otros ejemplos de separación amistosa. Dentro de la propia República francesa, como analiza Bauberot se puede apreciar la evolución desde la hostilidad al pacto por la laicidad². En el caso español, como en otros casos latinos, domina el conflicto radical (“la secularización conflictiva”) que culmina durante la II República, en la que se implanta un modelo de separación hostil, según el ejemplo francés, y que en alguna medida se puede comparar con el portugués, aunque no influyera directamente en los republicanos españoles³.

El fracaso de la 2ª República española sin entrar ahora en la polémica sobre las respectivas responsabilidades fue también un fracaso o frustración del proyecto radical secularizador aprobado y puesto en marcha en ese tiempo corto republicano (1931-36). La historiografía española actual, no sin dificultad, empieza a considerar la complejidad de las posiciones respectivas más allá de una mera consideración bipolar entre dos posturas radicales recíprocamente hostiles. Además de ellas hubo en uno y otro lado proyectos pactistas que contemplaron la oportunidad de un acuerdo posibilista. Los mediadores fueron doblemente derrotados; vieron frustrados sus proyectos históricos y fueron olvidados o desdeñados historiográficamente⁴.

[†] Doutor em História e especialista em história do catolicismo na Espanha contemporânea. Professor emérito da Universidade de Alcalá (Espanha). Faleceu a 19/12/2018.

¹ Cf. R. Remond – *Religion et société en Europe: Essai sur la secularisation des sociétés européennes aux XIX et XX siècles*. Paris: Seuil, 1998.

² Cf. J. Bauberot – *Laïcité, 1905-2005: Entre passion et raison*. Paris: Seuil, 2004.

³ Pero en el tiempo de la II república española el modelo portugués de separación formal estaba alterado por la nueva situación política, la consolidación progresiva del Régimen de Salazar (Braga da Cruz); y, por tanto, ya no podía servir de modelo para los republicanos españoles.

⁴ El libro de M. Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia: Política y religión en la 2ª República*. Madrid: CEPC, 2002, marca una divisoria historiográfica; introduce polémicamente una revisión fundamental de la tesis tradicional sobre la legitimidad y bondad del proyecto secularizador republicano, subrayando su dimensión radical en el contexto de un proyecto republicano constituyente globalmente considerado como “revolucionario”.

Vamos a fijarnos aquí en esa perspectiva considerando por un lado la evolución desde la confrontación al pacto; y por otro la comparación entre los dos tiempos, el de la República (los años treinta), en el que fracasan los proyectos mediadores, y el de la Transición (los años setenta), que establece un pacto por la laicidad más o menos estable. Pues de alguna manera esta evolución de la separación hostil a la amistosa se puede caracterizar también como el proceso que va del laicismo, como un movimiento y una política secularizadora radical que provoca la resistencia o reacción católica, a la laicidad como una situación consensuada o un punto de convergencia entre la secularización del Estado y la libertad religiosa. Un proceso que se cumple en el caso de Francia, según explica entre otros Bauberot, y que en España tiene un desarrollo peculiar y en cierta forma inacabado si se consideran las última críticas laicistas al Estado aconfesional de la Constitución de 1978.

Por tanto, vamos a repasar brevemente esta evolución, desde la separación hostil a la amistosa, señalando algunos hitos y fijando la atención en la percepción de algunos protagonistas relevantes, distinguiendo tres tiempos principales que en la perspectiva del historiador y del analista siguen siendo contemplados como un conjunto: el tiempo de la República en el que se enfrenta radicales y pactistas; el tiempo del segundo franquismo, en el que el Vaticano II fuerza el camino hacia la libertad religiosa, y el tiempo de la transición, en el que se pacta, en el recuerdo de la guerra civil, el Estado aconfesional. Con una breve referencia final a la tendencia reciente a la crítica del pacto constituyente por la laicidad en el marco de una comparación global entre la experiencia republicana y la de la Transición.

El tiempo de la República. La separación hostil frente a los proyectos mediadores

Las condiciones para un pacto republicano en torno a la cuestión religiosa eran muy precarias o difíciles en los años treinta. Eso explica la radicalidad de la solución constitucional y el fracaso de los proyectos mediadores. Para comprender la separación radical y, en alguna medida antiliberal, aprobada por la República hay que tener en cuenta sobre todo los agravios y conflictos acumulados durante décadas. En el pasado más reciente, el marco jurídico-político de la Restauración régimen de “tolerancia” restringida de la constitución de 1876 y la unidad católica de la nación del concordato de 1851 apenas habían dejado espacio para una secularización progresiva del Estado y de la sociedad. Frente a la hegemonía (casi monopolio) social de la Iglesia institucional el movimiento secularizador apenas podía plantear sus demandas fuera del ámbito de la educación pública, en las iniciativas de escuela laica y escuelas neutras. Desde la perspectiva laica o secularizadora la proclamación de la República era la ocasión y la oportunidad para llevar a cabo de forma rápida y radical (revolucionaria afirman algunos historiadores) los cambios

pendientes, tanto tiempo esperados y resistidos⁵. En suma, la presión acumulada por los agravios históricos hacía difícil pactar una solución intermedia aunque algunos lo intentaron sin éxito.

Del lado eclesial y católico la propuesta pactista la lideró, como se sabe, el cardenal de Tarragona Vidal i Barraquer que, con el beneplácito y el apoyo del Vaticano (secretario de estado Pacelli y nuncio Tedeschini), intentó un acuerdo sobre el estatus que la Iglesia y la religión católica deberían tener en la nueva Constitución⁶. Los términos de ese pacto acordado con algunos republicanos liberales y católicos estaban próximos al primer borrador redactado, antes de las elecciones constituyentes de junio de 1931, por la Comisión Jurídica Asesora, presidida por Angel Ossorio y Gallardo: reconocimiento pleno de la libertad religiosa, y separación de campos y competencias entre la Iglesia y el Estado, sobre la base del reconocimiento por parte del Estado de un estatus jurídico la Iglesia. En diversos textos Ossorio expresa su peculiar posición que podríamos denominar de católico-liberal: crítico con el catolicismo confesional pero también con la solución radical de la República⁷.

El Estatuto de “separación amistosa” de la Comisión Jurídica Asesora

Desde luego el Estatuto elaborado por la Comisión Asesora presidida por Angel Ossorio y Gallardo en mayo de 1931, es notablemente diferente del proyecto preparado por la ponencia constitucional finalmente aprobado. Se podría decir que el Estatuto se basaba en la implantación de un régimen de libertad religiosa en el marco de una “separación amistosa” que reservaba para la Iglesia católica una relación no privilegiada pero respetuosa con la implantación y la mayoría social que representaba; a notable distancia del proyecto finalmente aprobado que podríamos calificar de separación hostil, en el que se contemplaba por ejemplo la disolución o expulsión de las congregaciones religiosas del ámbito educativo.

¿Hasta qué punto el Estatuto de Ossorio coincidía con las demandas que hizo Vidal i Barraquer en su intento de negociación con el gobierno republicano en el periodo constituyente? El Estatuto de la Comisión Asesora, compuesto de 24 artículos, es más extenso y detallado que los artículos constitucionales de 1931 o de 1978, porque desarrolla de manera bastante concreta cuestiones que serán objeto

⁵ Cf. M. Alvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, subraya el carácter revolucionario. De todas formas no hay que perder de vista que la tradición secularizadora que heredó la República era plural, y el debate constituyente reflejó esa variedad de posiciones. Cf. Cueva, J. de la – *Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la 2ª República y la guerra civil*. In *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Ed. M. Suarez Cortina. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

⁶ Las vicisitudes y los contenidos de esa negociación están bien documentadas en M. Batllori; V. M. Arbeloa – *Arxiu Vidal i Barraquer: L'Església i Estat en la 2ª República Espanyola*, varios vols. Montserrat, 1971-1979.

⁷ En la carta 8ª, “Religión y Política”, de *Cartas a una señora sobre temas de derecho político*, 1932 Ossorio critica duramente la instrumentalización política de la religión: «No hay un Dios monárquico ni republicano ni nacionalista». Crítica igualmente la política accidentalista de los Papas y denuncia la paradoja de que abanderan la defensa de la libertad de conciencia los antiguos intolerantes (p. 173). Pero crítica también la disolución e incautación de los Jesuitas, se manifiesta contra la prohibición de enseñar a las Congregaciones. En la carta 13ª al explicar «los derechos de los españoles» en la Constitución, reitera su criterio contra la ley de Congregaciones, «no por católico sino por liberal» (p. 240-248). Distingue la política anticlerical (que critica) de la libertad de conciencia que, a su juicio, sigue estando garantizada por la República.

de desarrollos legislativos (en el caso de 2ª República), o de acuerdos específicos concordatarios (como los de 1979). La libertad religiosa plena como «la libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión» (art.1º) era el marco principal de un Estado aconfesional que respeta y garantiza la vida autónoma de la Iglesia católica y de las otras religiones que alcancen entidad y representación social suficiente (art. 2º «No existe religión del Estado. Todas las confesiones religiosas podrán ejercer sus cultos privada y públicamente, sin más limitaciones que las impuestas por el orden público»). Por tanto, el art. 5º, de acuerdo con una de las demandas principales que plantea la Iglesia pactista (Vidal, Tedeschini) establecía que «la iglesia católica será considerada como corporación de derecho público», garantizándola «el libre ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción (en su ámbito propio...) sin menoscabo de la soberanía del Estado». Por ello mismo «El Estado reconoce a la Iglesia católica [...] personalidad jurídica [...]» salvaguardando «la propiedad de los bienes» (art. 7º).

A cambio de la renuncia a intervenir en los nombramientos episcopales la República se reservaba «la facultad de declarar persona non grata al eclesiástico designado... contra el cual existan objeciones de carácter político» (art. 8º). El régimen jurídico de los “Institutos religiosos” se regiría por el común de todas las asociaciones religiosas, con los derechos consiguientes a adquirir [...] y ejercer sus actividades [...] (art. 12º). Sólo los Seminarios diocesanos, las casas parroquiales y los templos destinados al culto público quedaban exentos de las leyes fiscales del Estado (art. 14º)

El tratamiento concedido a la enseñanza de la religión en la escuela y a los colegios de las Congregaciones era notablemente diferente al futuro artículo de la Constitución y a su desarrollo legislativo en la Ley de Congregaciones de 1933.

«Se reconoce a la Iglesia católica y a los demás cultos admitidos en el Estado la facultad de enseñar religión a los alumnos de sus confesiones respectivas en los centros docentes de carácter público» (art. 14º)

«Las personas jurídicas eclesiásticas podrán fundar y dirigir establecimientos docentes de enseñanza primaria, secundaria y superior, siempre que su organización y su régimen pedagógico se conforme con los preceptos de la legislación común» (art. 15º)

Los cementerios civiles serían comunes a todos los ciudadanos, «sin diferencia fundadas en motivos confesionales» (art. 18º). Pero «el Estado reconoce a la Iglesia el derecho a poseer cementerios propios... Igual derecho tendrán los demás cultos reconocidos por el Estado...». El Estado se constituía en garante protector del patrimonio artístico y arqueológico de la Iglesia española. Las fundaciones privadas de beneficencia vinculada a las instituciones eclesiásticas deberían adaptarse a las nuevas necesidades sociales «respetando, en cuanto quepa, la voluntad de los fundadores». El último artículo declaraba «extinguidas todas las obligaciones y cargas de justicia que hasta ahora venían consignando los Presupuestos generales del Estado para dotación de culto y clero» contempladas en el concordato de 1851 (art. 24º).

En suma el Estatuto de la Comisión Asesora contemplaba una nueva relación Iglesia-Estado, ciertamente rupturista con el Concordato de 1851, pero respetuosa con el lugar social que la religión y la iglesia católica ocupaban en la sociedad española. El régimen de separación amistosa que proponía se basaba en presupuestos liberales (libertad religiosa, libertad de conciencia) que permitían la supervivencia de la iglesia, las congregaciones y sus diversas actividades, en un régimen legal común a otras asociaciones privadas, pero concediéndole un reconocimiento jurídico específico (corporación de derecho público, art. 5º). Es un Estatuto que seguramente habría aceptado el sector posibilista de la Iglesia, y que, probablemente, habría evitado el conflicto radical. Buena parte de la demanda pactista de la iglesia posibilista en los meses siguientes defendía lo contenido en ese estatuto. Álvarez Tardío, siguiendo el cuadro comparado que Carreras, estrecho colaborador de Vidal i Barraquer, elaboró en el proceso negociador, subraya en efecto la proximidad entre el régimen del Estatuto de “separación amistosa” y la propuesta negociadora de Vidal, así como el fuerte contraste de cambios con el régimen de “separación hostil” aprobado y desarrollado por la República⁸. ¿Se podría decir también que el Estatuto de la Comisión Asesora, desechado por la propia dinámica de la política republicana establecía un régimen parecido al que plantea la Constitución de 1978 y los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979? Lo consideraremos más adelante.

La separación de Ossorio de la Comisión Asesora, tras las elecciones generales constituyentes de junio de 1931, y su sustitución por otra Comisión parlamentaria presidida por el socialista Luis Jiménez de Asúa, seguramente tuvo que ver con el rechazo de esa propuesta moderada de relación Iglesia-Estado, en el nuevo contexto político surgido de las elecciones generales constituyentes de junio de 1931. El presidente Alcalá Zamora trató de explicar a Ossorio que su apartamiento de la Comisión Asesora no era nada personal sino que obedecía a la relación de fuerzas políticas en un régimen parlamentario, que dejaba en una posición muy débil a los “independientes”. Ossorio, por su parte en correspondencia con uno de sus colaboradores, el sacerdote Romero Otazo miembro de la Comisión Asesora, era consciente de la diferencias de fondo entre una política liberal y otra jacobina, en relación con el estatus de la Iglesia y del mundo católico⁹. A partir de ese momento constituyente crece la demanda de reformas radicales, especialmente en el programa secularizador, que desembocan en el acalorado debate de la nueva “semana trágica”¹⁰.

El proyecto constitucional finalmente preparado por una nueva comisión, presidida por Luis Jiménez Asúa, y el debate constituyente de los artículos sobre la cuestión religiosa, aparte de las diferencias en el seno del bloque gubernamental

⁸ Cf. la tabla comparativa de los distintos proyectos en M. Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, anexo IV, p. 392-395.

⁹ El Estatuto de la Comisión Jurídica Asesora y la correspondencia de Ossorio en Archivo Histórico Nacional; Centro Documental de la Memoria Histórica (Salamanca), PS Madrid 734, p. 301.

¹⁰ Es el título que V. M. Arbeloa dio a un libro clásico sobre el debate constituyente de la cuestión religiosa en octubre de 1931. Cf. V. M. Arbeloa – *La semana trágica de la Iglesia española: 8-14 Octubre 1931*. Madrid: Encuentro, 2006, [1ª ed., 1976].

entre los socialistas y radical socialista, los azañistas, y los republicanos liberales de Alcalá Zamora, reveló las diferencias con el proyecto de Ossorio y la imposibilidad de la solución negociada previamente con Vidal y Barraquer. La salida del Congreso de los diputados católicos, incluidos el presidente Alcalá Zamora y algún ministro del Gobierno provisional, una vez aprobado el artículo 26º, representa la radicalidad de la solución y el fracaso del pacto.

La separación hostil quedaba reflejada especialmente en el artículo 26º que, además de la separación Iglesia-Estado y la consiguiente eliminación progresiva del presupuesto de culto y clero, disolvía de forma inminente la Compañía de Jesús, y emplazaba el estatus del resto de las órdenes religiosas a una futura ley especial que regularía estrechamente sus actividades, prohibiendo «ejercer la industria, el comercio y la enseñanza». Esta prohibición de la actividad educativa de las Congregaciones era lo que mejor definía el carácter hostil e impositivo de la Constitución; y fue el núcleo de la diferencia entre los republicanos liberales moderados y los radicales.

El artículo 27º proclamaba la libertad de conciencia y la libertad religiosa siempre en el ámbito del ejercicio privado del culto, en igualdad de condiciones para la iglesia católica y el resto de las confesiones. Un párrafo de este artículo se refería expresamente a la municipalización de los cementerios y al control autorizado de «las manifestaciones públicas del culto». Respecto a la libertad de enseñanza el artículo 48º, tras proclamar la escuela laica, reconocía a las iglesias «el derecho, sujeto a inspección del Estado, de enseñar sus respectivas doctrinas en sus propios establecimientos».

La radicalidad del artículo 26º de la Constitución de 1931 y de su desarrollo legal (expulsión de los jesuitas e incautación de sus bienes, ley de cementerios, matrimonio civil y divorcio) se mide no sólo en términos objetivos y comparativos con otros países como Francia o Portugal, sino en relación con el estatus de privilegio del que la Iglesia española venía disfrutando. La radicalidad residía en el ritmo del cambio rápido, es decir revolucionario, respecto a la situación anterior. Pues si comparan los artículos constitucionales con la ley de Separación portuguesa de 1911, se aprecia que el proyecto secularizador de los republicanos españoles no era más radical que el portugués, aunque es verdad que las coyunturas políticas nacionales e internacionales eran diferentes en 1910 y 1930. Nada tenía que ver el clima político de los años treinta, marcado por la crisis del liberalismo parlamentario y el enfrentamiento de los fascismos con las revoluciones socialistas, con el clima de la primera década del siglo XX. En el tiempo de la Separación francesa (1905) y la portuguesa (1911) también en España se vivía con fuerza el conflicto clericalismo-anticlericalismo, pero la Monarquía parlamentaria, a pesar de algunas crisis, estaba aún suficientemente asentada; la alternativa republicana era minoritaria y mucho más aún la socialista. La influencia secularizadora se manifestaba creciente en el ámbito cultural y educativo (la ILE y las reformas pedagógicas), pero no tanto en el plano político. La ley del candado del presidente del Gobierno Canalejas (1910), en contra de las críticas y movilizaciones católicas, nada tenía que ver con la disolución

de las Congregaciones y su apartamiento de la actividad docente. Sólo pretendía regular su crecimiento e implantación.

La 1ª Guerra Mundial, como bien se sabe, es una divisoria de cambio de ciclo. El optimismo del proyecto liberal-democrático y científico-positivista queda profundamente afectado por la crisis del parlamentarismo. En el periodo de entreguerras surgen otras ideologías y otros movimientos. En España, especialmente después de lo que significó la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) como régimen protector del modelo confesional, católico y nacional, el proyecto republicano secularizador seguía pendiente. Pero en cierta medida ese proyecto (de raíz ilustrada-liberal) estaba siendo desbordado por otros proyectos a derecha e izquierda. Como bien percibió en la Semana social de 1934 el presidente de la Acción Católica, Angel Herrera, el reto, el enemigo, no era ya el viejo anticlericalismo decimonónico, sino el nuevo Estado totalitario emergente con sus alternativas “religiones políticas”: el nazismo y el fascismo por un lado y el comunismo soviético por otro.

La propuesta del canonista Jaime Torrubiano

Entre los proyectos de política religiosa republicana vale la pena destacar también la posición peculiar y ciertamente marginal políticamente del canonista seglar Jaime Torrubiano, que redactó al inicio de la República su propio programa de reformas eclesiásticas y religiosas digno de ser analizada comparativamente en el conjunto de las propuestas anticlericales¹¹. La propuesta de separación Iglesia-Estado de Torrubiano era original, diferente: trataba de evitar la hostilidad, propugnaba el respeto al catolicismo, aunque quisiera renovarlo profundamente desde dentro, y desde criterios liberales puros, en la línea de la propuesta de los republicanos federales (de la 1ª República) y del cristianismo liberal de la primera mitad del siglo XIX; también desde los presupuestos regalistas tradicionales que el nuevo gobierno republicano debería hábilmente utilizar para acometer las reformas pertinentes de la Iglesia en su régimen interno antes de proceder a la separación. Su crítica radical y contundente del “clericalismo” no significaba nunca una renuncia a la dimensión y la legítima tarea religiosa y moral de un cristianismo renovado. Además de su convicción cristiano-liberal, Torrubiano aducía razones prácticas, prudencia y habilidad política, para plantear gradual y respetuosamente las reformas, para no provocar, como había ocurrido en otras ocasiones una reacción clerical eficaz, contraproducente para el proyecto reformista. Así lo reiteraba en la presentación y en la conclusión del trabajo.

Por tanto en la propuesta reformista que escribe para los gobernantes republicanos hay diversos planos. En primer lugar un balance muy crítico de la situación de la Iglesia y del catolicismo en España, lo que denomina “clericalismo”, como “escuela doctrinal” y como “organización”. Y que se concreta en un repaso crítico de la

¹¹ Cf. Jaime Torrubiano Ripoll – *Política religiosa de la democracia española*, 1933. En el prólogo dice que lo escribe casi por encargo, para que pueda servir de modelo u orientación a la política republicana y al tratamiento constitucional de la cuestión religiosa, pero el análisis del libro revela las diferencias. Agradezco a Marisa Tezanos sus referencias sobre la biografía y el libro de Torrubiano, personaje necesitado de estudio. V. M. Arbeloa le dedicó un capítulo breve en su libro *Aquella España católica*. Salamanca: Sígueme, 1975.

organización eclesiástica interna: la promoción de obispos, su autoridad despótica, la formación y promoción del clero, administración de los recursos económicos (incluyendo una desmitificación de la desamortización como justificación del presupuesto de culto y clero), crítica de las congregaciones religiosas. El punto central de su análisis era la distinción entre el clero episcopal y el “infraepiscopal”. Para acometer la reforma interna de la institución planteaba una alternativa a esa situación de deterioro que se concreta en su propuesta de concordato. Finalmente hacía una propuesta constitucional de nueva relación Iglesia-Estado basada en la separación y la independencia recíproca.

Mucho menos conocida y estudiada es la posición del pequeño grupo de curas republicanos, algunos diputados, que justificaron desde su doble perspectiva católica y republicana la validez del modelo de separación. Uno de los más conocidos es el caso del canónigo de Granada Luis López Dóriga¹².

El fracaso del pacto con el Gobierno provisional en el debate constituyente no acabó con las políticas mediadoras. Vidal i Barraquer, junto al nuncio Tedeschi, ni, mantuvo al menos hasta la primavera de 1936 diversos intentos de diálogo con el desarrollo concreto de las políticas republicanas, aunque su posibilismo (o pactismo) chocaba más con los católicos monárquicos, partidarios de la confrontación abierta, que con los republicanos. El apoyo de Vidal a la firma de un “*modus vivendi*” de la Iglesia con el Estado republicano en el proceso negociador de 1935 es el mejor ejemplo de ese intento pactista, finalmente inviable¹³.

El tiempo del Franquismo: del nacional-catolicismo a la libertad religiosa

Primero autocríticos del nacional-catolicismo (los años cincuenta)

El resultado de la guerra civil dio lugar a un cambio radical de panorama. Vuelve con la máxima ambición la propuesta integrista de la unidad católica de la nación, restaurada por la fuerza y por la convicción, como uno de los puntales básicos del nuevo Régimen. Una situación consagrada tardíamente en el Concordato de 1953 pero efectiva, operativa, desde el inicio mismo de la guerra en el territorio “nacional”. En medio de la general afirmación de las excelencias del modelo concordatario¹⁴, expresión de un proyecto de restauración social católica íntegra y total,

¹² Sobre López Dóriga y otros curas republicanos, ver los artículos: M. Tezanos Gandarillas – Luis López Dóriga: un déan radical-socialista en las Cortes constituyentes de la II República española. *Spagna contemporánea*. 17 (2000) 41-58; M. Tezanos Gandarillas – El clero ante la República: los clérigos candidatos en las elecciones constituyentes de 1931. In *Laicismo y catolicismo*, ed. J. de la Cueva; F. Monero. Alcalá: UAH, 2009, p. 275-294.

¹³ Se puede seguir este intento de “*modus vivendi*” en la correspondencia del *Arxiu Vidal i Barraquer*, y en los fondos de Nunciatura de Madrid y Secretaría de Estado del ASV. Cf. F. Montero – Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: de la confesionalidad limitada a la separación traumática. In *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Ed. M. Suárez Cortina. Santander, 2001. También en Alvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, p. 314-324.

¹⁴ Cf. *El concordato de 1953: [conferencias pronunciadas en la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid durante el curso 1953-1954]*. Madrid: Universidad de Madrid, 1956, sobre todo el prologo del ministro Artajo, y el discurso de clausura de Ruiz-Giménez.

se van expresando tempranamente en algunos sectores y por algunos personajes excepcionales, reservas y autocríticas frente a las ventajas de la pastoral de cristianidad y de la unidad católica de la nación. Es lo que significa la autocrítica “religiosa” que a principios de los años cincuenta plantean José María García Escudero y José Luis Aranguren en sus comentarios de libros y acontecimientos en el catolicismo europeo. Pero sobre todo es el vasco Carlos Santamaría en el ámbito de las Conversaciones católicas internacionales que organiza en San Sebastián entre 1946 y 1957, quien mejor representa esa primera autocrítica¹⁵. Las Conversaciones fueron un espacio, ciertamente minoritario y marginal, en la frontera con Francia, donde se discutía discretamente, en una dimensión fundamentalmente internacional, sobre la asunción de la Declaración de los derechos del Hombre por parte de la Iglesia o sobre el mejor modelo de relación Iglesia-Estado en una sociedad crecientemente liberal y secular. Llama especialmente la atención la discusión sobre la utilidad y oportunidad del modelo confesional en el mismo momento en que se estaba cerrando el Concordato de 1953¹⁶.

Otro ejemplo de disidencia heterodoxa y marginal respecto al modelo concordatario es el del ministro de la CEDA Jose Giménez Fernández, que, desde su exilio interior en Sevilla, se niega a colaborar, como sus compañeros de la ACNP, con el régimen de Franco, y mantiene una alternativa demócrata cristiana, social y liberal¹⁷.

El tiempo del Concilio: hacia la libertad religiosa

Las autocríticas bastantes excepcionales y minoritarias de los años cincuenta se ven notablemente impulsadas y se difunden progresivamente en los años sesenta, en un clima eclesial (el concilio Vaticano II) pero también político y mental diferentes.

El debate del Concilio sobre la libertad religiosa alienta la revisión autocrítica del Concordato y en general del Régimen nacional-católico basado en la intolerancia y la falta de libertades políticas. Los comentarios colectivos de las encíclicas de Juan XXIII (especialmente la *Pacem in Terris*) y de los textos conciliares (especialmente la *Gaudium et Spes*) son la ocasión y oportunidad para hacer la autocrítica y las nuevas propuestas liberales. El llamamiento de Pablo VI al «diálogo» (*Ecclesiam Suam*) impulsa en el caso español la revisión de la intolerancia y la propuesta de reconciliación, que ya, desde mediados de los años sesenta, propugna una alterna-

¹⁵ Cf. F. Montero – Los intelectuales católicos: del colaboracionismo al antifranquismo, 1951-1969. *Historia del Presente*. 5 (2005) 41-68. Las ponencias y debates de las Conversaciones se pueden seguir en la revista *Documentos*.

¹⁶ Cf. C. Santamaría – Autour de l'État idéal. In *Documentos*, 10, (1952); en el mismo número varios trabajos sobre “La libertad religiosa”. Sobre el proceso de negociación del Concordato de 1953, Pablo Martín de Santa Olalla Saludes – *De la victoria al concordato: las relaciones Iglesia-Estado durante el “primer franquismo” (1939-1953)*. Laertes, 2003, y J. Tusell – *Franco y los católicos: la política interior española entre 1945 y 1957*. Madrid: Alianza, 1984.

¹⁷ Correspondencia de Giménez-Fernández con Ángel Herrera en Alfonso Braojos Garrido, in *Manuel Giménez Fernández (1896-1968): epistolario político*. Ed. Leandro Alvarez Rey. Sevilla: Servicio de Publicaciones, Ayuntamiento de Sevilla, 2000.

tiva democrática. Es lo que representa especialmente la figura de Ruiz Giménez y la revista y editorial “*Cuadernos para el Diálogo*” fundada en 1963 (el año de la *Pacem in Terris*)¹⁸.

La recepción política de la *Pacem in Terris* contribuyó especialmente a la crítica abierta del franquismo como estado católico modelo y a la apertura de un horizonte democrático de inspiración cristiana. Especialmente “*Los comentarios civiles a la encíclica Pacem in Terris*” publicados por la editorial Taurus (1963), de Aranguren, Aguilar Navarro, Diez Alegría, Giménez Fernández, Federico Sopena. Todos ellos, sin apenas referirse explícitamente a la situación española, constataban la consagración que la encíclica hacía de los valores democráticos. La colaboración de Aranguren sí aludía explícitamente a las consecuencias para España, incluso en el título, “*Meditación para España sobre la encíclica Pacem in Terris*”, enlazando directamente con otros momentos autocríticos en que no pudieron ser más explícitos:

«Nosotros nos creíamos pese a autocríticas pronto sofocadas los mejores católicos de la tierra. Esta Encíclica viene a decirnos rotundamente que, al menos en el orden político pero el orden político traspasa el personal y destiñe en él, estamos muy lejos de serlo. Todo el edificio de un catolicismo retrógrado, vuelto de espaldas al mundo moderno, es considerado como inhabitable. Por primera vez, (constata Aranguren con satisfacción) los católicos que no nos encontrábamos a gusto dentro de ese edificio podemos respirar tranquilos, sin peligro de condenación. Pues ahora sabemos que estamos con el Papa»¹⁹.

En el ámbito de la Acción Católica el llamamiento de Pablo VI al diálogo guió las ponencias y conclusiones de las Jornadas nacionales de la ACE de 1964 y 1965, centradas respectivamente en la revisión de las deficiencias y límites del diálogo dentro y fuera de la Iglesia, y en el estímulo del encuentro y la comunicación entre los distintos ámbitos sociales y religiosos, incluido expresamente el diálogo ecuménico que lógicamente implicaba un marco de libertad religiosa²⁰. La aprobación del decreto conciliar sobre la libertad religiosa obligó al Gobierno a aprobar definitivamente el proyecto de libertad religiosa que el ministro de Exteriores Castiella trataba de sacar adelante desde 1961 frente al rechazo de los obispos españoles (hasta 1965) y de sectores del Gobierno (Carrero)²¹. Ciertamente la ley aprobada era más bien de extensión de la tolerancia que propiamente de libertad religiosa, lo

¹⁸ Cf. J. Muñoz Soro – *Cuadernos para el Diálogo (1963-1976): Una historia cultural del segundo franquismo*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

¹⁹ J.L. López Aranguren – *Meditación para España sobre la Encíclica Pacem in Terris*. In Aguilar Navarro et al. – *Comentarios civiles a la encíclica “Pacem in terris”*. Madrid: Taurus, 1963, p. 62.

²⁰ Cf. F. Montero – *La Acción Católica y el franquismo: Auge y crisis de la AC especializada*. Madrid: UNED, 2000, p. 123ss. En las V Jornadas, junio 1964, “*La AC en una Iglesia abierta al mundo*” se abordó el diálogo hombre-mujer, el generacional, entre grupos sociales, entre personas de diferentes ideologías, y entre los miembros de la Iglesia: Jerarquía, sacerdotes y seglares. Al año siguiente, en las VI Jornadas, mayo 1965, se abordó el tema de “*La unión entre los católicos, entre los cristianos y entre todos los hombres*”. Enrique Miret Magdalena presentó una ponencia sobre la Unidad de los cristianos, que incluía un informe sobre la situación del protestantismo en España. Por esas mismas fechas Miret publicaba en la revista *Triunfo* artículos a favor de la implantación de la libertad religiosa, que venían bien al proyecto político del ministro Castiella para sacar adelante su proyecto de regulación de un espacio más tolerante para los no católicos.

²¹ Una breve explicación de la tramitación del proyecto Castiella en F. Montero – *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*, p. 108-122.

que por otra parte hubiera sido contradictorio con la naturaleza católica confesional del Régimen proclamada en el artículo 2 de los Principios Fundamentales del Movimiento Nacional: «la nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación».

Al mismo tiempo que se aprobó la ley de libertad religiosa, la Ley Orgánica del Estado de 1967, previamente refrendada mayoritariamente, trataba de institucionalizar el postfranquismo, sin alterar sus esencias y legitimidades, la católica entre ellas, que la Conferencia Episcopal Española por otra parte seguía concediéndole en 1966 (al año de acabar el Concilio), mientras que otros sectores católicos la cuestionaban. En esos años finales del Régimen se desata una importante batalla en el interior de la Iglesia española a propósito de la legitimidad católica del Régimen, que se decanta progresivamente a favor del “despegue” crítico, primero en la “base” y finalmente en la cúpula de la Conferencia Episcopal Española²². Este proceso de despegue, que no era más que la aplicación de los principios y orientaciones del Vaticano II a la realidad política española, coincide y choca con el intento del Gobierno de negociar una reforma del Concordato de 1953, que al final de los años sesenta era claramente disfuncional, tanto para el Gobierno como para la propia Iglesia. El intento gubernamental llevado a cabo por el embajador en la Santa Sede, Antonio Garrigues (un católico conocedor comprensivo del alcance de la novedad del Concilio) llegó a acuerdos previos con el Secretario de Estado Casaroli, pero tropezó con el rechazo de los sectores renovadores de la Jerarquía y del clero español que propugnaban un modificación profunda de la relación concordataria, un distanciamiento del modelo confesional²³.

La situación era enormemente compleja, contradictoria y hasta paradójica. Lo que parece claro es que, especialmente a partir de 1971 (conclusiones de la Asamblea Conjunta y cambio en la dirección de la CEE), se caminaba hacia un nuevo tipo de relación Iglesia-Estado, basado en la libertad religiosa, y, por tanto, en la aconfesionalidad, en mayor o menor grado, del Estado, anticipando así el pacto de la Transición. En ese clima de revisión, diálogo y reconciliación se ponen las bases del pacto religioso y eclesial de la Transición, lo que explica la naturaleza consensuada de esa “separación amistosa” que consagrará la constitución de 1978.

El pacto de la Transición por la separación amistosa

En el último quinquenio del régimen de Franco, y en los primeros pasos del pacto de la transición, parece como si el viejo conflicto clericalismo-anticleri-

²² Una interpretación del despegue en F. Montero – *La Iglesia*.

²³ Estudio detallado de todo el proceso negociador en Pablo Martín de Santa Olalla – *La Iglesia que se enfrentó a Franco: Pablo VI, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*. Madrid: Dilex, 2005; F. de Meer – *Antonio Garrigues Embajador ante Pablo VI: Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*. Pamplona: Aranzadi, 2007 sigue el proceso a través del archivo personal de Garrigues; R. Di Carli – *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática de España (1963-1978)*. Madrid: CEPC, 2009, también se refiere a este proceso negociador en una perspectiva jurídico-política.

calismo, la histórica “cuestión religiosa”, hubiera desaparecido. Y en efecto, entre los diversos pactos que configuran la Transición política, el pacto con la Iglesia y el mundo católico fue de los más fáciles de firmar porque el terreno del acuerdo se había ido preparando en la década final del régimen de Franco, y en especial en el último quinquenio cuando el propio régimen percibió con claridad el distanciamiento crítico de la Iglesia.

El acuerdo básico primero entre la Iglesia y el Estado en el verano de 1976 (poco después del nombramiento de Adolfo Suárez como presidente del Gobierno) se concretó en la doble renuncia a los dos privilegios respectivos, que habían bloqueado los intentos de negociación de un nuevo Concordato en la última década del Régimen: la renuncia del Estado a la intervención en el nombramiento de obispos, y la renuncia de la Iglesia al “fuero eclesiástico” que le permitía sustraer las actividades del clero de la jurisdicción ordinaria. Desde este acuerdo básico se fueron negociando, de forma paralela al proceso constituyente (elaboración de la Constitución de 1978), los contenidos concretos de las nuevas relaciones Iglesia-Estado, bajo la fórmula de cuatro acuerdos en vez de un solo texto concordatario.

El acuerdo primero y los cuatro acuerdos concretos (jurídico, económico, educativo, y sobre las fuerzas armadas) respondían al nuevo marco político constitucional: la definición de un Estado aconfesional que, sin embargo, reconocía, en el marco del principio de la plena libertad religiosa para el ejercicio de todas las confesiones religiosas, un trato preferencial para la Iglesia católica como religión mayoritaria de la sociedad española. No son, como a menudo se ha criticado, acuerdos preconstitucionales ni anticonstitucionales, pues no fueron aprobados antes de la aprobación de la Constitución aunque fueran negociados simultánea y paralelamente al proceso constituyente. Por ejemplo el tratamiento preferente para la Iglesia católica estaba explícitamente reconocido en la propia Constitución de 1978 (artículo 16). Además una vez firmados los Acuerdos pasaron por el refrendo del Congreso de los Diputados con un consenso mayoritario, salvo el acuerdo sobre Educación que chocó con la crítica de los diputados socialistas²⁴.

Revisión del pacto de la Transición: Crítica del Estado aconfesional

A diferencia pues de lo ocurrido en la II República, pero a semejanza de algunos proyectos mediadores entonces minoritarios como el de la Comisión Jurídica Asesora de Ossorio, la Constitución de 1978 y los acuerdos de 1979 configuran un modelo de separación amistosa que consagra por un lado la plena libertad religiosa y por otro concede un apoyo especial a la Iglesia católica, especialmente en el terreno de la educación (la enseñanza de la Religión en todos los centros, y el reconocimiento y subvención de los colegios católicos como centros concertados); también en el terreno de la financiación, el reconocimiento del matrimonio canónico, y la garantía de la presencia de la Iglesia en el ámbito público: la asistencia religiosa en las fuerzas armadas, en las instituciones asistenciales y penitenciarias, y en los

²⁴ Los textos de los Acuerdos y las votaciones en el Congreso de los diputados en C. Corral; L Echeverría – *Los acuerdos entre la Iglesia y España*. Madrid: BAC, 1980; explicación del disenso socialista en Matías García – Valoración política. In C. Corral; L Echeverría – *Los acuerdos entre la Iglesia y España*, p. 756ss.

medios de comunicación. Ciertamente unas condiciones privilegiadas que llevan a algunos estudiosos y políticos a considerar críticamente el actual estatus constitucional de 1978 como aconfesional pero no laico, por no establecer un verdadero régimen de separación; un estatus de la Iglesia que a menudo se llega a comparar, exagerada y anacrónicamente, con el régimen concordatario del franquismo.

De los cuatro Acuerdos firmados con la Santa Sede en 1979, sólo el de Educación (que contemplaba la presencia de la enseñanza de la religión católica en la escuela) mereció la crítica y la abstención por parte del grupo socialista. Y en efecto esta cuestión, junto a la subvención de los centros católicos concertados, sería fuente de tensiones y conflictos recurrentes. Un representante de estas reservas y recelos es Gregorio Peces Barba quien, a partir de 1990 y hasta nuestros días, iría expresando cada vez de forma más rotunda su desacuerdo con lo que considera un régimen privilegiado para la Iglesia Católica, que, en su percepción, estaría aprovechando la situación de privilegio para llevar a cabo los clásicos objetivos restauradores, en el marco de la “nueva evangelización” de Juan Pablo II.

Como en otras cuestiones históricas pendientes, la comparación entre el fracaso de la II República y el éxito de la Transición (1976-1982) sugiere muchas hipótesis y promueve el análisis sobre los factores que explican esa diferencia, en la medida en que buena parte del programa modernizador de la II República y en concreto el proyecto secularizador se cumple precisamente en ese tiempo. La Transición política del franquismo a la democracia se hizo en muy buena medida desde el recuerdo de la experiencia republicana y el temor a reproducir cualquier tipo de guerra civil²⁵. En la mente de unos y otros agentes del pacto de la transición estuvo especialmente presente el recuerdo del conflicto político-religioso, y el objetivo de no reproducir de ninguna manera el antagonismo radical de los años 30, sino de llegar a acuerdos. Aparte del recuerdo histórico facilitaban el pacto las respectivas evoluciones de los clericales y anticlericales en el tiempo transcurrido desde la guerra civil del 36-39. Del lado católico, especialmente a partir de los años 60, se había producido una autocrítica doctrinal y práctica de la intolerancia en el marco de la proclamada “libertad religiosa” del Vaticano II, que provocó un progresivo despeje de la Iglesia, “desde abajo” y “desde arriba”, respecto del Régimen de Franco²⁶. Representa bien esa evolución sobre todo la figura de Joaquín Ruiz-Giménez, y en el plano colectivo la Asamblea Conjunta del clero y los obispos de 1971. Del lado anticlerical, dejando aparte razones tácticas o de conveniencia política, se percibe ese cambio ideológico y político, tanto en el mundo intelectual como en el mundo obrero, y se experimenta la colaboración y la alianza con grupos católicos en iniciativas y movilizaciones sociales de carácter antifranquista. Sería interesante seguir la evolución respectiva de algunos intelectuales, herederos o historiadores de estos dos bloques, para poder comprender y comparar mejor los contextos y coyunturas tan diferentes de los años treinta y los sesenta y setenta.

²⁵ Cf. Víctor Pérez Díaz – *El retorno de la sociedad civil*, Vol. I. Madrid: Estudios Económicos, 1987; Paloma Aguilar – *Memoria y olvido de la guerra civil española*. Madrid: Alianza, 1996.

²⁶ Cf. F. Montero – *La Iglesia: de la colaboración*.

La recuperación académica y política del papel del socialista y ministro de Justicia Fernando de los Ríos, en el debate constituyente sobre la cuestión religiosa es significativa de esta evolución de la izquierda laica que pacta los artículos “religiosos” de la transición. A la vez permite valorar comparativamente la solución republicana y la de la transición. En 1989 con motivo del 50 aniversario de su muerte un congreso de juristas y profesores de derecho hicieron, un balance retrospectivo de la posición del socialista “independiente” Fernando de los Ríos en el debate constituyente de 1931²⁷. En esa valoración fundamentalmente positiva y elogiosa se aludía explícitamente, de forma comparada, al fracaso de su propuesta, más moderada, en el debate constituyente de 1931, que sin embargo a posteriori, según la percepción de los profesores, se habría en cierto modo cumplido en la Constitución de 1978. De modo que el coloquio académico en torno al personaje histórico y la coyuntura republicana era también un balance, veinte años después, de la solución constituyente de 1978, de su funcionalidad y operatividad desde la perspectiva de los objetivos secularizadores.

Para Virgilio Zapatero²⁸ el fracaso de la propuesta de Fernando de los Ríos había servido de inspiración a los constructores del pacto religioso de la Transición. La posición de Gustavo Suárez Pertierra, experto en Derecho eclesiástico y ministro socialista en gobierno de Felipe González, coincide con Virgilio Zapatero en la crítica de la solución radical republicana, y el elogio del pacto de la Transición. Para Peces Barba la valoración no era tan positiva en defensa del pacto, pues la transición y la Constitución de 1978 habría resuelto sólo en parte el problema al introducir, innecesariamente, la referencia expresa a la especial colaboración con la Iglesia católica, yendo más allá de lo que el propio Fernando de los Ríos habría defendido en el debate constituyente. Otros profesores como Dionisio Llamazares y Souto insistían en la ambigüedad o insuficiencia de la solución pactista de 1978. El trato preferente y benevolente concedido a la Iglesia Católica en los acuerdos de 1979 habría revelado con el paso del tiempo el carácter más aconfesional (neutral) que laico de la Constitución y de los Acuerdos.

Sin embargo ésta no había sido la valoración de los partidos políticos en el debate parlamentario (en septiembre de 1979) con motivo de la ratificación de los Acuerdos Iglesia-Estado. Tal como analizaba Matías García en su capítulo sobre el eco político de los Acuerdos en el debate parlamentario. Lo que entonces dominó en general, también en los partidos de la izquierda histórica, fue su satisfacción por el pacto alcanzado, que consideran solucionaba pacíficamente la vieja cuestión religiosa causa de tantos enfrentamientos civiles entre clericales y anticlericales²⁹.

En esta misma línea, en el 2005 otro curso académico, balance de los 25 años de la Ley de Libertad Religiosa también valoraba positivamente el desarrollo y la aplicación de la ley como una buena solución al pluralismo religioso que no

²⁷ Cf. *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad: Homenaje a don Fernando de los Ríos*. Ed. Dionisio Llamazares. Madrid: Un. Carlos III; BOE, 2001.

²⁸ Cf. Virgilio Zapatero – *Fernando de los Ríos: biografía intelectual*, 1999; del mismo autor, *Fernando de los Ríos, los problemas del socialismo democrático*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1974.

²⁹ Cf. Matías García – Valoración política, p. 756ss.

había hecho más que crecer en esos años³⁰. Sin embargo en esos mismo años se cuestionaba cada vez más en medios laicos, incluso en círculos gubernamentales, la insuficiencia del Estado aconfesional, y la conveniencia o necesidad de revisar los Acuerdos de 1979 con la Iglesia, su posición privilegiada o especialmente protegida según el pacto constituyente.

En suma treinta años después de la Constitución de 1978 y de los Acuerdos de 1979 se extiende en la España actual (a partir sobre todo del 2004) la crítica a este modelo de aconfesionalidad y se reivindica una laicidad y un régimen de separación más pleno que elimine ese reconocimiento y apoyo especial a la religión católica como la mayoritaria de los españoles. Esa revisión del pacto constitucional de 1978 es paralelo a otras revisiones historiográficas y políticas de la Transición, considerando que ésta se hizo en unas condiciones históricas ya superadas. En concreto, en el caso de la cuestión religiosa, considerando el avance del proceso secularizador y el auge social de otras religiones. Esos planteamientos y proyectos más laicos han provocado algunas situaciones conflictivas, especialmente en el ámbito del discurso y la propaganda, que parecen sugerir una cierta reproducción del viejo conflicto clericalismo-anticlericalismo. Pero la realidad política mayoritaria, y, sobre todo, la realidad social no se corresponde con la hipotética reaparición de dicho conflicto, al menos en los términos en que se planteó durante la 2ª República.

³⁰ Fue un curso de verano en Santander que se publicó como libro, *La nueva realidad religiosa española: 25 años de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa*. Madrid: Ministerio de Justicia, 2006. En el curso participaron los responsables políticos, además académicos especialistas en la materia, de la gestión y desarrollo de la ley.

VIVIR “EN EL SEÑOR” TRAS LA SEPARACIÓN

CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ

«Pero podemos, alzados sobre el mirador del mundo actual, lanzar la vista sobre este par de siglos y advertir que, desde el comienzo, la libertad y la razón –principios fundamentales sobre los que había de descansar tal modernidad- han estado cercadas por dos formas de irracionalismo que podríamos llamar *irracionalismo de la reacción e irracionalismo de la revolución*»¹.

La modernidad política nació de las revoluciones que liquidaron al Antiguo Régimen. Acabó imponiéndose el sistema constitucional, donde la ley positiva es un instrumento destinado a limitar el poder y a salvaguardar los derechos individuales

La presencia de la Iglesia a través de los laicos se remonta al último tercio del siglo XIX. Para esa época, diferentes movimientos habían cambiado los sistemas políticos, surgidos tras las guerras de la Convención y del Imperio y la crisis de la Restauración impuesta en 1814. El sistema constitucional residencia la soberanía en el pueblo. Este la ejercía mediante la representación. La representación pasó a ser nacional. Acabó así la representación estamental de los parlamentos, estados generales o cortes anteriores.

La Iglesia tendrá que negociar no con los reyes, sino con estos nuevos “soberanos”. Esta apelación a la nación fue formulándose a lo largo del segundo tercio del XIX. Culminó en un efímero movimiento democrático y nacional en 1848, pero renació avanzado el último tercio del XIX.

En 1848, cayeron a tierra todas las ilusiones de Pío IX sobre la posibilidad de mantener su poder temporal aceptando, mínimamente, las instituciones constitucionales y el liberalismo. Se derrumbó también su propia condición de rey. Quedó bajo la protección de Francia. Esta fue aceptando los pasos hacia la unidad de Italia. La representación dramática de lo que esta presencia francesa significó fue la crisis de 1870. Los franceses abandonaron lo que quedaba de los Estados Pontificios. Roma tuvo que abrirse a la entrada de las tropas de Víctor Manuel II. Venían a proteger al Papa frente a la “Revolución Cosmopolita”.

En ese escenario, Pío IX, el prisionero del Vaticano, va a denunciar cualquier intento de conciliación. Va a ser fiel a esa síntesis doctrinal de la revolución y la

* Doutor em História pela Universidade de Cádiz. Investigador no Conselho Superior de Investigações Científicas.

¹ Xavier Reyes-Matheus – Dos irracionalismos. *Libertad Digital*. 14 febrero 2011.

herejía, que se redactó como una lista – un *syllabus* – en 1864². Su *non possumus* fue un no radical al pacto con los poderes revolucionarios. Para la Italia unida, un *non expedit*, una prohibición absoluta de participar en política, es decir, en las elecciones legislativas: los católicos ni podían ser elegidos ni siquiera elegir a los parlamentarios.

Irracionalismo versus libertad y razón

A los métodos coactivos usados para mantener la cohesión interna de la Iglesia se añadía uno nuevo: la movilización de quienes estaban contra toda concesión, los que ejecutaban esa decisión de “no conciliarse”. “El irracionalismo de la reacción” fue un sistema de resistencia y combate frente a la razón, en deriva hacia el “racionalismo”, y frente a la libertad, en deriva hacia el “liberalismo”. Esa corrupción de la libertad equipara sus derechos a los de la verdad. Es insumisión frente a la autoridad, rebelión, frente a la desigualdad. Su meta final es la anarquía, pero no llegó a ella.

Resulta curiosa esta nueva modificación que sobre la tradición hace la memoria. La separación entre religión y estado fue la raíz de la libertad de conciencia. Para el cristianismo esto fue el rasgo fundamental de la experiencia creyente: la fe es una experiencia de libertad. Una alianza con el poder que denote necesidad de que este proteja a la Iglesia es un signo de decaimiento. La mayor implicación solidaria entre ella y el poder civil vacía su dimensión religiosa y la despoja y aleja de su sentido ético y moral en beneficio de la coacción y del fanatismo³.

Convivió este proceso con el irracionalismo de la revolución. La reacción lo que necesita es “palo”, acaba de decir un español ex catedrático de filosofía del derecho. Identifica la reacción en España con la Iglesia. Esta, con los obispos, a quienes despoja de su condición ciudadana. Los obispos son un colectivo, no ciudadanos libres que pueden opinar y hasta disentir del poder y de los poderosos con quienes a veces comparten mesa, mantel y tribuna “*coram omnibus*”, a la vista de todos.

¡Cuánta energía gastada para viajar a ninguna parte, porque la meta es el mismo sitio en el que se ha estado siempre!

Pero en el siglo XIX, casi desde su inicio, emerge entre los cristianos un nuevo movimiento que se fue configurando en femenino, por tanto, en laical, atento a las realidades pequeñas, apenas coordinado en sus inicios. Cree que ser cristiano es ejercer la misericordia compasiva con “*egenis et infirmis*”, con quienes nada son y quienes necesitan curación. Estos no son símbolos, sino personas concretas, en lugares concretos, con historias y nombres, que identifican a cada uno de ellos. La misericordia compasiva se extiende hacia el que no sabe gestionar su vida para que aprenda a mejorarla, modificando sus condiciones materiales y su cultura.

² Cf. *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores, ya notados en las Alocuciones Consistoriales y otras Letras Apostólicas de Nuestro Santísimo Padre Pío IX*, in http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIgl-Cont/PIOIX_Syllabus.htm [consultado a 31/07/2012].

³ Gregorio VII y la lucha por la hegemonía del poder civil significó un paso desde la inicial demanda de libertad para la Iglesia a la afirmación de la superioridad del pontificado sobre el imperio. Fernando de Castro – El Pontificado y el Imperio [1872]. In Fernando de Castro – *Caracteres básicos de la Iglesia Española*. Pamplona: Urgoiti Editores, 2010, p. 95-97, 154, 163-168.

Este impulso lo dieron los cientos de congregaciones femeninas locales en Europa y en muchas de las nuevas naciones de América. Fue el mayor rival de quienes creyeron que había acabado el tiempo de la “*Seconda Roma*”, la de la Iglesia católica. Estaba emergiendo, la “*Terza Roma*”, la del librepensamiento, la de democracia.

Desde 1870, políticamente comienza un proyecto colonizador, de control y de dominio sobre la sociedad, especialmente sobre las “masas”. El nuevo Estado será democrático. Si republicano y radical, mejor. Si radical y socialista, mucho mejor. Y si los socialistas van a más, entonces el discurso hostil se transforma en confrontación real con quienes concurren con ellos por ser hegemónicos entre el pueblo.

Los dos irracionalismos han excluido a los testigos. Sus estados mayores tenían suficiente con la disciplina y con unos mensajes sencillos, que se pueden llamar ideologías o dogmas solo si se olvida que unas y otros son meros mecanismos que distorsionan la realidad. En este caso, hablamos de la obra cotidiana de quienes, al lado de las clases subordinadas, trabajaban por la libertad y la paz, por la verdad frente a la mentira.

No era suficiente este trabajo diario y de pequeña dimensión, llamadas “humildes obras” este dar pan sin sentir la tentación de querer ser “erigido” rey⁴. Por eso, junto a las congregaciones, la “Unión Católica”, *L’Union Catholique*, la União Catholica, y las *Uniones* en que se articuló el movimiento católico en Italia.

No funcionó esta otra estrategia. Aunque limitado, hubo debate. Este no creó unidad, sino fraccionamiento. La culpa no procede del debate, sino de quienes desean asfixiarlo porque vienen de un tiempo secular, anterior a la libertad. En él la uniformidad disciplinar condenaba como cisma el pensar siquiera que las cosas fueron de otro modo, que son además de otro modo, pueden y hasta deben ser de otro. Hubo una rectificación. Los laicos dejaron de contar⁵.

Frente a la discusión y la lucha ideológica, a la “guerra de ideas”, se apuesta por el testimonio de las personas que hablan desde lo que entonces algunos llamaron «humildes obras católicas». Cada una de ellas visualizaba una red de presencias,

⁴ El ocultamiento de esta forma de presencia se ha debido a una concepción del “movimiento católico” como la intervención de los católicos, de forma organizada, con iniciativas muy diversas, desde las cofradías de tradición secular hasta las asociaciones y gremios, con sus reflejos y su soporte en la llamada “buena prensa”. Estas iniciativas buscaban responder a la sociedad liberal, en concurrencia con otras formas de sociabilidad, atendiendo sobre todo a frenar las manifestaciones juzgadas “impías”. António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaias Abúndio da Silva*. Lisboa: CEHR, 2007, p. 78. Sobre El color político legitimista Del catolicismo portugués, António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional*, p. 85.

⁵ El 24 de mayo de 1911, en la fiesta de María Auxiliadora, Pío X envió su encíclica, *Iam dudum in Lusitania*, a los obispos portugueses. La ley prohibía además su publicación. El patriarca, Antonio Mendes Bello, quería proponer a los otros obispos que los párrocos la leyeran «bajo pena de suspensión *a divinis*». Esto sorprendió en Roma, según parece por el subrayado del despacho. Los obispos no creían que fuera oportuno. Los que se oponían adujeron que la Santa Sede no lo había mandado. Como un dato que juzgaba interesante que supiera el cardenal Merry, Benedetto Aloisi Masella decía que los obispos no contaban con los laicos, porque no había Acción Católica. Los esfuerzos de la Santa Sede, a través de la nunciatura, habían dado escasos frutos. Uno de los motivos, la división interna de los católicos activos. Por eso sugería que la Santa Sede diera instrucciones. Solo defendía la religión *A Nação*, órganos del partido legitimista. Una actitud excesivamente combativa provocaría ataques a las pocas obras católicas que había. 458 y 476 Benedetto Aloisi Masella-Merry, 5 y 25 junio, Achivio Segreto Vaticano (ASV), Segr.Stato, 250, fl. 6, 48, 53.

que había que eliminar si se quería sostener un plan cuya previsión era que, en dos generaciones, «Portugal teria eliminado completamente o catholicismo que foi a maior causa da desgraçada situação em que cahiu»⁶.

El *Kulturkampf*, 1871, las Leyes de Separación de Francia, 1905, de Portugal en 1911, las constituciones de México, 1917, de la URSS, 1924, la Constitución de la II República Española, 1931, se servirán del Estado, interviniendo desde esas zonas del espacio público, decisivas, en la nueva presencia de la Iglesia que, desde hacía medio siglo, fueron las congregaciones, la acción caritativa, la escuela y, en menor medida, la prensa.

Ese proyecto tuvo una corta historia. Tuvo rectificaciones enseguida, a los pocos años. Fueron discretas, porque rectificar contradice la "evidencia" de que el poder no es falible. Francia y la Santa Sede volvieron a tener buenas relaciones. Lo mismo sucedió en Portugal. La guerra cristera acabó en un pacto con el Gobierno de México, la Constitución Española de 1931 tenía prevista su revisión, al cumplirse el plazo para poder reformarla y la Iglesia ortodoxa rusa consiguió un *modus vivendi* con la URSS⁷.

¿Cómo funciona esto en la existencia de las personas? Vamos a recoger un testimonio. El arzobispo de Fermo (Italia) suspendió *a divinis* a Romolo Murri. En esta decisión intervino Pío X. Murri señaló los aspectos personales, que inspiraron la decisión disciplinar. Conocemos lo sucedido esos meses, que culminaron en la excomunión de Murri el 18 de febrero de 1909.

El 19 de abril de 1907, la dirección de los socialistas italianos creían una quimera la idea de Murri de conciliar ciencia y fe, democracia y *Syllabus*.

«In Vaticano dove la logica del catolicesimo resiste, directa e ferrea, a questi tentativi di modernismo, nella precisa consapevolezza che essi roderebbero, nelle basi, la Chiesa, senza avvantaggiare punto gli interessi del cattolicesimo: lo sgomento della tenacia assalitrice di don Murri ha indotto il Papa a sospendere *a divinis* quest'ultimo».

La orientación política de Murri y sus amigos, designada como "democristianeria", consiste en arrepentirse y seguir pecando. Por eso era previsible que la impotencia política de aquella sea seguir la vía de la herejía, con sus etapas y actos

⁶ El 19 de abril de 1911, Alfonso Costa leyó el texto del decreto de Separación Iglesia-Estado ante los masones y anticlericales, y ante la asociación a favor del Registro Civil. Un comentario en 461 Benedetto Aloisi Masella-Merry, 9 junio, ASV, Segr.Stato, 250 fl. 3. Esta afirmación fue un tópico. La recogió João Freitas – *A revisão da Lei da Separação do Estado das Igrejas (Projecto a apresentar á Comissão de Cultos do Senado)*. Porto: Imprensa Portuguesa, 1913. Un ejemplar en ASV Arch.Nunz.Lisbona 405 fasc 1,5-41 y ASV Segr.Stato 250, 1913 fl. 17. João de Freitas, era miembro de la Comisión de Cultos de Senado. Merry del Val vio que era tan regalista como Costa. 63377 Merry-Benedetto Aloisi Masella, 3 abril 1913, ASV Segr.Stato 250, 1913 fl. 17.

⁷ Para no alargar la bibliografía, basten algunos títulos recientes, *Pie XI et la France: l'apport des archives du pontificat de Pie XI à la connaissance des rapports entre le Saint-Siège et la France*. Dir. Jacques Prévotat. Rome: École française de Rome, 2010. Adriano Rocucci – *Stalin e il Patriarca: Chiesa ortodoxa e potere sovietico 1917-1958*. Torino: Einaudi, 2011. Luis Salgado de Matos – *A Separação do Estado e da Igreja*. Porto: Editora Dom Quixote, 2011. Sobre México, vid Jean Meyer – La Cristiada mexicana, ¿guerra de religión?, in ZENIT.org-El Observador, 24 noviembre 2008; *La Revolución mexicana en la literatura y el cine*, ed. Olivia C Díaz Pérez; Gloria Gráfe; Friedhelm Schmidt-Welle. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2010. Vid la novela de Antonio Estrada Muñoz – *Rescoldo: Los últimos cristeros*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2010. El autor es hijo de Dolores Muñoz y de Florencio Estrada, un ranchero que de 1927 a 1936 participó en las dos rebeliones cristeras.

no sinceros de arrepentimiento. De ese modo podrían permanecer en el seno de la Iglesia, combatirla. Eso era mejor que situarse en el campo laico con las armas de la propia lucha y de la propia crítica⁸.

Próxima a los sucesos de octubre de 1910 en Portugal, esta coincidencia entre el Vaticano y el órgano de los socialistas italianos nos lleva a entrar en esa irracionalidad que parece hacer compatibles intereses contradictorios. El enemigo de mi enemigo es mi amigo: la “democristianería” era concurrente con el Partido Socialista. Esa es la clave.

Reacción – en nuestro ejemplo Pío X – y revolución – el PSI – coinciden en la praxis. Sus métodos son semejantes. Se distinguen porque la reacción se opone a la modernidad y, por tanto, niega la libertad y la razón. La revolución se atribuye «una excluyente capacidad de realizarlas en grado extremo». En la cúpula, un grupo que controla todos los mecanismos para «disciplinar y doblegar a los disidentes» dentro de la organización.

En el caso de la revolución, los que se adueñan del poder necesitan imponer su proyecto sin permitir oposición. Piensan que pueden hacerlo sobre toda la sociedad. Crean un imaginario que confunden con la realidad. Se irritan hasta el punto de negar los principios que los legitiman. Respetan la ley si de ella no se beneficia el adversario.

Desde esta experiencia, se explica lo que supuso primero en Francia, luego en Portugal y México, y finalmente en España la legislación que fijaba el nuevo marco de las relaciones entre el Estado y las Iglesias, regulado en España, con la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, 2 de junio de 1933. Hay miedo a la palabra Iglesia.

Hay un modelo de religión, que se funda en el duelo: nacen del martirio, de la muerte violenta de su fundador. Este modelo implica una victoria del vencido. Sus enseñanzas y su memoria acaban derrotando a quienes han “asesinado al justo”⁹.

En el mundo musulmán, el chiísmo y el wahhabismo. En el mundo occidental, el cristianismo. Este venció a una religión de Estado. Ha vencido a las religiones sustitutivas de Estado. Ha renacido tras la revolución. Es una prueba más de la llamada «revancha de Dios»¹⁰.

En las revoluciones hay siempre un departamento que quiere perpetuarlas mediante la creación del “hombre nuevo”. Eso se concreta en la exclusión de todo lo que lo estorba y en el control de las instituciones socializadoras. Para conseguirlo se toman medidas legislativas.

Las revoluciones fijan un comienzo, que es normativo. Se conmemora. El contenido es la misma conmemoración. Incluso lo que es una ruptura, puede pre-

⁸ Cf. X. Murri – La difesa del dogma. *Avanti!*, 19 abril 1907, cit. in Maurilio Guasco – *Il caso Murri dalla sospensione alla scomunica*. Urbino: Argalia Editore, 1978, p. 113.

⁹ Cf. Max Weber – *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹⁰ Cf. Gilles Kepel – *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*. Madrid: ¡Anaya & Mario Muchnik, 1991.

sentarse como un retorno, una restauración. El irracionalismo se filtra en la reacción y en la revolución y les hace creer que es así.

El inicio de un modelo

No puede extrañar el desconcierto de reacción y revolución a comienzos del siglo XX: la reacción pedía libertad y la revolución, regalías para facilitar el aniquilamiento del catolicismo en Portugal, o para realizar en España la proclama: ya no es católica¹¹...

Lo era pero poco¹².

Benedicto XV juzgó de gran importancia establecer la concordia entre los dos poderes. El nuncio iba a cumplir ese encargo: tratar con las autoridades competentes «*per regolare ex novo i rapporti fra Chiesa e Stato in Germania in maniera corrispondente alla nuova situazione e ad attuali bisogni*»¹³.

En el aniversario de la *Coronación del Papa*, Pietro Gasparri escribió el 30 de noviembre de 1923 sobre su significado. Junto a los representantes de la Santa Sede, en cada país, el episcopado, el clero y el laicado, debían también estar los poderes públicos y las misiones diplomáticas.

Estas manifestaciones refuerzan los vínculos que unen a todos los católicos con la «cátedra suprema de la Verdad, sobre la que reposa la unidad de la Iglesia y de la que depende la admirable fuerza de expansión y de resistencia, que la capacita, gracias a Dios, para permanecer "incommovible" frente a todos los golpes y ataques de sus enemigos, visibles e invisibles».

Urgía Pietro Gasparri a activar esa propaganda, de forma constante, sagaz, incansable, para penetrar en todos los corazones y en todas las conciencias y crear la devoción, admiración e interés, incluso la *pasión*, por todo lo que concierne al papa, a sus personas, a sus iniciativas, al prestigio e influencia de su gran misión en el mundo. Esta preocupación constante «debe estar por encima de todos los pensamientos de los Enviados Pontificio».

¹¹ Azaña nunca improvisaba. No sabía hacerlo. Su expresión "España ha dejado de ser católica" es una expresión de su estilo de hablar, de su elocuencia. Su espejo, «que no excluye la percepción de cuantos vahos lo empañan» es la III República francesa. Su fuerza y su prestigio se basan en estos principios: reparto equitativo de la propiedad individual de la tierra, escuela laica, «rigurosamente adscrita a una Enseñanza oficial del Estado, con exclusión manifiesta de las órdenes monásticas, y ejército nacional». (Cipriano de Rivas Cherif – *Retrato de un desconocido: Vida de Manuel Azaña*. Barcelona: Grijalbo 1981, p. 200-201. El libro fue escrito entre 1941-1943, mientras el autor estaba en la cárcel. La primera edición en esta editorial es de 1979). Quiso el entonces ministro de la Guerra hacer con su intervención parlamentaria en el debate constitucional el 12 de octubre un gesto. Creía que, acabando con la Compañía de Jesús, pero salvando a las otras congregaciones, los católicos se acercarían a la República. Se equivocó. Julio de la Cueva – Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta. In *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Coord. Javier Dronza; Emilio Majuelo. Universidad Pública de Navarra, p. 67-68.

¹² La convicción religiosa entre los españoles es débil. «España es católica, pero lo es poco». Así se ve en la escasa densidad del pensamiento católico y el poco fervor en millones de fieles de la Iglesia. Cf. Isidro Gomá – *Horas graves*. Barcelona: Librería Casulleras, 1933, p. 24.

¹³ Anexo a 17185 y 17186 Pacelli-Pietro Gasparri, 30 junio y 2 junio 1920, ASV, Arch.Nunz.Berlino, 11 (1) 24-36. Der Apostolischen Nuntius beim Reichspräsidenten. *Deutsche Allgemeine Zeitung*, 310, 30 juni 1920, p. 1.

La Fiesta de la Coronación debe ser “El Día del Papa”. Debe ser un plebiscito universal de amor, en el que los católicos y las naciones compitan para festejarlo, con sentimientos de orgullo como festejan los hijos al padre. Trabajando por este fin se hace por el Reino de Dios, el triunfo de la Iglesia y por la causa del Señor¹⁴.

Una fecha culminante en este proceso fue la firma del Concordato con Italia y los Pactos de Letrán el 11 de febrero de 1929. El Concordato tenía 45 artículos, el Tratado, 27 artículos. Había unos Anexos sobre el Territorio del Estado de la Ciudad del Vaticano, sobre el privilegio de los inmuebles, la extraterritorialidad y la exención de expropiaciones y de impuestos y una convención financiera. Toda esta información y los documentos reservados se enviaron a las nunciaturas.

Pietro Gasparri hizo una primera y sumaria evaluación. Se negoció durante dos años, de forma confidencial, para solucionar la Cuestión Romana. Siguiendo la posición de León XIII, los cardenales, consultados por el Papa, dijeron que no debería rechazarse ahora la propuesta del Gobierno de Mussolini.

Este tratado, en la mente de Pío XI, debería ir unido a un Concordato. El Tratado asegura la plena libertad de la Santa Sede en el Gobierno de la Iglesia universal. Esto implicaba poder usar signos de soberanía temporal. El Concordato proveía «sufficientemente» a las condiciones religiosas de Italia¹⁵.

Se salía de una etapa. El mundo devocional católico se concentra en estos tres pilares: la devoción al papa, el culto mariano y el culto eucarístico. Estas prácticas tienen un alcance reparador: reparar es compartir el sufrimiento de Jesús, especialmente ante la persecución que sufre el Papa y su Iglesia. Se refuerza que esta es una sociedad perfecta, bajo la dirección del papa, capaz de cumplir sus propios fines con sus propios medios. Matos Ferreira señala que se crea así un “jacobinismo” eclesiástico, relacionado con el carácter holístico de la Iglesia y de su intervención en la sociedad¹⁶.

La presencia, ¿una experiencia espiritual desviada?

El día de la Natividad de María, el 8 de septiembre de 1907, firmaba Pío X la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*¹⁷.

En la eclesiología de los modernistas y según Pío X, la Iglesia nace de la conciencia religiosa. Está para servirla. Si se olvida de su origen y su misión se

¹⁴ Cf. 24960 Pietro Gasparri-Pacelli, 30 noviembre 1923, ASV, Arch.Nunz.Berlino, 1 (1), p. 2-3, la información de Pacelli sobre la fiesta, *ibidem*, p. 4-49 y la respuesta de Pietro Gasparri, 27811, p. 21 febrero 1924, p. 43. Las de 1925, p. 51-58, 1926, p. 60-78; 1927, p. 81-110; 1928, p. 113-147; 1929, p. 150-184; 1930, p. 187-194.

¹⁵ Cf. Tc 40952 Pietro Gasparri-Pacelli, 6 febrero 1929. Le pide al nuncio que no se aleje de Berlín, ASV, Arch. Nunz.Berlino, 1 (4) p. 50. La reacción en la prensa y de los católicos y de los diplomáticos y algunas publicaciones, *ibidem*, p. 56-148

¹⁶ Cf. António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional*, p. 119.

¹⁷ Un resumen de la encíclica citando el texto latino y la bibliografía inmediata a la publicación de su artículo, Antoni Borràs i Feliu – Filosofía-teología en el planteig modernista. *Analecta Sacra Tarraconensia*. XLIV:1 (1974), p. 155-160. Sobre la crisis modernista, Cristóbal Robles – *La Pascendi Dominici Gregis* (1907) vista desde los modernistas. *Anthologica Annua*. 50 (2003) p. 11-166. Sobre el ambiente previo, Cristóbal Robles – *Visperas de la Pascendi: Il santo de Antonio Fogazzaro y el encuentro de Molveno*. *Hispania Sacra*. LXVIII:116 (2006) 683-753 y Cristóbal Robles – Alfred Loisy: más allá del ruido y del humo. *Hispania Sacra* LIX/118 (2007) 633-706.

transforma en tiranía. El siglo XX vivía en una sociedad civil, que había elegido la democracia. A esa sociedad y a la democracia debía adaptarse la Iglesia, si no deseaba generar un conflicto en la conciencia de sus fieles.

Iglesia y Estado, al igual que fe y razón, son extraños entre sí. La separación católico-ciudadano conduce a la separación Iglesia-Estado. Eso implica plena autonomía política de los fieles respecto a las orientaciones trazadas en ese terreno por su jerarquía¹⁸.

La actividad de la Iglesia se proyecta en actos externos que caen plenamente bajo la jurisdicción del Estado. En esa lógica, están muchos protestantes, recuerda esta visión del modernismo firmada por Pío X, han prescindido del culto externo y postulan una religión individual, ajena a expresiones societarias.

Imbuídos de "una manía de innovaciones", los modernistas quieren reformar todo. Piden que todas las instituciones de la Iglesia se pongan de acuerdo con la democracia: descentralizar, dar participación al clero, rejuvenecer la curia, suprimiendo las Congregaciones del Santo Oficio y del Índice.

En cuestiones políticas y sociales, la autoridad eclesiástica debe mantenerse «extraña a las disposiciones civiles» para acomodarse así a ellas y «penetrarlas con su espíritu».

En moral, siguen los modernistas el principio de los "americanistas": no a las virtudes pasivas¹⁹. Desean que el clero vuelva a la «antigua humildad y pobreza», pero con ideas y principios modernistas²⁰. Algunos, obedeciendo voluntariamente a las indicaciones de los maestros protestantes, desean se suprima en el sacerdocio «el sacro celibato».

El modernismo, síntesis de todas las herejías, forma un cuerpo «bien compacto, en el que, admitida una cosa, es preciso admitir todo lo demás»²¹. Era como la «concentración del jugo y de la sangre de cuantos errores acerca de la fe se han afirmado hasta ahora». El error de los protestantes fue el primer paso. El modernismo es el segundo. Le seguirá, y a breve distancia, el ateísmo²². Así concluye la primera parte de la encíclica.

¹⁸ El Papa cita aquí la bula de Pío VI, *Auctorem fidei*, y la interpreta como una condena a quienes dicen que la autoridad en la Iglesia procede de la comunidad de los fieles y que la misión del papa es ministerial, es decir, que la ha recibido de la Iglesia y no de Cristo.

¹⁹ Lo condenó León XIII en su carta, *Testem Benevolentiae*, al cardenal James Gibbons, arzobispo de Baltimore, 22 de enero de 1899. Vid. la obra del arzobispo de Saint Paul (Minnesota) John Ireland – *L'Église et le Siècle*. Paris: Lecoffre, 1894. Cf. M. R. O'Connell – *John Ireland and the American Catholic Church*. Saint Paul: Minnesota Historical Society Press, 1988. Sobre el modelo pastoral, James Gibbons – *El embajador de Cristo*. Barcelona: Luis Gili, 1908.

²⁰ La conexión de estas ideas con los proyectos de reforma del primer liberalismo es un tópico en la historiografía. Cristóbal Robles – Reformas y religión en las Cortes de Cádiz (1810-1813). *Anuario de Historia de la Iglesia*. 19 (2010) 95-117.

²¹ La expresión "síntesis de todas las herejías", y la vinculación entre cada una de las "tesis" del modernismo, que hacen de este un sistema total son las dos mejores razones que tienen los modernistas para no reconocerse en esta encíclica. No es solo un asunto de análisis textual. Es un indicador de lo que implica este modo de acercarse a la realidad, como vieron Loisy y George Tyrrell.

²² Esta convicción la recogió una caricatura de la época. Sirve de portada a *El modernismo a la vuelta de un siglo*. Ed. Santiago Casas. Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra, 2008.

El modernista «quiere ser simplemente cristiano y católico, viviendo en armonía con el espíritu de su tiempo». Daban el mismo valor a la verdad de la fe y a la verdad de la historia, porque cada una de ella pertenece a un orden diferente. La verdad de la historia se mueve en el orden sensible y natural. La de la fe, en el suprasensible y sobrenatural²³.

En la otra cara de esta crisis – modernismo social – se planteaba el problema de la confesionalidad de las organizaciones de obreros cristianos. No se aceptaba siquiera que fueran interconfesionales, como sucedió en Alemania.

Hay un caso significativo. El de los obreros católicos en los Países Bajos. Los obreros católicos holandeses confiaban en sus obispos. La solución era seguir en los sindicatos cristianos, interconfesionales, y entrar «*en même temps dans des Associations religieuses franchement catholiques, où leur foi soit éclairée et fortifiée en point de ne courir aucun danger dans les rapports qu'ils auront avec les collègues protestants dans les syndicats chrétiens*»²⁴.

En estos términos se planteará el debate los años siguientes. El ámbito sindical y político no puede ser confesional, pues perdería su autonomía y, con ella, su credibilidad.

Las organizaciones de afiliación voluntaria dependen de la opinión. Si no se cree en ellas, les faltaría el sostén de aquellos cuyos derechos pretenden defender. No se niega la dimensión moral de la vida social, pero, fuera de los asuntos de conciencia, aquella debe situarse en el campo de una ética secular, enraizada en las creencias compartidas y defendidas. Eso que se llama la “religión civil”.

La confesionalidad tiene además otros aspectos. Dos ellos estuvieron presentes en el debate. Ser confesional limita la esfera de actuación de las instituciones sociales y el acceso a ellas de quienes no pertenecen a esa confesión. Supone además aceptar una forma de presencia y de acción limitada por la dependencia de instancias ajenas.

En todos los casos supone, para unos perder autonomía y para quienes imponen esa salida el riesgo de “amalgamar”, con la fuerza de la presión, realidades que no deben mezclarse.

Hay en todo este debate algo más que un problema de oportunidad. En la *Singulari quadam*, del 24 de septiembre de 1912, Pío X apostó por los sindicatos confesionales. Siendo un Papa reformador, no tardó en opinar que la existencia de sindicatos interconfesionales «*consentiri potest*». El resultado, como denunció la red anti-modernista, fue que éstos se sintieron legitimados, efecto no buscado quizás por la encíclica y evidentemente no querido por quienes trabajaron para conseguir su publicación.

No es asunto sencillo. Trajo problemas en los inicios de Pax Romana. Se debatía si los movimientos federados debían actuar en defensa de los intereses de los

²³ Con una gran capacidad para resumir el problema, en marzo de 1908, George Tyrrell replicó a la pastoral de cuaresma del cardenal Mercier. Esa réplica está centrada en el rechazo a imponer un modelo que acababa ampliando la *obedientia fidei* a un modelo social y a una epistemología: el medievalismo. Cf. George Tyrrell – *Medievalism A Reply to Cardinal Mercier*. Wellwood: Berns&Oates, 1994. La edición original apareció en 1908.

²⁴ *Syndicats Catholiques en Hollande*, mayo 1908, ASV, Fondo Benigni, 4 613 147-148.

estudiantes católicos y crear Asociaciones de Estudiantes Católicos, como se hizo en España²⁵.

La separación y sus exigencias

Los sucesos posteriores a la revolución de octubre de 1910 en Portugal dieron lugar a una serie de medidas que afectaron a los católicos. ¿Cómo respondieron? Hay un elemento simbólico: el regreso a la iglesia apostólica: es preciso obedecer antes a Dios que a los hombres²⁶.

El 13 de junio de 1911, José Mendes d'Abreu Junior, de Viana do Castelo, dijo no al decreto-ley de Separación Iglesia-Estado. Declaró su patriotismo y manifestó su adhesión a la República, como prueba de que ese acto no implicaba rebelión civil contra la autoridad, ni desprecio de la ley²⁷, «*são apenas um gesto nobre da minha consciencia offendida, o cumprimento da minha obrigação de catholico e de padre -prefiro antes a persecução que purifica do que a cabardia que deshonra, antes o holocausto da vida do que o sacrificio da consciencia*».

Este gesto y su repercusión explican que la declaración fuera uno de los documentos que la Congregación de Cardenales para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios tuvo delante para examinar el problema²⁸.

Unas semanas más tarde, una nota oficiosa anunció que el Gobierno procedería enérgicamente contra el arzobispo-obispo de Guarda. Manuel Vieira Mattos escribió al presidente de la República, Teófilo Braga el 8 de agosto de 1911. No era nuevo emplear la acusación de alta traición para eliminar, desde la razón de Estado, a quienes estorban a los poderosos.

Como obispo, era fiel a la orientación de la Iglesia, compatible con todos los sistemas de gobierno que respetan sus derechos. Un cambio de régimen no necesita más justificación que venir por vías legales y por el consentimiento del pueblo.

Con la salvedad apuntada, el obispo creía ejercer su derecho y cumplir su deber, discrepando de una legislación hostil a los católicos. Mencionó expresamente Ley de Separación Iglesia-Estado, establecida por decreto y antes de ser convocado el parlamento, el órgano que legisla, según el principio republicano de la separación de poderes.

Había republicanos, algunos que tenían el mérito de haber arriesgado la vida por propiciar el triunfo de la República, que también estaban contra esta ley. ¿Solo debe ser lanzado a las fieras un obispo y ser declarado enemigo de la República por estar en desacuerdo con ella? ¿Se respeta de ese modo la igualdad de todos, uno de

²⁵ Vid este debate en torno al IX Congreso de Pax Romana: Federación de Estudiantes Católicos de España, Sevilla 4-8 septiembre 1929. Copia de la documentación en Archiv.Nunz. Madrid, 883, 488-525.

²⁶ «Pedro, junto con los Apóstoles, respondió: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres"» (Act 5, 29).

²⁷ Este proceso de acatamiento del poder civil en el contexto de las medidas regalistas de finales de la Monarquía, lo señala, presente desde 1908, Matos Ferreira en su estudio sobre Abúndio da Silva. Cf. António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional*, p. 191-193, 201, 216, 234-237, 242.

²⁸ Cf. Sacra Congregazione degli Affari ecclesiastici Straordinari. Portogallo. Legge di separazione dello Stato dalla Chiesa, luglio 1911, 15-22. Un ejemplar en ASV, Segr.Stato, 250, 1913, fl. 7, 28-30. Este texto fue publicado en la prensa de esos días.

los pilares del sistema democrático? ¿Es un delito protestar? ¿Les queda a la gente humilde y perseguida otro recurso, si rehúsa acudir a los violentos, porque no quiere torcer de ese modo la marcha del Gobierno?

Todas las quejas de los obispos se habían presentado con una cordura comedida, tachada a veces de excesiva. Se trata de dejar a salvo que las víctimas no sean cómplices de quienes las agreden y que los católicos no renuncien a defender sus derechos.

¿No había numerosos ejemplos en Europa y América, de Repúblicas tolerantes con los católicos? En ellas no hay protestas de los católicos, pues se respeta su conciencia. Todo esto dicho era sin deseos de polemizar doctrinalmente. Era un ejercicio de sus deberes con sus fieles.

Un procedimiento contra él es un acto persecutorio contra quien se limita a cumplir su deber, aconseja a los católicos ser fieles a su conciencia y nunca ha hostigado a la República. Sabía que era un vencido, pero no quería ser un cobarde. “INDEPENDENTE, SIM; REBELDE, NUNCA!” El pueblo portugués, al que apela, no juzgará delincuente a un obispo que no abandona su puesto²⁹.

El tercer testimonio fue el don António Mendes Bello El 23 de diciembre de 1911 firmó el Patriarca de Lisboa un escrito de defensa en proceso disciplinar, incoado contra él. Terminaba su texto así:

«Não temo as perseguições, não me desalente a perspectiva dos dissabores, injustiças e pobreza. Pobre nasceu e na pobreza tem recorrido a minha ja longa existência, especialmente na atual fase d'ella. Não me aterroriza isso, pois, confiado na Misericórdia Divina, esperome não faltarão os recursos absolutamente indispensáveis para a minha sustentação, que é agora, come foi sempre, modesta e parca.

Se a injustiça me ferir, poderá o Governo ter quem o louve e apoie; mas eu, se d'ella for vítima, terei também entre cathólicos, o mesmo não católicos, e até entre os dedicados amigos da República, quem a estranhei e lamente, porque em todos os campos se ama a justiça».

Solo pedía llevar también él la carga de las persecuciones, molestias y afrentas, que estaban cayendo sobre los demás hermanos obispos y sobre sus colaboradores³⁰.

Junto a estos tres testimonios, el de los sacerdotes que vieron suspendidas sus pensiones. Fue este quizás el mayor problema que planteó la Ley de Separación Iglesia-Estado en Portugal. En Francia lo fue el de los inventarios y el de las asociaciones culturales. En España no lo hubo. La Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas preveía la extinción del presupuesto de culto y clero.

En Francia la resistencia a los inventarios fue un signo de oposición a la República y una manera de confesarse católico. En Portugal a los pocos meses, Bernardino Machado comenzó a negociar confidencialmente con la Santa Sede. El mismo Alfonso Costa pidió al Patriarca aportaciones al decreto-ley de Separación Iglesia-Estado desde que comenzó a estudiarse el texto.

²⁹ Cf. Copia mecanografiada, ASV, Arch.Nunz.Lisbona, 400 (2), p. 33-35.

³⁰ Cf. As culturaes e o decreto da separação. Esta firmado por el patriarca en S, Vicente de Fora, 23 diciembre 1911. Copia en ASV, Arch.Nunz.Lisbona, posizione VI, sezione única, 399 76.

En diciembre de 1912, Manuel Arriaga, segundo presidente de la República, propuso una amnistía para los obispos y curas y para los presos políticos. La rechazó el gobierno presidido por Duarte Leite Pereira da Silva, que era además ministro del Interior. Se opuso a ella Alfonso Costa, jefe de los demócratas³¹.

Las medidas represivas contra los obispos y el clero quedaron incluidas en la ley de amnistía de febrero de 1914. Creó un precedente. En septiembre de 1930 la pidió el Patriarca para los republicanos exilados y encarcelados³².

Necesitó más tiempo la República Francesa para apostar por la paz. Se subrayó que donde *Le Sillon*, el movimiento de Marc Sangnier, tenía influencia hubo menor resistencia a los inventarios, previstos en la Ley de Separación³³. Eso los emparentaba con los modernistas, a los que la *Pascendi* reprochó el estar a favor de la separación Iglesia-Estado.

La aceptaban los *sillonistes* como una de sus mejores propuestas. Creían que la Iglesia la admitiría, pero estaba muy ligada a un pasado de gloria mundana, que no retornará. Las circunstancias históricas la llevaron a asumir responsabilidades políticas, creyéndolas compatibles con su misión religiosa. Habían desaparecido ya.

El Estado moderno se presenta como el organismo encargado de regular la vida de la colectividad en sus intereses y necesidades materiales y morales, en cuanto son públicas. Si se consagrara la Iglesia a su tarea, saldría ganando en esta sociedad nueva.

¿Qué beneficios puede obtener en el mundo actual conservar los restos de ese poder temporal o querer recuperarlo? ¿Qué prestigio y autoridad puede obtener de su alianza con esas oligarquías nobiliarias que, a cambio de una pompa exterior, le imponen unas costumbres anacrónicas y unos valores rechazados ya?

Confesaban los seguidores de Marc Sangnier sentirse cansados de ver a la Iglesia funcionando como una burocracia, celosa de los poderes que le restan, ávida de reconquistar los que ha perdido. Se había convertido en una clase de personas que, llamadas al sacerdocio, es decir, al apostolado, cuando llegan a los más altos grados de la jerarquía, se limitan a gozar de magníficas prebendas sin hacer nada.

Eran una fuerza estéril que, más allá de las apariencias celebradas aún por personas que se admiran con facilidad y son inconscientes, frenaba el progreso de la sociedad. Como institución iba perdiendo su influencia en la misma medida en que se empeñaba en recuperar las manifestaciones de un poder que pertenecía a otro tiempo.

Lo mejor para cerrar esta situación era la separación, pues apartaba a la Iglesia de sus funciones políticas. El regreso a formas sencillas le permitirá acceder a la

³¹ Cf. 759 Benedetto Aloisi Masella-Merry, 28 diciembre 1912, ASV, Segr.Stato, 250, 1913, fl. 16-18. Texto de las dos cartas, *ibidem*, 20-21.

³² Copias de estos documentos en portugués y traducción italiana, anexo a 1237 Beda Cardinale-Pacelli, 17 octubre 1930, ASV, Arch.Nunz.Lisbona, 449 (1) 25-34. Sobre el ambiente político esas semanas, 1179, 8 agosto, *ibidem*, 44-48.

³³ Su presencia señalaba un descenso en la adhesión a la Iglesia. La vinculación de *Le Sillon* con el liberalismo y la deficiente conducta moral del clero, "Diocèse d'Amiens", enero 1912, ASV, Fondo Benigni, 6 792 112-139. El movimiento fue condenado por Pío X el 25 de agosto de 1910, en la carta apostólica *Notre charge apostolique*.

democracia y le dará capacidad para aportar a esta los tesoros religiosos acumulados durante siglos por la tradición cristiana.

Que la Iglesia sepa ser una gran fuerza de elevación moral como lo fue en períodos menos fastuosos, pero más fecundos. Había que remontarse al principio de su historia y detener una tendencia descendente.

«L'Église doit sentir la nostalgie de ces courants de vie, encore inconsciemment religieux, qui soutiennent la marche en avant de la démocratie et elle doit aussi trouver les moyens de s'unir a celle-ci pour la guider à ses légitimes conquêtes en lui apportant la force et les freins nécessaires et le stimulant de son autorité morale, seule capable de lui donner des véritables leçons d'abnégation et d'altruisme»³⁴.

En ese camino estaban los republicanos. En enero de 1908, cuando Stéphen Pichon, ministro de Asuntos Exteriores, visitó España, Alfonso XIII le preguntó por la cuestión religiosa en Francia. El ministro afirmó que el gobierno no deseaba violentar las conciencias *«et que nous ne songions qu'à régler, suivant des formules de la liberté»*, el contencioso entre la República y los católicos³⁵.

Una espiritualidad del deber y de la fidelidad

Al año de haberse aprobado el decreto-ley de Separación Iglesia-Estado, habiendo fracasado la negociación confidencial de junio de 1911, la puesta en marcha de la ley, la orientación de la Asamblea Constituyente, la posición de Pío X en su *Iam dudum in Lusitania*, firmada el 25 de mayo de 1911, la experiencia de las asociaciones culturales en Francia y la situación creada por la retórica de la pacificación, sin contrapartidas en la aplicación de la Ley de Separación Iglesia-Estado y en la protección de los católicos, las injerencias de estos neo-regalistas recién llegados al poder, el papel del presidente de la República, Manuel Arriaga, con pocas atribuciones para intervenir y favorecer la concordia, las instrucciones llegadas de la Santa Sede... todo este conjunto de hechos y tendencias hizo inaplazable que los obispos se dirigieran a los fieles.

Entonces los nuevos gobernantes juzgaron vigente el "beneplácito", la censura previa de los documentos de los obispos³⁶. Un abuso secular se ponía por encima de los derechos que la Constitución reconocía a los portugueses. Un poder judicial sumiso avaló ese abuso en los recursos de apelación.

³⁴ Cf. *Le programme des modernistes*. Paris: Librairie Critique Émile Nourry, 1908, p. 149-150.

³⁵ Resumen de la conversación y referencia a la cuestión religiosa, Madrid enero 1908, AAE NS Espagne 42, p. 206-212. Aristide Briand, entonces presidente del consejo, pronunció un discurso en Périgueux el 14 de octubre de este año. *La Época*, recogió sus palabras. Aristide Briand habló de régimen de paz, de tolerancia y libertad para resolver las relaciones con la Iglesia. El diario dudaba que los católicos creyeran en la sinceridad de sus propósitos, viendo cómo eran expulsados de las casas parroquiales los sacerdotes, a quienes se obstaculizaba cada día cumplir su misión. Un análisis de las tendencias dentro del catolicismo francés, «Mémoire sur l'état d'esprit des catholiques en France». Se trata de un escrito dirigido al Papa. Se cita una carta fechada el 26 enero 1908, ASV Fondo Benigni 9 1172, p. 263-286.

³⁶ Egas Moniz acusó al partido nacionalista, el partido de los católicos, de querer abolir el "beneplácito régio". Cf. Egas Moniz – *Questões actuais*. Porto: Magalhães & Moniz Limitada Editores, 1910, p. 90-94, cit. in Antónimo Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional*, p. 259.

Las circulares de los obispos sobre las asociaciones culturales violaban las leyes. Para condenarlos por ese acto, en el ejercicio de su responsabilidad hacia sus fieles, el ministro de Justicia, Antonio Macieira³⁷, hubo de recurrir a una jurisprudencia *ad hoc*, que «avergonzará su gestión ministerial».

Se sometió José Alves de Mariz, obispo de Braganza desde 1885 y a sus 78 años, a lo que juzgaba una “extravagancia” del ministro Macieira. No quería que, por cumplir sus sagrados deberes, se creyera y dijera que hostigaba la Joven República. Amaba a su patria, a la que algunos, con sus desmanes, llevaban al abismo. Pedía a Manuel Arriaga que atendiera los clamores de la justicia ofendida y del derecho violado, reparando en lo posible el prestigio de la Presidencia de la República.

No eran agravios lo que la Iglesia merecía, dada su innegable aportación a la grandeza de Portugal. Se le estaba despojando de sus bienes, se exiliaba de sus diócesis a los obispos y hasta de la casa de sus padres. Se les llevaba ante los tribunales, por el único delito de descubrir ante el mundo que, en Portugal, aún hay gente con conciencia y con fortaleza.

«Concluído, devo declarar a V. Ex^a que ao lavrar este protesto não sou movido por espírito de hostilidade ao regime vigente. Como cidadão português respeito e acato as leis do estado, mas este respeito e acatamento não se confundem com capitulação em assuntos de consciência. O depósito sagrado da fé, que jurei conservar intacto no ato da minha sagração, conserva-lo-hei, até á custa do meu próprio sangue!
No meu já longo episcopado de 27 anos, nunca tive uma defecção no meu caráter, e agora, apesar das doenças dos anos me irem já vergando, também, a não terei»³⁸.

En tiempos de prueba y de movilización, en un mitin celebrado en la plaza de toros de Palencia, mayo de 1912, dijo Ángel Herrera a los agricultores: vosotros mismos podéis remediar muchos de vuestros males y hacer más eficaces vuestras pretensiones ante el Parlamento. No hay que embarcarse en grandes planes, sino pensar lo que buenamente se puede hacer. Lo primero, crear asociaciones católico-agrarias e ir luego a su federación. La organización es el instrumento que tienen las clases humildes para imponerse a los poderes, gracias a su organización y disciplina³⁹.

Hay que trabajar para que se establezcan unas bases que puedan convertirse luego en leyes⁴⁰. Los católicos españoles tendían a debates teóricos, hablar de mu-

³⁷ Cuando decretó la prisión del Patriarca de Lisboa, la Asociación “Registro Civil” le hizo un homenaje. 592, Benedetto Aloisi Masella-Merry, 15 enero 1912, ASV Segr.Stato 250, 1913, f. 11, p. 2-3. Esos días se habló de una ruptura de relaciones entre Portugal y la Santa Sede.

³⁸ José Alves Mariz – *Protesto do Bispo de Bragança ao Senhor Presidente da Republica Portuguesa*. Luso, 14 maio 1912. Un ejemplar en ASV Segr.Stato 250, 1913, f. 11, p. 160.

³⁹ Cf. Ángel Herrera – El mitin católico-agrario de Palencia [5 mayo 1912]; Ángel Herrera – Necesidad de la Asociación. Asamblea de Labradores, Santa María de Nieva, Segovia [19 mayo 1912]. In Ángel Herrera – *Obras Completas V (1): Discursos y Conferencias*. Madrid: BAC, 2005, p. 23, 24. El 29 de diciembre insistió en una concentración agraria de Arévalo: el abandono que sufre la agricultura se debe en gran parte a la falta de organización de los labradores. Cf. Ángel Herrera – *Obras Completas V (1)*, p. 36-37.

⁴⁰ Cf. Ángel Herrera – Sobre la representación proporcional: Conferencia en el Colegio de Villasís, Sevilla, [10 diciembre 1913]. In Ángel Herrera – *Obras Completas V (1)*, p. 72. Para luchar hay que saber concretas las aspiraciones políticas. Cf. Ángel Herrera – El sistema electoral proporcionalista: Conferencia en el Círculo Republicano, Sevilla [14 diciembre 1913]. In Ángel Herrera – *Obras Completas V (1)*, p. 74.

chas cosas, de casi todo, pero menos de los problemas concretos y de sus soluciones⁴¹. Esto es lo que urge, lo que es eficaz.

Durante años se habían dividido por asuntos que afectaban, como dijo Antonio Maura, a una quimera: la existencia de un derecho público católico. Cuando llegara la República, en 1931, Ángel Herrera y los propagandistas habían aprendido y pudieron no cometer ese error. Habían aprendido, pero razones electorales les impidieron aceptar abiertamente la República.

Los días 2-3 de mayo de 1922 se reunió en Coimbra el VI Congreso de la Juventud Católica Portuguesa. Era una apuesta por la revitalización del catolicismo. Los católicos parecían conformarse con las antiguas glorias de la Iglesia.

El primer logro fue el espíritu de disciplina y obediencia, ausente hasta ese momento. La obediencia a los obispos era la condición sin la cual no puede haber Acción Católica. Se quebraba así con las injerencias extrañas, que dividían a los católicos. La forma legítima y única del movimiento católico se la otorga el estar bajo la guía de los obispos. Fue el aspecto subrayado por el nuncio en su informe.

La piedad se concibe como una garantía para que las asociaciones resistan ante las dificultades políticas. Se aprobó un modelo organizativo, basado en la división diocesana, abandonando la anterior por zonas. De ese modo se reforzaba la dependencia de los obispos.

Los socios de la JCP tenían libertad política, pero no podían hacer propaganda de un partido dentro de ella. Las asambleas no debían votar conclusiones políticas, pero la JCP debe ser portavoz de las orientaciones doctrinales del Papa y de los obispos en la vida pública.

Se aprobó que los socios se iniciaran en la acción social participando en las Conferencias de San Vicente Paúl. Las Misericordias y las cofradías debían recuperar sus valores sociales y cristianos y hacerlos efectivos. Apostaba el Congreso por la formación político-social de sus socios.

Los actos se celebraron en el Centro de la Democracia Cristiana⁴².

El 6 de febrero de 1934 la prensa publicaba la carta del Papa a los obispos portugueses sobre la Acción Católica. Unas semanas antes, el 16 de enero, en una carta cuyo destinatario puede ser Pizzardo, el patriarca de Lisboa, Manuel Cerejeira, explicaba el retraso en la publicación. Quería leerla detenidamente y leerla y comentarla con todos los obispos portugueses que acudieron a las exequias del nuncio Giovanni Beda Cardinale el 3 de enero.

La leyó asimismo a los asistentes de todas las diócesis que participaron en un curso de 10 días sobre Acción Católica, celebrado en el seminario d'Olivais, dado

⁴¹ Fue una observación hecha por el cardenal José Vives i Tutó a Ángel Herrera. Cf. Ángel Herrera - La cuestión regionalista: Discurso que el Círculo Regionalista Asturiano le ofreció en Gijón [29 de enero 1918]. In Ángel Herrera - *Obras Completas V* (1), p. 98.

⁴² Cf. Copia mecanografiada de las mociones y 2901 Achille Locatelli-Pietro Gasparri, 16 y 18 mayo 1922, ASV Arch.Nunz.Lisbona 426 (3), p. 256-161.

por Joseph Cardinj, el fundador de la JOC. Fue presentado como una semana de los Asistentes de la Acción Católica⁴³.

Esta apuesta por la acción concreta, por la formación por la acción y en la acción, por la autonomía respecto a la política, por la dimensión apostólica, que eso significaba la dependencia del Papa y de los obispos, por el "edificar" casa, bajo cualquier sistema político...pudo ser un impulso que transformara la separación de acto con intenciones hostiles, en una oportunidad para un catolicismo libre en una sociedad libre, en el cumplimiento del deber cívico y en la fidelidad a la fe transmitida.

Este optimismo y esta estrategia eran los de Abúndio da Silva en 1910. Urgía superar el «analfabetismo, religioso, moral e cívico». Para eso, escuela para todos, semanas sociales, misiones de propaganda, círculos de estudio. Eso es lo que hará que hasta los adversarios más encarnizados de los católicos tengan que respetar lo que hacen, su grandeza moral. Fiel a su formación, la clave de la formación gira en torno a la obediencia a las enseñanzas del papa y de los obispos. Esperaba que el partido nacional, que agrupaba a los católicos extendiera la política hacia la acción social.

La segunda apuesta que debería hacer el catolicismo político era reclamar la libertad de la Iglesia. No estaba por ella el partido nacional, que manifestó estar a favor del *statu quo*. Contra esa absorción de la iniciativa de los católicos por parte de la política se rebeló Abúndio da Silva. La opción libre de un católico en política debe ser sometida al examen de si es acertada o equivocada⁴⁴.

En 1913 estaba seguro de que los católicos eran una gran reserva de energías para contribuir a la regeneración de Portugal. Eso significa aceptar que la orientación seguida en los años anteriores, durante la fase final de la monarquía, no fue acertada. Era preciso «*de nos educarmos e de nos instruímos, para que saibamos compreender o tempo em que vivemos, e que a Religião tem de lhe dar e o que a Religião dele deve esperar*»⁴⁵.

“Sobre el tapiz del pobre”

Hay victorias que son graves derrotas, porque conducen lejos de lo que mueve a trabajar y hacerlo “justamente”, huyendo de todo engreimiento. Cuando se organizaba la movilización de los católicos en España, recordó Unamuno el relato del evangelio de Juan. Vio Jesús una turba que sintió hambre. Estaban en un lugar solitario. Mandó que se sentaran todos en la yerba, “tapiz del pobre”. Cuando sació su hambre, conociendo que iban a arrebatarle para hacerlo rey, «se retiró de nuevo al monte él solo» (Juan 6 1-16).

⁴³ Cf. Carta del cardenal Cerejeira, sin destinatario en el texto, pero dirigida a Giuseppe Pizzardo, 12 de enero de 1934, ASV AES Portogallo 376a 129, p. 5-6. Confirma ese destinatario la carta del auxiliar de Lisboa, arzobispo de Mitilene, asistente general de la Acción Católica, a Pizzardo, 6 abril 1934, *ibidem*, p. 8.

⁴⁴ Cf. Egas Moniz – *Questões actuais*, p. 90-94

⁴⁵ Abúndio da Silva – *Carta a um abade: sobre alguns aspectos da questão politico-religiosa em Portugal*. Braga: Cruz & Ca^a Livreiros Editores, 1913, p. 415, cit. in António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional*, p. 248-249, 259, 271, 273, 312.

«Se retiró o se recogió: el texto emplea el verbo griego de donde deriva la voz “anacoreta”, Jesús volvió, él solo –“monos”, como un monje, esto es, un solitario al monte, su monasterio. Así se retiró, recoleto; huyó de la turba, de la plebe, de los hombres humildes y confiados que querían rendírsele vasallos, sumisos, fieles. ¿Y cree usted que habría hecho lo mismo si, en vez de los plebeyos de turba, de chusma, hubieran sido señoritos, más o menos aristócratas, que se le ofrecieran cortesanos, palaciegos?

No, que entonces los habría echado a latigazos, como echó del templo a los mercaderes. Pero los señoritos de entonces ni le seguían a campo traviesa ni se sentaban sobre la hierba a orillas del lago. Y fue la chusma, azuzada por los señoritos, la que luego aulló que no tenían más rey que el Cesar»⁴⁶.

Citando a *Ezequiel* 43, comenta Unamuno⁴⁷ que Dios no tolera la cercanía que iguala a los reyes muertos con Yahvé. Cita la teofanía ante Elías en el desierto⁴⁸. El Señor no está «en la gritería ni menos en la que aclama a los reyes y a los cuerpos muertos de los reyes, erigidos en altares».

Tras referirse a la *Acción Nacional*, un partido político fundado por Ángel Herrera, concluye Unamuno que de ese modo se reduce el catolicismo a una mezcla de religión y política, contaminando su esencia cristiana. Pide que de la salvaguarda del orden se desligue a Jesús, el Cristo, pues su reino no es de este mundo. Pues «hay una manera de nombrar rey al Cristo – tal le nombró Pilatos en el I.N.R.I – que es una manera de volver a crucificarle»⁴⁹.

Cuando se produce la separación en Portugal era Papa Pío X. Creía que la obediencia de los católicos se extendía hasta la acción diplomática de la Santa Sede. Terminó excomulgando a Romolo Murri por discutir su política con la III República Francesa y condenó *Il Santo*, de Antonio Fogazzaro, porque su protagonista, en una visita nocturna y clandestina al Papa, le aconseja que se reconcilie con Italia.

Esos años, cuando se leen los despachos de los nuncios, la correspondencia de los obispos con la Curia Romana y las encíclicas, se ve que la sumisión a la disciplina es el punto central de la identidad católica. Esto, apuntaba Paul Sabatier, tenía una resonancia especial, porque, para los católicos la Iglesia, es decir la autoridad y, especialmente, el papa, es «la Madre Iglesia».

⁴⁶ Miguel de Unamuno – El Hijo del Hombre y el señorito. *El Sol*, 15 noviembre 1931. In *República española y España republicana*. Ed. Vicente González Martín. Salamanca: Patio Escuelas, 1979, p. 115-118.

⁴⁷ Hablando del retorno de la gloria del Señor sobre el templo, el Señor dijo a Ezequiel: «Ahora arrojarán lejos de mí sus fornicaciones, y los cuerpos muertos de sus reyes, y habitaré en medio de ellos para siempre» (*Ez* 43, 9).

⁴⁸ «Y allí se metió en una cueva, donde pasó la noche. Y vino a él palabra de Jehová, el cual le dijo: ¿Qué haces aquí, Elías? El respondió: He sentido un vivo celo por Jehová Dios de los ejércitos; porque los hijos de Israel han dejado tu pacto, han derribado tus altares, y han matado a espada a tus profetas; y sólo yo he quedado, y me buscan para quitarme la vida. El le dijo: Sal fuera, y ponte en el monte delante de Jehová. Y he aquí Jehová que pasaba, y un grande y poderoso viento que rompía los montes, y quebraba las peñas delante de Jehová; pero Jehová no estaba en el viento. Y tras el viento un terremoto; pero Jehová no estaba en el terremoto. Y tras el terremoto un fuego; pero Jehová no estaba en el fuego. Y tras el fuego un silbo apacible y delicado» (*IRs* 19, 9-12)

⁴⁹ Miguel de Unamuno – Profecía de Ezequiel. *El Norte de Castilla*, (julio 1932). In *República española y España republicana*, p. 188-191.

¿Qué suponía la Ley de Separación Iglesia-Estado? La transgresión de un principio doctrinal, que vertebraba el derecho público eclesiástico y tenía la sanción doctrinal del *Syllabus* y la adhesión de los católicos no "sospechosos", los enemigos del liberalismo.

¿Podía extrañar que quienes abogaban por un liberalismo democrático aparecieran como enemigos políticos de la Iglesia? ¿Podía esta entender como no hostil una política religiosa que decretaba la Separación en Portugal apenas medio año después de instaurarse la "Republica vitoriosa"?

La respuesta fue no negociar, resistir, y conservar la independencia frente a quienes se excedían en su política despojando a la Iglesia de sus bienes a cambio de nada. Las nuevas autoridades no aceptaban reconocer la libertad de la Iglesia y seguían interviniendo en ella, sin respetar siquiera su "constitución divina", sus instituciones y la autonomía que deriva de la libertad de conciencia, derecho de todos los ciudadanos. Lo eran los católicos portugueses.

En Francia, en Italia, en Portugal, en España, la separación no sanciona un proceso social, sino que es una decisión política, legitimada, pero más que legalizar lo que existe, pretende crear lo que se establece como ley.

Los católicos proyectan su identidad como fidelidad a quienes los une y como resistencia frente a quienes tratan de "expulsarlos". En esta lucha por el espacio público, la disciplina, la revitalización interna y la unidad en la acción, dirigida por la autoridad, son los grandes "sacramentos", es decir, las señales que permiten a los católicos reconocerse entre ellos.

¿Hubo alguna vez un país donde pudiera verse "*Chiesa libera in libero Stato*", como preconizaba ese liberal consecuente que fue Camille Cavour?

Vamos a dar un salto. ¿Qué pasa hoy? Hay cementerios municipales, hay formas civiles de matrimonios, que no coinciden con las que la Iglesia admite, hay un estatuto legal igual para todos, que no discrimina a los católicos, ni siquiera a los clérigos. La Iglesia se autofinancia cada vez más y ya casi ha dejado de ser una dependencia administrativa del Estado. Los católicos actúan institucionalmente en el marco de un derecho común y de una sociedad libre y se ajustan a las normas de control legal y de funcionamiento democrático, no discriminatorio.

¿Se equivocó del todo la Iglesia, es decir, la Santa Sede, los obispos y los fieles? No yerra quien defiende su derecho frente a las situaciones de hecho consolidadas durante siglos. No yerra quien cree que las garantías, al igual que las leyes que las regulan, son iguales para todos. La nacionalización de los bienes de la Iglesia fue un expolio. La supresión de las congregaciones, un abuso de poder. La expulsión y disolución de la Compañía de Jesús, en el mejor de los casos, una ley de excepción. Y además más que medidas efectivas y eficaces fueron signos de poder, de omnipotencia, buscando ese terror de la majestad, el poder sin límites que emana de la soberanía. Por eso ni se cumplieron "del todo" ni lograron sus objetivos.

"Donde está el espíritu del señor, allí está la libertad"

¿Qué tiene que ver esto con la espiritualidad? Fracasaron muchos intentos de conciliar libertad e Iglesia. Pero se ha ido construyendo una experiencia, cada

vez más cotidiana, menos conflictiva, más accesible, que pudiera resumirse: “Una Iglesia libre, porque los cristianos son libres, también en la Iglesia”

Tras un momento dramático, dice Joseph Klausner⁵⁰, las autoridades judías decidieron la entrega de Jesús a Pilatos para “salvar la nación”. Así terminó la vida de Jesús y comenzó el “cristianismo”. Pablo situó la libertad como clave para entender esta novedad⁵¹.

La inclinación de los cristianos hacia las observancias, denunciadas por Pablo, como un velo para entender lo que significa el misterio del resucitado, favoreció la asimilación de las comunidades cristianas con agrupaciones civiles, su metamorfosis en modelos de organización que disciplina a sus fieles y que, cuando llegue su momento, van tener pautas similares a las otras y hasta suplirlas si el “orden” está en peligro o hay que reconstruirlo.

Pablo habló de este proceso inicial, exhortando a no hacer concesiones. Ni siquiera ante quienes se «han infiltrado para coartar la libertad que tenemos en Cristo Jesús y reducirnos a la esclavitud» (Gl 2, 4).

«No se dejen esclavizar por nadie con la vacuidad de una engañosa filosofía, inspirada en tradiciones puramente humanas y en los elementos del mundo, y no en Cristo. Ya que ustedes han muerto con Cristo, a los elementos del mundo, ¿por qué se someten a las prohibiciones de “no tomar”, “no comer” y “no tocar”, como si todavía vivieran en el mundo? Todo esto se refiere a cosas destinadas a ser destruidas por su mismo uso y no son más que preceptos y doctrinas de hombres. Estas doctrinas tienen una cierta apariencia de sabiduría por su “religiosidad”, su “humildad” y su “desprecio del cuerpo”, pero carecen de valor y sólo satisfacen los deseos de la carne» (Cl 2, 8; 20-22).

«Así también nosotros, cuando éramos menores de edad, estábamos sometidos a los elementos del mundo. Pero cuando se cumplió el tiempo establecido, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sujeto a la Ley, para redimir a los que estaban sometidos a la Ley y hacernos hijos adoptivos. Y la prueba de que ustedes son hijos, es que Dios infundió en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama a Dios llamándolo» ¡Abba!, es decir, ¡Padre!

Así, ya no eres más esclavo, sino hijo, y por lo tanto, heredero por la gracia de Dios.

Pero ahora, que conocen a Dios –o mejor dicho, que son conocidos por él ¿cómo es posible que se vuelvan otra vez a esos elementos sin fuerza ni valor, para someterse nuevamente a ellos? ¡Observar los días, los meses, las estaciones y los años!» (Gálatas 4 3-7 y 9-10).

La espiritualidad hunde sus raíces en el misterio y en la relación de cada uno, de su yo, con él⁵². Vivida en la gracia, cada experiencia se percibe como un don,

⁵⁰ Cf. Joseph Klausner – *Jesús de Nazaret: su vida, su época, sus enseñanzas* [edición original 1907]. Barcelona: Ediciones Paidós; Orientalia, 1989.

⁵¹ «Sí, hasta el día de hoy aquel velo les cubre la inteligencia siempre que leen a Moisés. Pero al que se convierte al Señor, se le cae el velo. Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. Nosotros, en cambio, con el rostro descubierto, reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor, y somos transfigurados a su propia imagen con un esplendor cada vez más glorioso, por la acción del Señor, que es Espíritu» (2 Cor 3 15-18).

⁵² «Cada uno ponga al servicio de los demás el don que ha recibido, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios». (1Pd 4, 10).

que se retorna en una acción de gracias compartida con la creación entera, canto y camino, *canta et ambula*, decía San Agustín⁵³.

La espiritualidad no debe identificarse con la adhesión disciplinada ni con el control del espacio público. Este es siempre un lugar donde la "disciplina" se hace sutil, se ritualiza. Donde está el espíritu del Señor, hay libertad⁵⁴. La espiritualidad no es control del individuo

En el marco de la separación, los católicos no necesitan la licencia del poder civil o religioso, ni su ayuda, ni alianzas con ellos para conseguir influencia social a cambio de dar legitimidad.

En el siglo XI, en la lucha de las investiduras, la alternativa fue: conservar bienes y poder temporal, aceptar privilegios e inmunidades o renunciar a ellos. Recordar la respuesta del Estado a lo que esa vía produjo ayuda a entender el temor de los católicos y la rapidez con la que el conflicto se abrió a la pacificación. Con tono menor, pero con certeza, ante quienes creen que la laicidad consiste en una empresa del Estado y no en un proceso social, hay que decir que no hay "revancha de Dios", pero sí una discreta e invencible fuerza: la conciencia de cada uno. La "ley igual para todos" hasta ahora parece ser única forma de tutela que ella admite.

«Los que viven según el Espíritu son de Cristo»⁵⁵. Este Cristo es Jesús de Nazaret. Glosando a Miguel de Unamuno, el INRI, el Nazareno fue declarado Rey, el que hace justicia, por un gobernador inicuo y como «la razón de la causa» de su condena. En persecución o protegidos por la ley, la religión del Nazareno puede vivirse libremente y en la verdad. Dicho sea como historiador, buscando solo esclarecer el ayer y entender el hoy.


⁵³ «Todo lo que es bueno y perfecto es un don de lo alto y desciende del Padre de los astros luminosos, en quien no hay cambio ni sombra de declinación. El ha querido engendrarnos por su Palabra de verdad, para que seamos como las primicias de su creación» (Tg 1, 17-18).

⁵⁴ «Pero al que se convierte al Señor, se le cae el velo. Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad. Nosotros, en cambio, con el rostro descubierto, reflejamos, como en un espejo, la gloria del Señor, y somos transfigurados a su propia imagen con un esplendor cada vez más glorioso, por la acción del Señor, que es Espíritu» (2 Cor 3, 16.18).

⁵⁵ «Pero ustedes no están animados por la carne sino por el espíritu, dado que el Espíritu de Dios habita en ustedes. El que no tiene el Espíritu de Cristo no puede ser de Cristo. Todos los que son conducidos por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y ustedes no han recibido un espíritu de esclavos para volver a caer en el temor, sino el espíritu de hijos adoptivos, que nos hace llamar a Dios. El mismo espíritu se une a nuestro espíritu para dar testimonio de que somos hijos de Dios. Si somos hijos, también somos herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo, porque sufrimos con él para ser glorificados con él» (Rm 8, 9; 15-17).

LA CUESTIÓN RELIGIOSA Y EL REPUBLICANISMO EN ESPAÑA

JULIO DE LA CUEVA MERINO*

 <https://orcid.org/0000-0002-1779-9563>

En España, como en otros países católicos europeos y americanos, la cuestión religiosa, es decir, el enfrentamiento entre las fuerzas que deseaban mantener o restablecer la confesionalidad de la sociedad y el Estado y aquellas otras que apostaban por su secularización, protagonizó la vida pública de todo el siglo XIX y buena parte del XX¹. Sin embargo, a diferencia de Francia, que aprobó la Ley de Separación de las Iglesias y el Estado en 1905, o Portugal, que separó la Iglesia del Estado en 1911 (por citar los dos casos geográficamente más próximos), España debería esperar hasta 1931 para llevar a cabo su particular laicización del Estado.

Como en Portugal, en España hubo de proclamarse una República para que se procediera a separar la Iglesia del Estado. Como en Portugal, pues, en España la laicidad del Estado llegó de manos de la República, y no sólo de la República como régimen, sino del republicanismo como fuerza política. De hecho, el ideal laico había sido sostenido, durante cerca de un siglo, por esta corriente política como una de sus señas de identidad y como uno de sus objetivos políticos más irrenunciables. En España, como en Portugal y como en el resto de los países católicos de Europa y América, esta lucha sostenida a favor de la laicización del Estado – y, con frecuencia también, a favor de la secularización de la propia sociedad – conoció el nombre histórico de anticlericalismo². El republicanismo fue, precisamente, el movimiento que proporcionó al anticlericalismo en España el principal espacio político desde

* Doutor em História pela Universidade de Cantábria. Professor de História Contemporânea na Universidade de Castilla-La Mancha.

¹ El texto recoge ideas ya expuestas en otros lugares. Remito fundamentalmente a “Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta”, en Javier Dronza Martínez y Emilio Majuelo Gil (eds.) – *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007, p. 41-68, y “Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano”, en Julio de la Cueva y Feliciano Montero, (eds.) – *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009, p. 17-45. También me he servido extensamente de la argumentación que desarrollo en “Razón laica y pasión anticlerical: republicanismo y secularización en España”, capítulo de un libro sobre el anticlericalismo en América Latina, coordinado por Roberto Di Stefano y José A. Zanca y de próxima aparición. Deseo expresar mi agradecimiento a los profesores Di Stefano y Zanca por permitirme usar el material inédito de mi contribución a esa obra.

² Sobre el anticlericalismo en España, la obra más completa es la de Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (eds.) – *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

el cual y a través del cual, éste se encauzó, se formuló y, por fin, se constituyó en elemento esencial de una cultura política, así como – y quizá aún más importante – rasgo definitorio de una identidad política de masas.

1. El primer liberalismo español: un liberalismo católico en evolución

Es habitual establecer una correlación directa entre liberalismo o revolución liberal y anticlericalismo o apuesta decidida por la laicización. Sin embargo, convendría matizar esta afirmación para el caso español. No descubro nada nuevo si afirmo que el primer liberalismo español estuvo fuertemente imbuido de catolicismo. Así, el artículo 12 de la Constitución de 1812 rezaba: “La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.” Con esta fórmula, los diputados de las Cortes de Cádiz no buscaban hacer una concesión insincera a la Iglesia, que predispusiese a ésta a aceptar otras medidas menos gratas. Más bien, al contrario, constitucionalizaban un principio en el que creían sinceramente: que la religión católica era consustancial a la Nación española y que en la Nación católica – frente al Rey católico – residía la soberanía del Estado³.

Y, sin embargo, estos primeros liberales emprendieron acciones que podrían calificarse de anticlericales o secularizadoras⁴. Eran acciones dirigidas a reivindicar y asegurar la independencia del Estado y estaban orientadas, en consecuencia, a detraer poder de la Iglesia, a defenderse de ella – por su militancia absolutista durante las guerras civiles y por su apoyo ideológico a la reacción en tiempo de paz –, a reformarla y a ponerla al servicio de los objetivos de las autoridades civiles. Tales medidas, en cualquier caso, no respondían a una concepción laica de la nación ni, mucho menos, aspiraban a separar la Iglesia y el Estado. Entroncaban, más bien, con una arraigada tradición regalista y reformista, puesta ahora al servicio de objetivos políticos nuevos⁵.

El liberalismo español nació, pues, católico y afirmativo de la unidad católica de la Nación. Sin embargo, no tardaría mucho en abrirse camino en su seno una visión más abierta de lo que significaba ser ciudadano español: una consideración de que la pertenencia – o no – a una determinada confesión religiosa debía resultar indiferente para la condición de ciudadanía.

A mediados del siglo XIX la situación estaba lo suficientemente madura como para que la nonata Constitución de 1856 reconociera por vez primera en

³ José María Portillo Valdés – De la Monarquía católica a la Nación de los católicos. *Historia y Política*. 17 (2008) 17-35; Gregorio Alonso García – Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal. In Manuel Pérez Ledesma (coord.) – *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía en España*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 165-192, y Javier de Diego Romero – Ciudadanía católica y ciudadanía laica (II): de la tolerancia a la libertad religiosa, *ibidem*, p. 251-276.

⁴ La literatura de las relaciones entre liberalismo y catolicismo en España durante la revolución liberal es extensa. Una bibliografía puesta al día, a la vez que una apretada y sugerente síntesis interpretativa, puede encontrarse en Manuel Revuelta González – *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2005, p. 19-70.

⁵ La continuidad del regalismo a lo largo de toda la historia contemporánea de España es una de las líneas argumentales de William Callahan – *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid: Nerea, 1989, y *La Iglesia católica en España, 1875-2002*. Barcelona: Crítica, 2002.

España la libertad, al menos *privada*, de cultos. Por aquel entonces, el ideal librecul-tista se había ganado ya a un importante sector del partido progresista, al partido demócrata y al incipiente republicanismo. A partir de ahí, sería simplemente muy natural que, tras la Revolución de 1868, la libertad de cultos fuera de nuevo consi-gnada en la Constitución de 1869 y que fuese ya libertad de ejercicio *público*.

En el torbellino político del Sexenio revolucionario, entre 1868 y 1874, el proceso de maduración del ideal de ciudadanía laica se aceleró y completó, de tal manera que en el proyecto constitucional de 1873 determinaría, en esta ocasión ya sin ningún tipo de compromiso:

«Artículo 34. – El ejercicio de todos los cultos es libre en España.

Artículo 35. – Queda separada la Iglesia del Estado.

Artículo 36. – Queda prohibido a la Nación o Estado federal, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa ni indirectamente ningún culto.

Artículo 37. – Las actas de nacimiento, de matrimonio y defunción serán registradas siempre por las autoridades civiles».

2. Republicanismo, anticlericalismo e ideal laico

El proyecto constitucional de 1873 era el proyecto de Constitución de una República – la Primera República española, de duración ciertamente efímera, lo que explica que su carta magna no llegara a aprobarse –. Para esa fecha, por tanto, resultaba claro que los republicanos españoles se destacaban, entre los demás agen-tes políticos, por su compromiso con la laicización de la vida pública.

Ciertamente, tanto el final del reinado de Isabel II, con su progresiva clerica-lización de la Corte y de la acción de gobierno, como el estallido revolucionario an-tidinástico de 1868 habían precipitado la cristalización de un proyecto anticlerical y laico en el seno de la izquierda española y, en particular, dentro del movimiento republicano. En cualquier caso, ya con anterioridad, desde los años 1850, Francisco Pi y Margall y la línea republicana que él representaba se habían distinguido por proponer un nuevo modelo de ciudadanía en el cual la religión católica dejara de definir la nacionalidad española y en el cual, también, la Iglesia dejara de condi-cionar al individuo para que, libre de fanatismos, pudiera adherirse a la ley moral universal y convertirse en un buen ciudadano⁶.

En 1915 el dirigente republicano Álvaro de Albornoz reclamaba que “el re-publicanismo español [había sido] ante todo y sobre todo una protesta contra las pretensiones dominadoras de la Iglesia”. Y, a continuación, añadía que “una de las principales características – la más saliente, acaso – del partido republicano ha sido el anticlericalismo”⁷. Y posteriormente los historiadores han debido dar la razón, al menos en parte, al tribuno radical. Así, Manuel Suárez Cortina, ha calificado, pre-cisamente, al anticlericalismo, es decir, la apuesta por la secularización frente a las ambiciones monopolísticas de la Iglesia, como un rasgo “permanente” de la cultura

⁶ Román Miguel González – *La pasión revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

⁷ *El Radical* (Madrid), 28 de diciembre de 1915.

política del republicanismo español⁸. Más incluso que un rasgo de cultura política, para el republicanismo español, la oposición al clericalismo constituyó una de esas señas de identidad que delimitarían su especificidad política frente a otras fuerzas y, sobre todo, frente a la derecha “católica”.

Si la apuesta por la secularización constituyó un rasgo permanente de la cultura política republicana española – y, habrá de recordarse, no sólo española –, esto no implica, sin embargo, que todo el anticlericalismo republicano fuera igual. Antes bien, este conoció una gran pluralidad. La consideración de tal pluralidad llevaría, necesariamente, a plantearse qué diferentes posturas defendieron los republicanos en torno al horizonte compartido de la secularización y quiénes patrocinaban cada postura. Con tal fin, se puede intentar una clasificación aproximativa del laicismo republicano que tome como punto de partida las dos grandes corrientes que se fraguaron como salida de la crisis del republicanismo histórico en el tránsito del siglo XIX al XX.

De un lado, estaría el llamado “reformismo” o “gubernamentalismo”. Esta familia republicana, representada por figuras como Gumersindo de Azcárate o Melquiades Álvarez, tendía a manifestarse contraria al clericalismo – es decir, a la injerencia teocrática en la vida del Estado –, pero no a la religión católica como tal. En relación al clero, los republicanos gubernamentales aspiraban, vagamente, a su reforma interna para purificarlo de apetencias mundanas. El fin del malsano clericalismo habría de venir, en cualquier caso, de la privación de la Iglesia de sus privilegios y de la garantía constitucional de la aconfesionalidad del Estado mediante la aprobación de la libertad de cultos. No se atrevían, en general, los reformistas a proponer la estricta separación de la Iglesia y el Estado, aunque se mostrasen frecuentemente de acuerdo con la fórmula de Montalembert y Cavour: “La Iglesia libre en el Estado libre.” En cuanto a las congregaciones religiosas, la opinión del republicanismo gubernamental fluctuaba entre el sometimiento de éstas a la legislación común de asociaciones y la aplicación del Concordato en su interpretación más estricta, que preveía la mera existencia de tres órdenes religiosos en España. Y en relación al otro gran tema que se dirimía en materia de secularización, la instrucción pública, los reformistas seguían la tradición de la Institución Libre de Enseñanza: por ello, creían en la iniciativa social y la libertad y apostaban por una escuela “neutra”, respetuosa de las creencias religiosas de cada uno. Es preciso añadir que, en su aproximación a la cuestión religiosa – como en otras cuestiones – el republicanismo reformista confluyó en el primer tercio del siglo XX con los sectores más progresistas del partido monárquico liberal. Esta confluencia se dejaría notar en las posiciones de los políticos dinásticos – y católicos – que se pasaron al campo republicano en vísperas de la Segunda República.

De otro lado estaría el llamado “radicalismo”. Este, encarnado en personajes políticos como Alejandro Lerroux o el ya mencionado Álvaro de Albornoz, partía de una consideración esencialmente negativa de la religión católica, en una línea

⁸ Manuel Suárez Cortina – *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 188-190. Buena parte de lo que sigue está inspirado en las aportaciones de Suárez Cortina en esta y otras obras.

ideológica netamente librepensadora. Para los republicanos radicales, la Iglesia católica debía desaparecer como instancia capaz de ejercer influencia efectiva sobre la vida nacional, por el daño que tal influencia había causado a la nación a lo largo de su historia. A su entender, la hegemonía social y cultural de la Iglesia había constituido un obstáculo esencial para el progreso social, económico y político de España. Como remedio a tal lastre multiseccular, se reivindicaba el legado de la Primera República y se proponía, consecuentemente, la separación total de la Iglesia y el Estado, con la supresión del presupuesto de culto y clero y la afirmación legal del carácter civil del matrimonio, del registro y de los cementerios. Además, las congregaciones religiosas habrían de ser disueltas y sus bienes, confiscados por el Estado. Esta medida se hacía más urgente y necesaria en el caso de la Compañía de Jesús. En cuanto a la enseñanza, la aspiración mayoritaria era la de conseguir su laicidad total en manos del Estado y, por tanto, prohibir su ejercicio a los eclesiásticos. Eran partidarios, pues, del sometimiento de la Iglesia al Estado en aras del bien público.

El discurso radical sobre la religión y la Iglesia terminó siendo hegemónico entre la izquierda española en el primer tercio del siglo XX. Era un discurso aderezado, muy a menudo, de ingredientes clerófobos al servicio de una retórica demagógica. José Álvarez Junco es quien mejor ha caracterizado este tipo de discurso⁹. Su base era un relato en clave populista que explicaba la realidad nacional a partir de la contraposición maniquea de dos elementos: el clero y el pueblo. En este relato, el clero representaba un enemigo cuya maldad se definía en términos morales, a la manera del anticlericalismo primitivo o popular. Se lo denostaba, por tanto, por su entrega a los vicios capitales, encabezados por la lujuria, la avaricia y la ira, a los cuales se podrían añadir pecados de más reciente factura, como el reaccionarismo ideológico o la alianza con plutócratas y caciques. Dentro del clero, destacarían por su nocividad los religiosos; y, dentro de esta categoría, los jesuitas se distinguirían por ser los elementos más perniciosos. Quienes se hallaban más expuestos a tan nefasta influencia clerical eran los miembros más débiles de la sociedad. Preocuparían especialmente los niños y los jóvenes, sometidos a los perversos efectos de la educación confesional, y la frágil mujer, presa indefensa del confesor y de la propaganda clerical.

En este discurso anticlerical de carácter populista, el remedio para tanto mal causado por el clero sólo podía venir de su confrontación directa por parte del pueblo, bajo la guía de sus líderes políticos. Hacer frente al clero implicaba o bien la abolición de su estatuto de privilegio, o bien la prohibición de su actividad – al menos, la de su componente más odioso: las órdenes religiosas, y dentro de éstas la Compañía de Jesús –, o bien, incluso, su persecución y eliminación.

Este discurso por el que se transformaba al clero en el gran enemigo del pueblo resonaba familiar y comprensible en los oídos de las audiencias a las que iba dirigido: se fundamentaba sobre una cultura secular de anticlericalismo popular, sobre una percepción muy extendida de la Iglesia como institución que vivía de

⁹ José Álvarez Junco – *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*. Madrid: Alianza, 1990, y “Los intelectuales: anticlericalismo y republicanism”. In José Luis García Delgado (ed.) – *Los orígenes culturales de la II República*. Madrid: Siglo XXI, 1993, p. 101126.

espaldas al pueblo y en alianza con ricos y poderosos, sobre experiencias personales, familiares o comunitarias de conflicto con los clérigos. Era un discurso, además, que no se componía meramente de palabras vacías, meros desahogos que se agotaban en el acto de su emisión: las denuncias eran llamadas a la acción colectiva, una acción colectiva en cuyo curso el anticlericalismo radical fraguaría como componente esencial de la identidad política de una parte importante de las clases medias y populares españolas.

3. Republicanismo, movilización y sociabilidad anticlerical en la primera década del siglo XX

Una intensa movilización anticlerical, en su mayor parte promovida desde círculos republicanos, presidió la vida pública española durante la primera década del siglo XX¹⁰. A principios de 1899, apenas unos meses después de la traumática pérdida de las últimas colonias españolas (Cuba, Puerto Rico y Filipinas), la prensa republicana iniciaba una campaña que señalaba a la Iglesia como principal culpable del declive nacional que había conducido al Desastre, al tiempo que denunciaba la “invasión frailuna” de España. El inusitado crecimiento del número de religiosos y religiosas era, quizá, el aspecto más llamativo de la extraordinaria recuperación de efectivos e influencia de la Iglesia en los veinticinco años precedentes.

En verano de ese mismo año 1899 algunas de las movilizaciones convocadas contra la política fiscal del gobierno conservador derivaban, inopinadamente, en motines anticlericales. También durante ese verano, el diputado liberal José Canalejas elevaba su voz en el Congreso para denunciar el “clericalismo” como uno de las graves amenazas del momento. Desde entonces hasta su muerte en 1912, Canalejas alentaría la política secularizadora del Partido Liberal y llegaría a protagonizarla, como presidente del Consejo, entre 1909 y 1912. Pertenecía este político a una nueva generación de liberales monárquicos que confluían con el republicanismo en cuestiones como la religiosa. A finales de 1900, el mismo Canalejas se atrevía a convertirse en el Gambetta español al proclamar: “¡Hay que dar batalla al clericalismo!”

Por entonces, algunos acontecimientos interpretados como muestra de la insostenible hegemonía clerical enardecían aún más los ánimos anticlericales, entre ellos, el matrimonio de la princesa de Asturias con el hijo de un aristócrata carlista y el llamado “caso Ubao”, *cause célèbre* en la que se dirimía el ingreso de una joven en un convento sin el previo permiso paterno. Finalmente, en enero de 1901, Benito Pérez Galdós estrenó su drama anticlerical *Electra* y, como consecuencia, las movilizaciones contra el clericalismo se multiplicaron en toda España. En ese contexto, se formó el gobierno liberal de Sagasta de marzo de 1901, que adoptó un programa moderadamente anticlerical. A partir de entonces y hasta el comienzo de la Gran Guerra, cada vez que los liberales accediesen al poder intentarían alguna reforma

¹⁰ Hemos abordado estos agitados años en el volumen colectivo: Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.) – *La secularización conflictiva. España, 1898-1923*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

en sentido secularizador, en su mayor parte, medidas encaminadas a controlar el crecimiento de las órdenes religiosas¹¹.

Las iniciativas legislativas en materia religiosa de la primera década del siglo XX procedían, pues, del Partido Liberal. No obstante, los verdaderos promotores de la laicización del Estado y, en algunos casos también, de la sociedad eran los republicanos. De hecho, la recuperación del entusiasmo secularizador por parte de los liberales no era ajena a su determinación de impedir que una bandera tan popular como el anticlericalismo quedara íntegramente en manos republicanas. A lo largo de una década, el discurso y la movilización anticlerical de las fuerzas republicanas impulsaron las políticas secularizadoras de los liberales.

Ya me he referido brevemente a los contenidos del discurso anticlerical. Quisiera ahora detenerme, siquiera brevemente, en las formas de la movilización¹². Estas fueron muy variadas. La más habitual consistió en la celebración de toda clase de reuniones reivindicativas de un régimen más secular. Por un lado, el anticlericalismo había constituido siempre una referencia casi obligada en las intervenciones de los oradores de cualquier concentración republicana. A partir de 1900, el anticlericalismo se convirtió, asimismo, en argumento único o principal de innumerables asambleas en todo el territorio español, ya se tratase de grandes mítines multitudinarios, ya de pequeñas convocatorias locales. La reunión con fines anticlericales no se limitaba a los clásicos mítines de propaganda política. Una conferencia, una velada necrológica, un banquete, una jira campestre, el festival de una escuela laica, una representación teatral, podían servir igualmente de ocasión para la expresión anticlerical.

También muy habituales a lo largo de la década fueron las manifestaciones anticlericales en la calle. Desde 1901 estas se sucederían en diversos puntos de España a lo largo de más de un decenio. Entre ellas, las más importantes fueron las que se tuvieron lugar en casi todas las capitales españolas el 3 de julio de 1910. Estas manifestaciones pretendían apoyar la política secularizadora del gobierno liberal presidido por Canalejas, más concretamente la llamada Ley del Candado, que impedía el establecimiento de nuevas comunidades religiosas durante dos años. Pese a que respaldaban a un gobierno de la Monarquía, las movilizaciones estaban convocadas por la Conjunción Republicano-Socialista.

Una tercera manera, muy habitual, de movilización anticlerical fueron los actos de boicot. El boicot podía hacerse, y se hizo, de dos maneras: de forma directa, alterando reuniones, procesiones, manifestaciones y otras demostraciones católicas, y de manera indirecta y simbólica, trasgrediendo públicamente normas, ritos, festividades y liturgias católicas. Un terreno fértil para el boicot simbólico fue el de los ritos de paso. En la sociedad española de principios de siglo, la ausencia de bautizo, boda o sepultura eclesiástica no solía representar mera prueba de indiferencia

¹¹ Para la política religiosa del período, José Andrés Gallego – *La política religiosa en España, 1889-1913*. Madrid: Editora Nacional, 1975.

¹² He tratado estos aspectos en Julio de la Cueva Merino – *Movilización, política e identidad anticlerical (1898-1910)*. *Ayer*. 27 (1997) 101-125. Las categorías del repertorio de protesta en Sidney Tarrow – *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1975*. Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 67-78.

religiosa, sino una declaración tajante de principios anticlericales. Entre ellos, el rito civil más extendido fue el del entierro. Sin embargo, tampoco fue infrecuente solemnizar civilmente los nacimientos: así, se acompañaba – incluso con banda de música – a la familia hasta el registro civil, se imponía a la criatura un sonoro nombre laico (Sócrates, Otelo, Liberto, Acracio, Voltaire, Galileo, Progreso, Electra, Aurora, Armonía, Paz, Libertad, Humanidad o Amor) y se ofrecía luego una fiesta en el centro republicano o socialista. Otra ocasión para el boicot simbólico a la religión católica la proporcionaba la Semana Santa. Así, el Jueves y el Viernes Santo se conmemoraban con “banquetes de promiscuación” en todas las poblaciones con cierta presencia republicana. En estos banquetes se consumía públicamente carne, transgrediendo así el precepto eclesiástico de abstinencia. A partir de 1910, los banquetes de Viernes Santo se transformaron en reuniones al aire libre, con música y baile.

He mencionado diversas formas de acción colectiva entre las que integraron el repertorio del ciclo de protesta de la primera década del siglo XX. Todas ellas eran fórmulas, en principio, convencionales y pacíficas. Sin embargo, el anticlericalismo español ha pervivido en la memoria colectiva como un movimiento particularmente violento. Tiene esto que ver, principalmente, con los acontecimientos posteriores de 1936, cuando en la retaguardia republicana miles de clérigos fueron asesinados; pero la fama de su violencia comenzó a labrarse en los años iniciales del siglo. Bastantes de los actos “convencionales” de protesta que hemos indicado acabaron en palos, carreras y el apedreamiento de redacciones de periódicos católicos, iglesias y conventos. Muy ocasionalmente, se procedía también al asalto de edificios religiosos o a su incendio. En cualquier caso, hasta 1909, el anticlericalismo no fue más violento que otros movimientos sociales de la España contemporánea. En 1909, no obstante, se produjo un cambio cualitativo: a finales del mes de julio, una huelga general contra del embarque de tropas para la guerra de Marruecos se convirtió en Barcelona en una insurrección popular cuyo principal objetivo fueron las escuelas católicas, los conventos y las iglesias. Fue la llamada Semana Trágica, en cuyo curso ardieron unos ochenta establecimientos eclesiásticos en Cataluña¹³.

Como ya he apuntado, esta movilización, prolongada a lo largo de una década, contribuyó de manera muy potente a la interiorización de los valores e ideas contenidos en el discurso populista anticlerical y a la formación de una poderosa identidad colectiva de tipo anticlerical. Esta identidad no sólo se forjaba en la protesta, sino que también se vivía, de manera más cotidiana y rutinaria, en los espacios de sociabilidad conectados al ideal laico. Estos eran, principalmente, los círculos, casinos, centros, ateneos y casas del pueblo ligados al republicanismo, el socialismo y el anarquismo. Los locales de las fuerzas políticas y sindicales de izquierdas eran muy frecuentados porque no servían sólo para la celebración de actos públicos, sino que muchas veces procuraban también medios para el ocio o la formación de los militantes, los simpatizantes y sus familias. También las logias masónicas, las sociedades de libre pensamiento y las escuelas laicas proporcionaron

¹³ Sobre la Semana Trágica sigue siendo obligado remitir a los clásicos: Joan C. Ullman – *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España*. Esplugues de Llobregat: Ariel, 1972, y Joaquín Romero Maura – “*La rosa de fuego*”. *El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Madrid: Alianza, 1989.

ámbitos de difusión y vivencia de la identidad anticlerical. Salvo estas entidades, no fueron frecuentes en España las organizaciones especializadas en la promoción del anticlericalismo. Hubo una efímera Federación Anticlerical Española y una Liga Anticlerical Española, de tampoco mucha duración. La iniciativa más exitosa de organización especializada del movimiento anticlerical español fue bastante tardía: la Liga Nacional Laica, fundada a iniciativa de miembros del Partido Socialista Obrero Español en 1930 y en la que participarían activamente, también, los republicanos.

La intensa movilización anticlerical de principios de siglo XX perdería fuerza según avanzase la década de 1910. De hecho, la intensa campaña anticlerical de republicanos y liberales produjo un efecto contrario al pretendido: animó a los católicos a reorganizarse y defender con ahínco las posiciones alcanzadas con anterioridad. Los años posteriores a la Gran Guerra y hasta llegar a la proclamación de la República en 1931 fueron de franca consolidación de la influencia católica sobre el Estado y la sociedad española. Esta consolidación de las posiciones católicas se vio simbólicamente reflejada en la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús que efectuó el rey Alfonso XIII en 1919 ante el monumento erigido en el centro geográfico de la Península.

El último intento de sacar adelante una medida secularizadora de cierto calado se produjo a principios de 1923, cuando la organización republicana más moderada, el Partido Republicano Reformista, aceptó aportar un ministro a un gabinete de concentración liberal. La condición que impuso para su participación fue que se procediese a la modificación del artículo 11 de la Constitución vigente desde 1876. Este artículo reconocía la tolerancia de cultos, mientras que los republicanos reformistas deseaban, al menos, una verdadera libertad de cultos. Bastó una mínima presión por parte de los obispos y, tal vez, de la Corona para que el proyecto de reforma constitucional naufragase.

Después de estos episodios, y después de la muy católica dictadura del general Primo de Rivera, quedaba aún más claro si cabía que la separación de la Iglesia y el Estado y un régimen de laicidad en España sólo podrían venir de la mano de la República. Hasta tal punto parecía natural esa consubstancialidad de la República con el Estado laico, que éste era aceptado – si bien en su versión más moderada – hasta por los mismos católicos que, al final de la Monarquía, llegaban al campo de la República.

4. La Segunda República o la ocasión perdida de la laicidad

La instauración de la Segunda República supuso una auténtica novedad en la historia de la cuestión religiosa española¹⁴. Por primera vez, accedían al poder personas dispuestas a llevar a cabo la tarea pendiente de la laicización del Estado.

¹⁴ La bibliografía sobre la cuestión religiosa en la Segunda República es extensísima. Remito tan sólo a tres publicaciones recientes, que, además, actualizan adecuadamente la literatura sobre el tema: Manuel Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002; 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 y Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.) – *Laicismo y catolicismo en la Segunda República*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009.

Más aún, eran personas dispuestas a llevar, asimismo, a cabo otra tarea no menos histórica: la secularización de la propia sociedad española.

Estos anticlericales, republicanos y socialistas, que llegaban al poder no sólo eran conscientes de su misión y estaban deseosos de cumplirla, sino que deseaban darle realidad sin concesiones de ningún tipo. Dos factores explicaban la intransigencia con que estaban dispuestos a comportarse. Por un lado, se ha de tener en cuenta la impaciencia que acumulaban tras más de cincuenta años de predominio clerical y la sensación de fracaso que los embargaba tras ver frustradas todos los intentos de introducir mínimas reformas legales que permitieran aproximarse a un régimen de laicidad. La identificación de la dictadura de Primo de Rivera y de la monarquía de Alfonso XIII en sus últimos años con la Iglesia y de la Iglesia con el dictador y el rey no había hecho sino acrecentar el ánimo de desquite. Por otro lado, habrá de considerarse la densidad de la cultura e identidad política anticlerical en la que se hallaban insertos los republicanos y que ya he descrito. Esta cultura política actuó a la manera de filtro o prisma a través del cual se contemplaba la realidad y que quizá impidió a los entusiasmados laicistas percatarse de la conveniencia de negociar una fórmula de separación de la Iglesia y el Estado que no trajese las funestas consecuencias para la laicidad – y la República – que se derivaron finalmente de la adoptada.

Sin embargo, en contra de todo lo que pudiera esperarse, la República inició su andadura sin estridencias en el terreno religioso. No es de extrañar, dada la heterogénea composición del gobierno provisional de la República, en el cual participaban desde católicos ex-monárquicos – de hecho, lo presidía uno de ellos, Niceto Alcalá Zamora – a socialistas. Tal vez por ello, el ejecutivo que dirigió el nuevo régimen durante sus primeros meses se limitó a proclamar la libertad de cultos y a arbitrar alguna que otra medida levemente secularizadora. Al mismo tiempo, algunos de los miembros del gobierno provisional establecían contacto con las autoridades eclesiásticas con la intención de asegurarse acatamiento a cambio de ofrecer moderación en la aplicación de las inevitables medidas de laicización. Un nutrido sector de la jerarquía católica, encabezado por el nuncio Tedeschini y el cardenal Vidal i Barraquer, aceptó la oferta de conciliación e incluso se llegó a elaborar un acuerdo por el cual la Iglesia aceptaba su separación del Estado¹⁵.

La calma inicial se demostraría poco duradera. Así, una serie de episodios contribuyeron a incrementar la tensión en torno a la llamada “cuestión religiosa”. El acontecimiento más conocido fue la ola de incendios de conventos de mayo de 1931. Entre los días 11 y 15 de este mes se quemaron, en Madrid, Andalucía, Valencia y Murcia, más de un centenar de edificios religiosos. Muchos, incluidos algunos ministros, entendieron la quema como una especie de mandato popular para que la República emprendiese una política anticlerical decidida. Pronto, a los incendios de mayo se sumarían otros acontecimientos que tensaron aún más las relaciones entre la Iglesia y la República. Entre ellos, los más notables, sin duda, fueron las

¹⁵ El texto del acuerdo en Miquel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa (eds.) – *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola 1931-1936*. Montserrat: Abadía de Montserrat, 1971, vol. I, p. 319-321.

expulsiones del país del obispo de Vitoria, Mateo Múgica, y del arzobispo de Toledo, el cardenal primado Pedro Segura, ambas por orden gubernativa.

La importancia de la cuestión religiosa se iba a demostrar en el curso de la elaboración de la Constitución republicana¹⁶. El proyecto constitucional, además de establecer que el Estado carecía de religión, preveía la privación de la Iglesia de cualquier soporte económico oficial, la disolución de todas las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes. Asimismo, ordenaba la secularización de los cementerios y reconocía el derecho al divorcio. En cuanto a la enseñanza, establecía su absoluta laicidad. Se reflejaba así en el proyecto de Constitución el viejo desiderátum republicano radical en relación a las congregaciones religiosas y a la educación.

Los grupos republicanos más centrados plantearon una estrategia de moderación para forzar la retirada del punto más polémico: la disolución de las congregaciones religiosas. Para convencer al resto de grupos republicanos, hubieron de hacer finalmente dos concesiones a la radicalidad, que se enunciaron en las Cortes por boca del entonces ministro de la Guerra y pronto presidente del Gobierno. Tales concesiones eran la ilegalización de los jesuitas y la prohibición el ejercicio de la enseñanza a los religiosos y religiosas. El artículo 26 de la Constitución finalmente aprobado, recogía también el sometimiento de las confesiones religiosas a una futura ley especial y la suspensión del presupuesto del clero:

«Artículo 26.- Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial.

El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas.

Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero.

Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro de obediencia a Autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes.

Las demás Órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

1.^a Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.

2.^a Inscripción de las que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del Ministerio de Justicia.

3.^a Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes de los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos.

4.^a Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.

5.^a Sumisión a todas las leyes tributarias del país.

6.^a Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación.

Los bienes de las Órdenes religiosas podrán ser nacionalizados».

¹⁶ Para seguir los debates en las Cortes, Fernando De Meer Lecha-Marzo – *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*. Pamplona: Eunsa, 1975, y Víctor Manuel Arbeloa Muru – *La semana trágica de la Iglesia en España (8-14 de octubre de 1931)*. Madrid: Encuentro, 2006.

Pese a haberse salvado las congregaciones religiosas *in extremis*, el texto de la nueva Constitución no podía satisfacer a la Iglesia. De inmediato, salieron del Gobierno sus dos miembros católicos: el presidente, Niceto Alcalá Zamora, y el ministro de la Gobernación, Miguel Maura. Además, las minorías católicas se retiraron del parlamento, mientras declaraban, a través del diario *El Debate*: “La Constitución [...] no es ni será nuestra, de los católicos.”¹⁷ En los días siguientes, se aprobarían el resto de artículos (27, 43 y 48) que completaban el marco laicizador de la República a través del reconocimiento de la libertad de conciencia y de práctica religiosa, la exigencia de autorización gubernativa previa de los actos de culto fuera del templo, la secularización de los cementerios, la introducción del matrimonio civil obligatorio y del divorcio y el establecimiento de la laicidad de la enseñanza.

En seis meses, la perspectiva inicial de un posible entendimiento entre la Iglesia y la República había quedado completamente desbaratada. La izquierda sólo encontraba sentido en una República que fuese no ya laica, sino militantemente anticlerical. La derecha sentía como totalmente ajeno un régimen que rompía tajantemente con la centenaria tradición católica española, privaba de medios económicos a la Iglesia, disolvía la influyente Compañía de Jesús y sentenciaba la desaparición del bien eclesiástico más preciado: la densa red de escuelas confesionales. El desarrollo constitucional sólo sirvió para poner sal sobre las heridas abiertas, sobre todo, la aprobación por las Cortes en 1933 de la prevista Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas.

La República se dotaba de un marco constitucional que hacía realidad, por vez primera en la historia de España, la existencia de un Estado laico. No era poco después de décadas de lucha por la laicidad en España, de impaciente espera, de intentos más o menos tímidos de reforma y de continuadas frustraciones, principalmente debidas a la cerrada oposición de la Iglesia católica a cualquier atisbo de legislación secularizadora. Sin embargo, este marco no contribuyó a la integración y convivencia dentro de la República de las diversas sensibilidades político-religiosas de los españoles. Para empezar, dividió a los propios políticos republicanos: aquellos que se profesaban católicos y abogaban por un trato más transigente hacia la Iglesia abandonaron de inmediato la coalición republicana de gobierno. Además, muchos ciudadanos católicos que, muy seguramente, habían votado por las candidaturas republicanas en 1931 se debieron sentir desilusionados por la falta de sensibilidad de los padres de la República hacia sus creencias más íntimas y algunas de sus instituciones más queridas. A partir de entonces, bastantes comenzarían a desidentificarse con un proyecto de República que ya no consideraban suyo. En cuanto a los otros católicos, aquellos no republicanos que habían permanecido en la expectación, la indiferencia o el anonadamiento tras la proclamación del nuevo régimen, la aprobación de la Constitución y su posterior desarrollo y aplicación les harían experimentar una sacudida, que los sacaría de su pasividad en defensa de la religión. La bandera de la religión, de hecho, sirvió para agrupar a las derechas en


¹⁷ *El Debate*, Madrid, 15 de octubre de 1931.

torno a la CEDA con el propósito de revisar y reformar la ley fundamental en un sentido contrasecularizador.

A la postre, la solución dada a la vieja cuestión religiosa española por la Segunda República no resolvería esta, sino que la exacerbaría aún más, dividiendo a la comunidad política en dos polos difícilmente conciliables y perpetuando un factor más de fractura en aquella fracturada sociedad española de los años treinta. Esta fractura se dirimiría a partir de 1936 en forma de guerra civil. De la guerra civil surgiría un Estado monolíticamente católico. La solución jurídica de la cuestión religiosa se retrasaría, entonces, cuarenta años más y finalmente llegaría, ya no de la mano de una tercera República, sino del régimen monárquico, parlamentario y democrático, que se instauró en España a partir de 1975.

LA SEPARACIÓN DE LA IGLESIA Y EL ESTADO EN LA SEGUNDA REPÚBLICA ESPAÑOLA (1931-1936)

JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN*

 <http://orcid.org/0000-0002-9901-7720>

“Separar” lleva implícito un acontecimiento previo: una unidad que tiene la capacidad de ser dividida. La separación de la Iglesia y el Estado en la época contemporánea exige el análisis previo de los elementos que los unían para, a continuación, estudiar los procesos traumáticos o no que configuran la separación y, por último, tratar sobre la nueva situación creada.

Nuestro trabajo se sitúa en los primeros años treinta del siglo XX. Como telón de fondo, la sociedad occidental vivía inmersa en la crisis de la cultura de la Modernidad. Después de haber postulado con optimismo y fe la autonomía total del hombre, el desastre de la Gran Guerra había roto esa ilusión. En la búsqueda de nuevos planteamientos ideológicos que sostuvieran el principio democrático, algunos países abrazaron los sistemas democráticos populares totalitarios, eligiendo a individuos que representaban sus ideales, los dictadores nacionales; otros los sistemas liberales mantuvieron el papel rector de las elites en la conformación de la sociedad. Y tanto los primeros como los segundos los liberales o los dictadores incrementaron el papel directivo del Estado. Fueron años en los que se trató de dirigir la voluntad popular mediante un Estado fuerte, encargado de establecer las normas de comportamiento común.

En estos años, muchos Estados occidentales habían iniciado, con más o menos celeridad, un proceso de separación de la Iglesia. La implantación de esta tendencia en diversos países y culturas era ya irreversible: los Estados confesionales tenían sus días contados. Por su parte, la Iglesia deseaba terminar con la separación entre el mundo eclesiástico y la sociedad civil desde el pontificado de León XIII. La Iglesia no se negaba a la posibilidad del Estado confesional, pero ya no la veía como la única opción válida para poder cumplir su misión¹.

En 1931 comenzó en España un nuevo régimen: una República con lo que esto suponía de cambio frente a la Monarquía multisecular² que, de modo progra-

* Doutor em História pela Universidade de Navarra (Pamplona) e em Teologia pela Universidade Pontifícia della Santa Croce (Roma). Diretor Associado e Colaborador de Pesquisa do Centro de Documentação e Estudos Josemaría Escrivá da Universidade de Navarra. Professor Convidado da Universidade de Berkeley, Califórnia.

¹ Cf. Gonzalo Redondo – *Historia de la Iglesia en España. 1931-1939*, t. I: *La Segunda República [1931-1936]*. Madrid: Rialp, 1993, p. 84.

² Cf. Jorge de Esteban – *Las Constituciones de España*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998, p. 23.

mático y por primera vez en su historia, estableció la separación de la Iglesia y el Estado³. La Santa Sede y la jerarquía española aceptaron esta nueva situación⁴. La religión católica perdía el privilegio de ser la religión del Estado, de forma que el país dejaba de ser oficialmente católico. Comenzaba así un proceso de separación que –según se deseaba– iba a ser definitivo, semejante a otros países occidentales, como Francia. Sin embargo, la separación sólo duró cinco años, hasta la Guerra Civil española. Después de la contienda, el régimen autoritario personal del general Franco devolvió la confesionalidad al Estado. A su muerte, acaecida en 1975, España comenzó un nuevo proceso de separación, vigente en la actualidad.

Este artículo está dividido en tres apartados. El primero analiza cuál fue el modelo de separación que sancionó la Constitución de la Segunda República española. El segundo epígrafe resume las principales actitudes que adoptaron los católicos ante la separación. Finalmente, el tercer apartado explica brevemente el modo en el que el Estado aplicó la separación, y cuál fue la reacción católica.

1. La Constitución de 1931

Los políticos que implantaron la República en España el 14 de abril de 1931, habían pactado con anterioridad un “Estatuto jurídico de los derechos ciudadanos”, que promulgaron nada más tomar las riendas del poder. El Estatuto jurídico fue el marco básico sobre el que se mantuvo el nuevo régimen hasta la proclamación de la Constitución republicana en el mes de diciembre. El tercer principio de este Estatuto jurídico garantizaba la «libertad de creencias y cultos»⁵. Ya en sus primeros balbuceos, la República presentaba la no confesionalidad del Estado como uno de los aspectos que definían su identidad.

La medida suponía un giro copernicano en la concepción del papel de la Iglesia en España. Durante siglos, salvo excepciones puntuales, España había sido oficialmente católica. La Constitución de 1876 – vigente hasta ese momento – sancionaba la confesionalidad, aun respetando la libertad de las conciencias:

«la religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado»⁶.

El Gobierno provisional de la República aplicó la separación durante los días que siguieron a la proclamación del nuevo régimen. El 17 de abril prohibió a los Gobernadores Civiles que acudieran oficialmente a las ceremonias religiosas; dos días más tarde eliminó los actos religiosos en los establecimientos militares; el 23

³ Durante la Primera República española (año 1873) hubo un intento de separación que no fue adelante debido a la brevedad de ese periodo. En el Proyecto de Constitución Federal de esa República, que no llegó a ser promulgado, se establecía: «Queda separada la Iglesia del Estado» (Art. 36).

⁴ Cf. Julián Vara Martín – *Un episodio en la historia de España: La lealtad de los católicos al poder*. Valencia: Edicep, 2004.

⁵ *Gaceta de Madrid*, 15-IV-1931, p. 195.

⁶ *Constitución española*, 1876, Art. 11.

de abril suprimió el culto obligatorio en los lugares penitenciarios; y, el 6 de mayo, la instrucción religiosa dejó de ser obligatoria en las escuelas primarias. Todas estas medidas hicieron que el viejo Concordato de 1851 fuese desde ese momento papel mojado.

El inicio de la República española estuvo marcado en el ámbito católico por la indicación hecha por la Secretaría de Estado del Vaticano para que todos los católicos obispos, sacerdotes, religiosos y laicos– respetasen y obedeciesen los nuevos poderes constituidos⁷. Esta advertencia fue seguida por la inmensa mayoría de los católicos. Otra cosa es que, en su fuero interno, fuesen contrarios o tuviesen recelo hacia el régimen establecido⁸.

Durante la primavera de 1931, la división de pareceres entre los católicos acerca del Estado republicano fue creciendo. Quizá los dos temas más candentes que les hicieron reflexionar fueron: A) La “quema de conventos”, un suceso de fuerte violencia anticlerical en el que durante una semana del mes de mayo más de cien establecimientos eclesiásticos fueron incendiados en Madrid, Valencia, Alicante, Murcia, y numerosas ciudades andaluzas como Cádiz y Málaga; en esos días, el Gobierno provisional tuvo una actitud indolente, pues permitió –aunque no alentó– los desórdenes, atajándolos sólo cuando quiso⁹. B) La expulsión del territorio nacional del obispo de Vitoria, Mateo Múgica, el 18 de mayo; y del cardenal de Toledo, Pedro Segura, el 15 de junio. Estas expulsiones fueron unilaterales, pues el Gobierno provisional no informó con anterioridad a la jerarquía católica.

A finales de junio de 1931 hubo elecciones para elegir a los diputados que iban a formar parte de las Cortes Constituyentes. Pese a los intentos de la jerarquía, los católicos no supieron o no consiguieron ir unidos a los comicios. La mayoría de diputados elegidos pertenecían a partidos de izquierda o republicanos que deseaban que el Estado controlase la influencia de la Iglesia en la vida social española. Para tener una base sobre la que debatir en las Cortes Constituyentes, una Comisión jurídica –presidida por Ángel Ossorio y Gallardo, católico liberal preparó un anteproyecto de Constitución que ni siquiera llegó al Parlamento porque fue rechazado por el Gobierno provisional¹⁰. El segundo anteproyecto esta vez coordinado por Luis Jiménez de Asúa, socialista– fue aprobado como texto-base que debía ser discutido en el Parlamento. El anteproyecto establecía la disolución de todas las órdenes religiosas y la incautación de sus bienes; trataba así de evitar la presencia de la Iglesia en la vida pública, comenzando por las obras docentes y caritativas, que pasaban a manos del Estado.

⁷ La comunicación del nuncio Tedeschini a los obispos españoles, transmitiendo la consigna vaticana, puede verse en *Arxiu Vidal i Barraquer: Església i Estat durant la Segona República Espanyola, 1931-1936* I/1. Ed. Miquel Batllori; Víctor Manuel Arbeloa. Montserrat: Monasterio de Montserrat, 1971, (en adelante, AVB), p. 24.

⁸ Cf. José Luis González Gullón – *El clero en la Segunda República española: Madrid, 1931-1936*. Burgos: Monte Carmelo, 2011, p. 427.

⁹ Cf. Francisco Narbona – *La quema de conventos*, Madrid, 1954.

¹⁰ Cf. Víctor Manuel Arbeloa – Iglesia y Estado en el Anteproyecto de Constitución de 1931. *Revista Española de Derecho Canónico*. 27 (1971), p. 313-347.

Ante los ojos de los católicos, la nueva clase política republicana presentaba de este modo su cara más anticlerical, con medidas que cercenaban la libertad de los creyentes en la vida civil, sobre todo para los miembros de órdenes religiosas. La jerarquía de la Iglesia mostró en seguida su profunda inquietud respecto a ese texto del anteproyecto. El arzobispo de Santiago, fray Zacarías Martínez, se alarmó debido a los «problemas *terribles*» que se avecinaban: «separación de la Iglesia y el Estado, Escuela laica, expulsión de las órdenes religiosas, etc.»¹¹. El obispo de Ávila, Enrique Pla i Deniel, publicó en el boletín oficial de su diócesis un significativo alegato bajo el interrogante: «¿Despojo persecutorio de la Iglesia o separación económica del Estado?»¹². Era evidente que los obispos pensaban que ocurriría lo dicho en la primera parte de la pregunta, aunque no cerrasen la puerta a posibles negociaciones sobre el modo de resolver la segunda parte de esa disyuntiva.

De hecho, entre el clero hubo sacerdotes que apoyaron la separación económica del Estado, pues esa situación dejaba las manos libres a la Iglesia para que tomara sus decisiones sin la injerencia de terceros. Por ejemplo, el sacerdote Enrique Barrachina respondía afirmativamente a la pregunta de si estaba a favor de suprimir el presupuesto estatal de culto y clero; esa supresión, decía, ayudaría a

«acabar con la influencia de políticos en la distribución de cargos eclesiásticos y con las tendencias de algunos sacerdotes a servir ciertas candidaturas políticas, a veces de ideología no muy conforme con la de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, por el afán de medrar. Acabar con la opinión en que tienen muchos al sacerdote de funcionario del Estado. Acrecentar el entusiasmo por el trabajo parroquial y purificar nuestra clase de lacras morales»¹³.

A principios del otoño de 1931, el Gobierno provisional se planteó la oportunidad de debatir en las Cortes Constituyentes el futuro estatuto de la Iglesia en el nuevo régimen. A cambio de la renuncia de quien había sido uno de los representantes del tradicionalismo español en el obispado –el cardenal de Toledo, Pedro Segura–, el Gobierno provisional prometió a una comisión de arzobispos y al nuncio en España una serie de garantías, como el reconocimiento de la Iglesia católica y la libertad para ejercer el culto, el respeto de los derechos de las congregaciones religiosas, o la libertad de enseñanza¹⁴.

El debate sobre la cuestión religiosa en la Constitución republicana tuvo lugar entre el 8 y el 14 de octubre de 1931¹⁵. La mayoría del Parlamento estaba a favor del cambio secular y radical para España: el paso de una Monarquía católica fuertemente marcada por el tradicionalismo a un Estado vertebrado por los principios de la Modernidad. Estos diputados de las Cortes Constituyentes pensaban que ese

¹¹ Carta al cardenal Segura, 5 de agosto de 1931, citada en Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1880-1957*. Pamplona: Eunsa, p. 257. La cursiva es del original.

¹² *Boletín oficial eclesiástico de la diócesis de Ávila*. 42 (1931) 513-536.

¹³ *Vida eclesiástica*. 36 (septiembre 1931), cit in Víctor Manuel Arbeloa – Cuando los curas no recibían sueldo del Estado. *Vida nueva*. 900 (29-IX-1973), p. 27.

¹⁴ Cf. Carta de Vidal y Barraquer al cardenal Pacelli, Madrid, 19 de septiembre de 1931. In AVB, I/1, p. 319-321.

¹⁵ Cf. Víctor Manuel Arbeloa – *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*. Madrid: Encuentro, 2006, p. 352.

cambio se debía apoyar en dos grandes resoluciones¹⁶: a) finalizar con la confesionalidad católica del Estado, incompatible con el principio de libertad de conciencia; b) reducir la influencia de la Iglesia en la sociedad, especialmente en el ámbito educativo. El primer objetivo ya había sido aprobado rápidamente y por una amplia mayoría, quedando formulado en el tercer artículo de la Constitución: «El Estado español no tiene religión oficial».

Más compleja resultó la discusión sobre el estatus de la Iglesia católica en la nueva República¹⁷. La falta de moderación abundó durante la discusión de la cuestión religiosa en el Parlamento durante aquella semana de octubre de 1931. El día 13 por la tarde, el republicano Manuel Azaña tuvo una intervención memorable. Afirmó rotundamente: «España ha dejado de ser católica». Con esta frase, se refería no sólo a que hubiese dejado de ser oficial o confesionalmente católica, sino también a que según su opinión— la Iglesia estaba ausente de la vida cultural y científica: «Que haya en España millones de creyentes, yo no os lo discuto; pero lo que da el ser religioso de un país, de un pueblo y de una sociedad, no es la suma numérica de creencias o de creyentes, sino el esfuerzo creador de su mente, el rumbo que sigue su cultura»¹⁸. Y como había cambiado la sociedad, había que cambiar el Estado de acuerdo a esta nueva realidad. Era necesario implantar el «laicismo del Estado con todas sus inevitables y rigurosas consecuencias»¹⁹. La más importante de esas consecuencias la encontraba en la enseñanza: las ideas modernas —la libertad de conciencia, en definitiva— debían ser explicadas por los profesores que creyesen en ellas; por lo tanto, la enseñanza católica impartida en los colegios de religiosos debía suprimirse: «en el orden de las ciencias morales y políticas, la obligación de las Órdenes religiosas católicas, en virtud de su dogma, es enseñar todo lo que es contrario a los principios en que se funda el Estado moderno»²⁰.

El pensamiento de Azaña fue, en buena medida, el que triunfó en la redacción final del articulado constitucional acerca de la “cuestión religiosa”, es decir, acerca del papel que debía tener la Iglesia en la conformación de la sociedad. Sus ideas reflejaban un modelo del hombre ilustrado y moderno que, si bien tenía respeto hacia las creencias íntimas religiosas de las personas (incluso hacia las manifestaciones de culto), no dejaba de acusar a la Iglesia de la incultura y del atraso histórico del pueblo español. Por este motivo, Azaña se determinó y consiguió prohibir la docencia a las órdenes religiosas²¹. A la vez, mitigó el acoso a las órdenes religiosas que, según el anteproyecto de la Constitución, debían ser disueltas; bastaba con disolver la Compañía de Jesús, que era la que formaba las élites católicas.

¹⁶ Cf. Gonzalo Redondo – *Historia de la Iglesia en España*, p. 150.

¹⁷ Cf. Fernando de Meer Lecha-Marzo – *La Cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española*. Pamplona: Euna, 1975.

¹⁸ Manuel Azaña – *Obras completas. Vol. III: (abril de 1931-septiembre de 1932)*, ed. Santos Juliá. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 78.

¹⁹ Manuel Azaña – *Obras completas*, p. 77.

²⁰ Manuel Azaña – *Obras completas*, p. 84.

²¹ Cf. Santos Juliá – *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*. Madrid, 2008, p. 293.

El discurso de Manuel Azaña sirvió como acicate para el compromiso entre los republicanos y los socialistas; de hecho, el artículo fue aprobado en la madrugada del 14 de octubre. Y, pocos días más tarde, fueron aprobados los demás artículos relacionados con la Iglesia. Azaña y otros políticos republicanos –quienes previamente habían negociado con la jerarquía de la Iglesia española la aprobación de un articulado constitucional que fuese neutro con el hecho religioso– aceptaron muchos de los presupuestos revolucionarios contrarios a la Iglesia; no supieron –o no pudieron– aprovechar el discurso dialogante del Vaticano y de la Iglesia posibilista española, representada por el nuncio Tedeschini y por el cardenal Vidal y Barraquer, que se sintieron traicionados²².

Podemos distinguir tres tipos de postulados en los artículos de la Constitución que hacen referencia a la Iglesia o a aspectos especialmente tutelados por ella. Por una parte, aquellos que hacen referencia a la separación en el sentido de la no confesionalidad del Estado, es decir, puntos en los que se seguían a grandes rasgos los presupuestos liberales de la separación, respetando el Derecho Público de la Iglesia. Son los siguientes:

- Separación: «El Estado español no tiene religión oficial» (Art. 3).
- Independencia económica del Estado y de la Iglesia: «El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas»; «Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero» (Art. 26).
- Trato a las órdenes religiosas como a cualquier otra asociación civil: «Sumisión a todas las leyes tributarias del país»; «Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la Asociación»; «Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado» (Art. 26).
- El amparo de la libertad de conciencia de cualquier ciudadano: «La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública. Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos. Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno. Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas» (Art. 27).

Por otra parte, había postulados que iban más allá de la separación, pues llevaban consigo una subordinación de la Iglesia al Estado (estos apartados constitucionales fueron objeto del rechazo de los católicos). Concretamente:

- Especial control de las congregaciones religiosas, que pasaban a ser asociaciones “constitucionalmente sospechosas”: «Todas las confesiones religiosas serán consideradas como Asociaciones sometidas a una ley especial»; «Inscripción de las [órdenes religiosas] que deban subsistir, en un Registro especial dependiente del

²² Cf. Despacho de Federico Tedeschini a Eugenio Pacelli, *Il problema religioso alle Corti Costituenti*, Madrid 16-IX-1931, en Archivo Segreto Vaticano, Arch. Nunz. Madrid, 916, fl. 404.

Ministerio de Justicia»; «Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privativos» (Art. 26).

– Prohibición de ejercer la enseñanza a los religiosos (este mandato, que suponía un ejercicio de autoridad de gran calado, estaba casi escondido junto con otras “prohibiciones” para los religiosos): «Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza» (Art. 26).

– La disolución de los jesuitas y la incautación de sus bienes, formulada bajo la velada referencia al “cuarto voto” de obediencia al Papa: «Quedan disueltas aquellas Ordenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes» (Art. 26).

– Desamparo constitucional respecto a la propiedad privada, para los religiosos: «Los bienes de las Ordenes religiosas podrán ser nacionalizados» (Art. 26).

Finalmente, un tercer tipo de artículos modificaban los modelos del matrimonio y del sistema educativo, incidiendo de este modo en el modo de separación laicista:

– «El matrimonio se funda en la igualdad de derechos para ambos sexos, y podrá disolverse por mutuo disenso o a petición de cualquiera de los cónyuges, con alegación en este caso de justa causa» (Art. 43).

– «La enseñanza será laica, hará del trabajo el eje de su actividad metodológica y se inspirará en ideales de solidaridad humana. Se reconoce a las Iglesias el derecho, sujeto a inspección del Estado, de enseñar sus respectivas doctrinas en sus propios establecimientos» (Art. 48).

El 9 de diciembre de 1931 fue aprobada la Constitución de la Segunda República. De este modo, quedaba sancionado un modelo de separación en España que iba más allá del Estado no confesional, neutral o indiferente ante las cuestiones religiosas. El modelo político aprobado era estatista y de espíritu revolucionario²³: rompía radicalmente con el pasado e implantaba el laicismo. La Iglesia aparecía, de algún modo, subordinada al Estado, especialmente en aquellos aspectos que hacían referencia a su papel en la sociedad, representado, entre otras cosas, por la educación que ejercían los religiosos desde ahora, prohibida constitucionalmente y a la espera de una ley que pusiera en práctica este mandato constitucional, y por la atención benéfico-asistencial que prestaba en centros del Estado o privados. El fondo de esta solución radical era claro. La joven República deseaba transformar la sociedad para adaptarla al ideal revolucionario y, para llevarlo a cabo, debía prescindir de los resortes educativos tradicionales en su mayoría dirigidos por órdenes religiosas, dejando paso a la enseñanza laica, que estaba basada en la libertad de la conciencia.

²³ El término revolución lo aplicamos aquí no tanto a las acciones de carácter violento, como a las manifestaciones políticas –en este caso, en la Constitución– del cambio revolucionario propugnado por la izquierda republicana y los socialistas. Desde luego, esta revolución se entendía «en dos sentidos: como mudanza radical de las instituciones y de la forma de gobierno, pero también como proceso abierto de transformación social, política, cultural y económica» (Manuel Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia: Política y religión en la Segunda República Española [1931-1936]*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 358).

No hubo un referéndum para aprobar la Constitución. Manuel Azaña fue confirmado Jefe de Gobierno el 16 de diciembre. Al día siguiente presentó un programa destinado a hacer realidad la Constitución.

2. El conflicto en el mundo católico acerca de la separación

Desde el final del Antiguo Régimen, la Iglesia católica había tratado de establecer cuál debía ser su relación con el Estado y la ideología liberal que lo sustentaba. La doctrina común sobre la separación se entendía como la existencia de dos esferas que tenían su legítima autoridad dentro de sí mismas, pero que no eran completamente independientes, pues las personas sobre las que se ejercitaba la autoridad eran las mismas, sobre todo en el caso de países de mayoría católica. El *Syllabus* (1864) de Pío IX había condenado la proposición según la cual

«la Iglesia se ha de separar del Estado, y el Estado de la Iglesia» (n. 55). Las dos esferas, por tanto, debían estar relacionadas entre sí, ya fuese en los Estados confesionales como en los no confesionales. Años más tarde, la Encíclica *Vehementer nos* (1906) de Pío X había rechazado la separación «como profundamente injuriosa a Dios, de quien se divorcia oficialmente, estableciendo por principio que la Nación no quiere culto alguno...; como contraria a la Constitución divina de la Iglesia, a sus derechos esenciales y a su libertad»²⁴.

León XIII, en la encíclica *Immortale Dei* (1885), había explicado las relaciones entre la Iglesia y el Estado comparándolas con los co-principios del ser humano, mostrándose posibilista en las relaciones entre una y otro: «Es, pues, necesario que haya entre las dos potestades cierta trabazón ordenada; trabazón íntima, que no sin razón se compara a la del alma con el cuerpo en el hombre»²⁵. Fueron ideas que se mantuvieron presentes y que fueron utilizadas por el magisterio episcopal durante muchos años, también en los de la Segunda República. Por ejemplo, en agosto de 1931, algunos obispos catalanes recogían el pensamiento de León XIII, subrayando la primacía del alma sobre el cuerpo:

«es consiguiente a los distintos fines de cada una de las dos sociedades: la felicidad temporal y la eterna. Pues así como es razón que el cuerpo se subordine al alma y la felicidad temporal a la eterna, así lo es también que el Estado se subordine a la Iglesia en todo lo que atañe a la felicidad eterna, de lo cual es único y supremo juez la misma Iglesia, como sociedad de fin superior»²⁶.

En definitiva, el problema que planteaba a la Iglesia la separación no era solamente un asunto relacionado con la forma de Estado – confesional o liberal –, sino que apuntaba a un asunto más grave porque era más beligerante con la Iglesia: la radical separación de la fe de la vida social y política, una «perniciosa consecuencia»²⁷ de la división que hacía la Modernidad entre la conciencia individual que podía

²⁴ Encíclica *Vehementer*, sobre la ley francesa de separación [11-II-1906]. In *Acta Romani Pontificis*, 1906, p. 5.

²⁵ Encíclica *Immortale Dei*, sobre la constitución cristiana del Estado [1-XI-1885]. In *Acta Sanctae Sedis*, 1885, p. 166.

²⁶ Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes [19-VIII-1931]. In AVB I/2, p. 227.

²⁷ Mensaje de los Prelados de la Provincia Eclesiástica Tarraconense a las Cortes Constituyentes [19-VIII-1931]. In AVB I/2, p. 230.

seguir las leyes divinas, y la moral pública o estatal, para las que sólo tenían valor las leyes emanadas por el parlamento.

La confrontación ideológica no fue percibida del mismo modo por todos los católicos. En los años treinta, y en España, el mundo católico se dividió en dos grandes posturas en torno a la llamada “cuestión religiosa”, que incluía la separación de la Iglesia y el Estado.

El primero de los dos grupos fue el de los católicos partidarios del Estado confesional y, por tanto, contrarios a la Segunda República desde su inicio. Su pensamiento era tradicionalista y, en este punto, inmovilista: no concebían otro modelo para España. Pensaban que la monarquía y el confesionalismo católico eran los pilares sobre los que se asentaba la esencia y la regeneración de la Nación española. Por tanto, el liberalismo que sustentaba el Estado moderno debía ser erradicado. Al adoptar esta solución que entendían prácticamente como una verdad de fe, condenaban más o menos implícitamente a quienes defendían otras posturas, aunque fuesen buenos católicos. Los tradicionalistas, adoptaron diversas fórmulas políticas y sociales con el fin de volver a un sistema tradicional en España. Pedro Segura, cardenal de Toledo y exiliado por orden del Gobierno de la República, fue el principal valedor de esta actitud en la jerarquía española²⁸.

El segundo grupo fue el de los católicos que, sin renunciar a priori que España fuese oficialmente católica y monárquica, aceptaron el poder constituido y buscaron los modos de negociar con el Estado republicano el estatuto de la Iglesia. En su pensamiento y a diferencia de los tradicionalistas, no ponían al mismo nivel su fe cristiana y la forma de gobierno que adoptaba el Estado. Rechazaban el catolicismo oficial como solución única; por ejemplo, fueron partidarios de que no hubiese sindicatos católicos, partidos políticos católicos o prensa católica. Sus representantes eclesiales fueron el cardenal de Tarragona, Francesc Vidal y Barraquer, y el nuncio apostólico en España, Federico Tedeschini. También lo fue el dominico José Gafo que –de modo paradigmático– definió en septiembre de 1931 cómo entendía la separación:

A) La Iglesia debía ser

«considerada como una corporación de derecho público, con plena personalidad jurídica, y las órdenes religiosas, indispensables órganos e instrumentos de acción de la Iglesia, permanecerán en calidad de Asociaciones, bien sujeta a la ley común que regula la vida de otras importantísimas entidades sociales o a una ley especial incluida en el Estatuto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que se está redactando, y habrá de ser punto de partida para un nuevo Concordato con la Santa Sede»²⁹;

B) El Estado tenía que «inhibir[se] en adelante de todo servicio directo o indirecto a la Iglesia Católica, dejando a ésta la totalidad de su acción religiosa sobre

²⁸ Cf. Santiago Martínez Sánchez – *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1880-1957*. Pamplona: Eunsa, p. 230.

²⁹ José D. Gafo – Crónicas científico-sociales. España [septiembre 1931]. *La Ciencia Tomista*. 44 (1931), p. 373-374. Sobre este dominico y diputado en la Segunda República, cf. Etelvino González López – *José D. Gafo Muñiz, OP (1881-1936): Por la concordia en España*. Salamanca: Editorial San Esteban, 2009.

las almas, para que no se pueda ni sospechar la más mínima coacción material o moral del Poder público sobre las conciencias»³⁰.

Desde luego, los dos grupos –tanto los confesionales y monárquicos como los posibilistas respecto a la forma de gobierno– creían que, como la religión católica era la verdadera, era «la única que tiene derecho objetivo a vivir en las almas»³¹. Por tanto, todos, como católicos que eran, rechazaban que cualquier religión fuese igual a las demás o que el Estado tuviese que desentenderse de ellas. El punto de división entre unos y otros se encontraba en el papel que debía tener la Iglesia católica en el Estado, no en que ésta fuese la única religión que debía jugar ese papel de rector moral de la sociedad.

Hubo, sin duda, otros grupos de católicos, minoritarios. Por ejemplo, los que se sentían liberales y, al mismo tiempo, creyentes. Entre los diputados católicos liberales, un caso conocido es el de Ángel Ossorio Gallardo. Este político, si bien se alarmó por estos postulados extremos que atentaban contra la libertad de los individuos en el artículo 26 la disolución de los jesuitas, con la incautación de sus bienes, y la prohibición de la enseñanza, no dudó en criticar la actuación de los católicos integristas que no dejaban espacio al diálogo con los representantes de la República y buscaban soluciones de fuerza o de ruptura. Por ejemplo, después del abortado intento de golpe de Estado del general Sanjurjo, en agosto de 1932, escribía Ossorio al cardenal Vidal y Barraquer:

«Debieron las derechas algunas veces se lo he expuesto a Vd. colocarse lealmente dentro de la República para defender sus creencias y sus derechos. Lejos de ello, han mezclado todos sus deseos y todas sus aspiraciones con un denominador común: el odio a la República. Y como la República es más fuerte que ellas, naturalmente llevan la de perder»³².

También podría mencionarse un último grupo de católicos que no sólo fueron partidarios de la separación, sino que se quedaron solamente con el Estado, criticando abiertamente las posiciones de la Iglesia. Entre estos católicos contestatarios con la jerarquía católica hubo algún caso en el Parlamento, como el sacerdote y diputado del grupo Republicano Socialista, Luis López Dóriga³³.

3. La aplicación de la peculiar política republicana de separación

El 20 de diciembre de 1931 once días después de que fuese aprobada la Constitución los obispos metropolitanos españoles publicaron una declaración colectiva. En ese texto, los obispos explicaron cómo entendían la separación acudiendo, en primer lugar, a aspectos sociológicos más que legislativos o doctrinales:

«la separación completa y radical entre la Iglesia y el Estado, que se ha establecido sin tener para nada en cuenta la gran fuerza social de la Religión católica con evidente injusticia equiparada a las demás confesiones a pesar de que ninguna de estas cuenta apenas con adeptos

³⁰ José D. Gafo – Crónicas científico-sociales. España, p. 373.

³¹ José D. Gafo – Crónicas científico-sociales. España, p. 378.

³² Carta [23-VIII-1932]. In AVB, III/1, p. 190-191.

³³ Cf. Marisa Tenazos Gandarillas – Luis López Dóriga: Un deán radical-socialista en las Cortes constituyentes de la II República española. *Spagna contemporánea*. 17 (2000) 41-58.

en nuestro pueblo, lo cual da ocasión a pensar que en España es obra de un sectarismo pernicioso lo que en las demás naciones puede ser exigencia de las circunstancias por la pujanza de diversas confesiones»³⁴.

Las palabras de los obispos, en definitiva, subrayaban de nuevo que la Iglesia debía estar presente en un Estado compuesto por una inmensa mayoría de ciudadanos católicos.

Además, los obispos criticaron en su declaración colectiva al Estado laico, que «no reconoce otro destino superior al de esta vida ahogando con ello, en lugar de fomentar, las aspiraciones del hombre a lo infinito»³⁵. Un Estado dirigido por personas que

«en nombre de la libertad de pensamiento y de la transigencia doctrinal nos imponen por la fuerza, como dogmas incontrovertibles, errores hace ya siglos refutados, y son traducidos en hechos tan importantes y trascendentales como el laicismo del Estado en todas sus actividades, las cuales por ello mismo quedan fuera de la soberanía de Dios»³⁶.

Finalmente, la jerarquía respaldó la posición política del revisionismo constitucional en cuanto fuese posible.

Por su parte, Manuel Azaña Presidente de Gobierno de diciembre de 1931 a septiembre de 1933 no hizo más que aplicar el articulado que hacía referencia a la Iglesia a través de la legislación correspondiente. Sin duda es llamativa la celeridad con la que consiguió aprobar esas leyes, y el auxilio que encontró en otras medidas coercitivas aprobadas durante su promulgación, como el cierre por orden gubernamental de los periódicos de orientación católica. La Compañía de Jesús fue disuelta y sus bienes confiscados mediante decreto de 23 de enero de 1932, es decir, mes y medio después de la aprobación de la Constitución. Una semana más tarde, fue promulgado el decreto de secularización de los cementerios. Y el 2 de febrero, se aprobó la ley del divorcio.

La ley sobre congregaciones religiosas, prevista en el artículo 26, tuvo un camino más complejo, tanto en los debates parlamentarios como en su aprobación, que finalmente vio la luz el 2 de junio de 1933. Los postulados de la ley eran la libertad de conciencia y de cultos, la neutralidad religiosa del Estado y la cancelación de compromisos con el pasado. Se trataba así de completar el proceso de separación, estableciendo los justos y precisos límites de competencias de la Iglesia y del Estado, restituyendo cada institución a sus respectivas esferas privadas. El problema más importante que suscitaba la ley era la prohibición de toda clase de enseñanzas a las órdenes y congregaciones religiosas; las iglesias sólo podían «fundar y dirigir establecimientos destinados a la enseñanza de sus respectivas doctrinas y a la formación de sus ministros»³⁷, es decir, sólo se les permitía impartir enseñanza a sus propios sacerdotes y religiosos.

³⁴ Mensaje elevado a Su Santidad por el episcopado español [18-X-1931]. In AVB I/3, p. 482.

³⁵ Mensaje elevado a Su Santidad por el episcopado español [18-X-1931], p. 481.

³⁶ Mensaje elevado a Su Santidad por el episcopado español [18-X-1931], p. 481.

³⁷ Ley de 2 de junio de 1933, art. 31, b. *Gaceta de Madrid*, 3-VI-1933, p. 1653.

Al día siguiente 3 de junio, Pío XI denunció la legislación antieclesial promulgada hasta el momento en la República³⁸. Lamentaba el Papa que la separación entre la Iglesia y el Estado había abierto la puerta al laicismo y arrojaba sobre las congregaciones religiosas la sospecha de que ejercían una actividad política peligrosa para el Estado. Y, como recomendación concreta para atajar este mal, Pío XI pidió a los católicos que permaneciesen unidos y que se adscribiesen a la Acción Católica, en pleno desarrollo en España durante esos meses³⁹.

La ley de congregaciones fue aprobada en horas bajas para el Presidente de Gobierno, Manuel Azaña. Para entonces, el mundo católico había reaccionado, creando estructuras diversas que acogían la gestión o incluso la propiedad de los colegios de religiosos, asegurando de este modo que, aunque se prohibiese por ley enseñar a los religiosos, los colegios católicos mantendrían inalterado su ideario.

El 7 de septiembre caía el Gobierno de Azaña, y poco después el Presidente de la República convocaba elecciones. La victoria de la coalición de centro derecha en los comicios de noviembre de 1933 abrió o al menos así lo esperaba el mundo católico una nueva etapa en el modo de entender la separación: desde el día en que había sido aprobado el artículo 26 de la Constitución, los políticos católicos se habían manifestado a favor del “revisionismo” constitucional y legislativo. Ahora había llegado el momento de “rectificar la República”. Pero, con el pasar de los meses sucesivos, se vio que el tiempo propicio se transformaba en fracaso rotundo. Muchos fueron los factores que tuvieron la culpa en esa impotencia de los Gobiernos de centro-derecha (de diciembre de 1933 a febrero de 1936): las propias divisiones internas entre la coalición vencedora, la presión política y social de partidos y sindicatos de izquierda o republicanos, y el enfrentamiento político entre el presidente Alcalá-Zamora y el líder de las derechas, José María Gil-Robles – que no había aceptado sin reservas la República.

Las relaciones con el Vaticano tampoco consiguieron resultados claros. De junio de 1934 a marzo de 1935 tuvieron lugar conversaciones para elaborar y firmar un *modus vivendi* entre el Gobierno y la Santa Sede, de modo que se sustituyese el ya inutilizado Concordato. El Gobierno de la República deseaba que se llegara a un nuevo Concordato y que se mantuviese inamovible la Constitución. La Santa Sede, en cambio, quería llegar a un *modus vivendi* hasta que no cambiara la Constitución republicana. Finalmente, Pío XI rechazó los proyectos de *modus vivendi* que había recibido, y las conversaciones quedaron en punto muerto⁴⁰.

Las elecciones de 1933 – que podían haber sido una ocasión de alternancia pacífica y democrática –, marcaron el punto final de la relación política entre la derecha y la izquierda. La derecha se fracturó definitivamente entre los posibilistas, que aceptaban la República y trataban de llevar a buen puerto el reformismo consuetudinario; y los monárquicos y católicos integristas, empeñados en destruir la

³⁸ Cf. Carta encíclica *Dilectissima Nobis* [3-VI-1933]. In AAS 1933, p. 275-287.

³⁹ Cf. Feliciano Montero – La nueva Acción Católica de Ángel Herrera durante la II República. In *La Acción Católica en la II República*. Coord. Feliciano Montero. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2008, p. 19-42.

⁴⁰ Sobre el *modus vivendi*, cf AVB, IV/1, p. 2, 3.

Segunda República, incluso con un golpe militar. Un ejemplo de esta última y drástica forma de ver el Estado fue *El Derecho a la Rebeldía*, del presbítero Aniceto de Castro Albarrán, magistral de Salamanca y rector en el seminario de la Universidad de Comillas. El libro justificaba teológica y jurídicamente la rebelión contra la República: enumeraba las condiciones que hacían justa y necesaria la guerra contra un tirano a la luz de las enseñanzas de teólogos católicos de renombre⁴¹.

Por su parte, «la mayor parte de los republicanos y el conjunto de la izquierda entendían que sólo a ellos correspondía el gobierno de la República, de tal forma que su tutela asegurara la vigencia de las leyes que hacían realidad el espíritu revolucionario del cambio de régimen»⁴². Como no lo habían conseguido en las urnas, algunos lo iban a buscar a través de la violencia. La Revolución de Asturias de octubre de 1934 –intento de golpe de Estado revolucionario dirigido por el Partido Socialista– acabó con el diálogo con la derecha y eliminó de cuajo todo intento revisionista debido a la grave situación que se tuvo que afrontar. O revolución o contrarrevolución; el espacio político para los principios liberales había sido arrinconado definitivamente.

A medida que los católicos se acercaban hacia actitudes políticamente integristas, las derechas políticas españolas se fueron haciendo más extremistas o dieron lugar al nacimiento de nuevos partidos y fuerzas políticas. Un caso claro fue el de Falange Española, que comenzó en octubre de 1933. Su modelo estatalista propugnaba una particular relación con la Iglesia, dejando la puerta abierta a una forma de subordinación más o menos clara. El punto 25 del programa de Falange, aprobado en 1934, establecía:

«nuestro movimiento incorporará el sentido católico – de gloriosa tradición y predominante en España – a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán con facultades respectivas, sin que se admita intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del Estado o la integridad nacional»⁴³.

El tercer proceso electoral de la República fue el de febrero de 1936. El Frente Popular, victorioso en los comicios, aceleró el proceso de estatalización del país. La actitud del Gobierno respecto a la enseñanza tuvo tintes radicales. El 28 de febrero, ordenó que las escuelas de religiosos que no fuesen necesarias se sustituyesen por escuelas nacionales⁴⁴. Un mes más tarde, el ministro Marcelino Domingo envió una circular a los inspectores y maestros pidiendo que la inspección de la enseñanza procurara que «el laicismo de la escuela sea efectivo y que las prácticas de la misma respondan al espíritu de nuestro tiempo»⁴⁵. El 2 de abril se nombró una junta para que procediera a la sustitución de los colegios religiosos, y el 5 de mayo se prohibió la presencia de las congregaciones religiosas en los hospicios y las instituciones

⁴¹ Cf. Aniceto de Castro Albarrán – *El Derecho a la Rebeldía*. Madrid: FAX, 1934. De Castro fue obligado a dimitir por haber publicado este libro.

⁴² Manuel Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, p. 330.

⁴³ Cit. in Enrique de Aguinaga; Stanley G. Payne – *José Antonio Primo de Rivera*. Barcelona: Ediciones B, 2003, p. 209.

⁴⁴ Cf. *Gaceta de Madrid*, 29-II-1936, p. 1693.

⁴⁵ Orden circular [28-III-1936]. *Gaceta de Madrid*, 29-III-1936, p. 2529.

benéfico-docentes⁴⁶. Pero, para entonces, el país se preparaba para un golpe militar que iba a dar lugar a una larga guerra civil.

Conclusión

En el conjunto de las democracias occidentales, la religión en España ha tenido un componente particular: su presencia como arma política y cultural además, por supuesto, del aspecto estrictamente espiritual en las tres guerras carlistas del siglo XIX y en la Guerra Civil de 1936 a 1939. En esta última, los conflictos producidos por las leyes de separación de la Iglesia y el Estado durante la Segunda República son del todo necesarios para entender algunas de las causas que están detrás de la contienda.

El Estado no fue neutral con la Iglesia durante la Segunda República. La Constitución de 1931 y su posterior aplicación, tanto en los gobiernos de Manuel Azaña como en los del Frente Popular, cercenaron el derecho común de libertad de asociación y de enseñanza, especialmente a las órdenes religiosas. Con todo, los gobiernos republicanos no consiguieron doblegar a la Iglesia para que ésta renunciara a la enseñanza que impartían los religiosos, y tampoco pudieron disolver completamente a los jesuitas.

La peculiar separación de la Iglesia y el Estado en España ni se recibió pacíficamente por la sociedad ni se aplicó de facto. El articulado constitucional legislado por el Parlamento no se completó nunca. Prevaleció con un incremento a lo largo que pasaba del tiempo la postura de los intransigentes que, tanto en uno como en el otro lado, deseaban que una de las partes estuviese subordinada a la otra.


La mayoría de los católicos no aceptó el modelo de separación y, por tanto, no comulgó con la particular Constitución de la Segunda República. Los católicos tuvieron dos grandes banderas políticas que, con el pasar de los meses, se enquistaron cada vez más. Una fue la crítica furibunda y el deseo de cambio de régimen; en este aspecto, aquellas autoridades de la Iglesia que eran integristas no fueron lo bastante prudentes en la exposición de sus posturas políticas, y alentaron indirectamente a un cambio de régimen. Otra postura, completamente distinta, fue la revisionista, que buscó vías políticas para permanecer en el sistema republicano y cambiarlo desde dentro.

En todos los acontecimientos verdaderamente importantes y el que nos ocupa lo es, las cosas pasan muy despacio. Quizá esta ley histórica es la que da razón al porqué del fracaso en la separación de la Iglesia y el Estado en la Segunda República. Se hizo con rapidez excesiva. La Constitución de la República sancionó un modelo de separación radical que menospreciaba el mundo cultural católico debido a los excesos tradicionalistas que éste presentaba en ocasiones; además, no se consultó a la población sobre el nuevo modelo de separación. Fue un modelo que comenzó mal, sin consenso, y por tanto le fue muy difícil contribuir a la integración de los españoles en un proyecto común.

⁴⁶ Cf. Decreto [2-V-1936]. *Gaceta de Madrid*, 5-V-1936, p. 1181.

EL ACOSO DE LAS REPÚBLICAS: LA LEY DE SEPARACIÓN Y SUS REPERCUSIONES EN ESPAÑA

JOSÉ RAMON RODRÍGUEZ LAGO*

 <https://orcid.org/0000-0003-4235-8863>

«En qué momento os hablo, señores. Cuando se ha producido un movimiento revolucionario en una Nación vecina y amiga, ligada a nosotros por tradiciones de nuestra historia, por nuestros intereses, por nuestras aspiraciones, por nuestros ideales. También asociada por la natural inclinación de solidaridad de Monarquía y de familia, pues tienen vínculos de parentesco sus Soberanos... No creo no, que la revolución de Portugal deba ser un acontecimiento que a nosotros nos parezca liviano y de escasa monta. No, no, ni como españoles, ni como monárquicos, ni como liberales, ni en concepto alguno, ni como hombres de sentimientos humanos nublados por la tristeza ante las páginas que acaban de escribirse con sangre. En ningún concepto, digo, pueden sernos indiferentes ni parecernos livianos; pero hay que descartar del alma nacional fatales tendencias a sentirse sobrecogidas, y hay que restar a las arrogancias republicanas tantas esperanzas, a las flaquezas monárquicas tanto decaimientos... Nosotros vivimos con nuestra propia sustancia; nosotros tenemos no sólo aquella autonomía que deriva de nuestras leyes constitucionales y de la expresión vigorosa de nuestros poderes públicos; sino también aquella unidad mental y social que nos da nuestra personalidad propia y característica»¹.

Las palabras pronunciadas en la mañana del 7 de octubre ante la tribuna de oradores del Senado² por el presidente del gobierno español, José Canalejas, intentaban serenar los arrebatos suscitados entre el frente clerical y el anticlerical con la publicación en la prensa de las primeras noticias sobre los recientes acontecimientos en Portugal. Tras el tradicional y prolongado descanso veraniego, las Cortes españolas celebraban ese día su ceremonia de apertura del nuevo curso parlamentario. La holgada mayoría cosechada en las últimas elecciones por los liberales había inspirado entonces la elaboración de unos anteproyectos de ley que aspiraban a modernizar el país, sofocando los ánimos de los cada vez más descontentos con el régimen de la restauración borbónica. La cuestión religiosa, o como los liberales preferían denominarla, la cuestión clerical, se había convertido en los años prece-

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em História Contemporânea pela Universidade de Santiago de Compostela. Professor Associado na Universidade de Vigo.

¹ Discurso ante el Senado del presidente de gobierno José Canalejas. *Diario de Sesiones de las Cortes Españolas*, 7 de octubre de 1910, p. 465.

² La cámara alta reunía entonces a las familias de la aristocracia y a los representantes de las oligarquías financieras y terratenientes. El 40 % de los senadores eran designados directamente por el monarca y el episcopado contaba con 16 escaños que representaban a las distintas provincias eclesiásticas y las altas dignidades del clero.

dentes en arma arrojadiza del enfrentamiento político³. Las noticias llegadas del país vecino amenazaban ahora con excitar no sólo los ánimos de los republicanos, envalentonados por la revolución portuguesa, sino la airada reacción de los católicos más conservadores, que sólo unos cinco días antes se habían lanzado a las calles de toda España, para denunciar los proyectos laicos del gabinete presidido por Canalejas. Una vez más, las vicisitudes propias de la política interna se veían influenciadas por lo sucedido fuera de nuestras fronteras, pero en esta ocasión no se trataba de territorios lejanos, sino del más cercano, hermanado por un pasado de encuentros y desencuentros.

Los católicos españoles entre “el desastre” y la revolución portuguesa (1898-1910)

En diciembre de 1898 la firma de los Tratados de París constataba públicamente la humillante derrota militar sufrida frente a la armada de los Estados Unidos de América. La pérdida definitiva de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, últimas colonias ultramarinas del viejo Imperio español, generó una corriente de insatisfacción que pronto convirtió aquel suceso en la prueba más evidente del fracaso nacional. Los diversos proyectos regeneracionistas surgidos de ese trauma colectivo denominado “*el desastre*”, fueron erigidos desde propuestas ideológicas opuestas⁴. Cada una de ellas, más que buscar soluciones a la supuesta decadencia, concentró sus energías en denunciar los culpables de aquellos males. Si para los intelectuales liberales el excesivo poder del clero y del tradicionalismo en España se convirtió en la argumentación básica de aquel fracaso, para los más conservadores había sido el distanciamiento de la nación respecto a las sagradas virtudes del catolicismo el que había provocado aquella condena de proporciones bíblicas. Era la plaga de la herejía masónica y extranjerizante la que había pertrechado el abandono de la tradición hispánica, y de la nación privilegiada por Dios para desarrollar la misión evangelizadora en el mundo.

En los años siguientes, el enfrentamiento entre clericales y anticlericales cobró nuevos bríos en el debate político e intelectual y en una prensa obsesionada en acrecentar su número de lectores mediante el sensacionalismo más descarnado. De una u otra forma, todos los gobiernos, conservadores y liberales, tuvieron dificultades para aplacar los ánimos de unos partidos y una opinión pública, cada vez más enfrentada. El retorno a España de algunas de las congregaciones religiosas que

³ Cf. Muru Arbeloa; Manuel Víctor – *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930)*. Madrid: Encuentro, 2009; *Clericalismo y asociacionismo católico de la restauración a la transición: Un siglo entre el palio y el consiliario*, ed. Julio de La Cueva Merino; Alfonso Botti; Ángel Luis López Villaverde. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2005; Feliciano Montero García; Julio de La Cueva Merino – *La secularización conflictiva en España (1898-1931)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007; *El anticlericalismo español contemporáneo*. Ed. Enrique la Parra López; Manuel Suárez Cortina. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998; Manuel Suárez Cortina – *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001; Manuel Revuelta González – *El anticlericalismo español en sus documentos*. Barcelona: Ariel, 1999.

⁴ Cf. Santos Juliá Díaz – *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004; José Álvarez Junco – *Mater dolorosa: La idea de España en el S. XIX*. Madrid: Taurus, 2001; *En torno al 98: España en el tránsito del siglo XIX al XX*. Ed. Rafael Sánchez Mantero. Sevilla: Asociación de Historia Contemporánea, 2000; *Más se perdió en Cuba: La España de 1898 y la crisis de fin de siglo*. Coord. Juan Pan Montojo. Madrid: Alianza, 1998.

hasta aquellos días habían ejercido su labor en las colonias fue aprovechado por las elites proclives al conservadurismo para patrocinar la fundación de nuevos colegios, hospitales e instituciones benéficas⁵. Un estrategia que se vio multiplicada exponencialmente desde diciembre de 1905, cuando la *Ley de Separación* aprobada por el gobierno de la república francesa posibilitó el asilo de numerosas congregaciones religiosas expulsadas de la Francia laica y anticlerical. Al mismo tiempo, frente a los ataques de la prensa liberal que parecía exhibir un creciente anticlericalismo, la fundación, tan sólo un año antes, de la *Asociación Católica de la Buena Prensa*, supuso un paso decisivo para el rearme de los postulados católicos.

El gobierno de Antonio Maura, designado jefe del ejecutivo por Alfonso XIII en enero de 1907 trató de implantar reformas modernizadoras que posibilitasen un proyecto de democratización anclado en los parámetros conservadores. La reforma electoral, la de la administración pública y la preocupación por el desarrollo de la industria nacional parecieron dar ciertos frutos. Sin embargo la cuestión colonial, unida a la suerte del ejército en Marruecos como único resquicio para salvaguardar la dignidad del antiguo Imperio, y la cuestión clerical, cada vez más enquistada, generarían nuevos conflictos. Las facilidades que el gobierno conservador otorgó para el asentamiento en España de las congregaciones religiosas extranjeras, que servirían en parte para paliar la penuria de las infraestructuras escolares públicas, no impidieron que el gobierno se topase con la oposición de la jerarquía eclesiástica en algunas cuestiones como la fiscalización estatal de los bienes eclesiásticos⁶. También contó con la oposición sistemática de los sectores católicos más tradicionalistas que lanzaban sus proclamas a través de algunos diarios integristas (como *El Siglo Futuro*, publicado en Madrid desde 1875), o carlistas (como *El Correo Español*, publicado en Madrid desde 1888). Mientras tanto, el frente anticlerical crecía en la oposición uniendo los intereses y también los discursos de los republicanos, que desde 1908 contaban con la rutilante figura del polemista Alejandro Lerroux⁷, fundador del *Partido Radical*, y de los socialistas, que liderados desde 1879 por Pablo Iglesias, se incorporaron progresivamente en la diatriba anticlerical.

La ciudad de Barcelona, inmersa en un acelerado proceso de industrialización y modernización, simbolizaba como ninguna el ascenso de alternativas políticas contrarias al régimen de la restauración monárquica. En ella, a la movilización de los socialistas y los republicanos, debía sumarse la acción de la burguesía catalanista, liderada desde 1901 por el católico Prat de La Riba. Todos ellos se mostraban muy críticos con el carácter autoritario y tradicionalista presente entre el ejército es-

⁵ Cf. Maitane Ostolaza Esnal – *Entre religión y modernidad: Los Colegios de las congregaciones religiosas en la construcción de la sociedad guipuzcoana contemporánea, 1876-1931*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2000; Antonio Yetano – *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*. Barcelona: Anthropos, 1988; Teodulo García Regidor – *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1909-1914)*. Comillas: Fundación Santa María, 1985.

⁶ Cf. Cristóbal Robles Muñoz – Maura y los católicos. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. 3 (1995) 493-561; José Andrés Gallego – Transformaciones políticas y actitudes religiosas del gobierno largo de Maura: 1907-1909. *Revista de Estudios Políticos*, 189 (1992) 131-164; Manuel Álvarez Tardío – Modernización, moralización y movilización: el discurso de Maura en el tránsito fallido del liberalismo a la democracia (1909-1923). In *Antonio Maura en el aniversario del gobierno largo*. Coord. Benigno Pendás. Madrid: FAES, 2009, p. 99-138.

⁷ Cf. José Álvarez Junco – *El emperador del Paralelo: Lerroux y la demagogia populista*. Madrid: Alianza, 1990.

pañol y denunciaban el “nuevo desastre” de las campañas coloniales en Marruecos⁸. El 27 de julio de 1909 una protesta popular de carácter antimilitarista finalizó en un arrebato de violencia anticlerical. Sólo tres de los 78 fallecidos en aquellas violentas protestas eran religiosos, pero entre los 112 edificios incendiados en la ciudad, se encontraban 52 conventos y 13 templos parroquiales. El estallido de indignación anticlerical había alcanzado su máxima expresión.

La represión aplicada posteriormente por las autoridades civiles y militares, no sólo alimentó la constitución de la primera alianza republicana-socialista, sino que se ganó el desprestigio internacional en una buena parte de las cancillerías europeas. Las manifestaciones masivas convocadas para solicitar la amnistía de los encarcelados por aquellos actos, englobaban la cuestión nacional con la colonial, la social, la militar y la clerical. Incluso la figura del joven monarca concentraba progresivamente las iras de los indignados. La sentencia que declaraba la condena a muerte del pedagogo fundador de la *Escuela Libre*, Ferrer i Guardia, se convirtió en un símbolo de intolerancia, y su posterior ejecución el 13 de octubre, a pesar de la oposición de una buena parte de la prensa internacional, lo convirtió en un mártir del anticlericalismo. El 21 de octubre de 1909, el monarca, atemorizado por el cariz que tomaban los acontecimientos, forzó la dimisión de Maura y buscó amparo en los liberales, designando presidente de gobierno a Segismundo Moret. Entre los anuncios que el nuevo jefe del ejecutivo realizó durante su breve mandato, defendió un proyecto de secularización escolar que se ganó inmediatamente la enemistad de los católicos.

Los acontecimientos de los meses previos habían generado una creciente reagrupación de las fuerzas católicas, lideradas ya no sólo por el capital y la prensa asociada al influyente marqués de Urquijo⁹, sino por la constitución de nuevas organizaciones como la *Asociación Católica Nacional de Propagandistas*, fundada en esas fechas por el jesuita Ángel Ayala. La constitución de una élite encargada de extender las campañas de propaganda católica por todas las provincias españolas concentró sus esfuerzos en la constitución de las denominadas *Juventudes Católicas*, nacidas en el seno de los colegios de las congregaciones religiosas. Las juventudes antonianas fundadas por los franciscanos, las tomasinas por los salesianos y muy especialmente los luises, constituidos por los jesuitas, se convertirían en una plataforma de actuación privilegiada para defender los intereses católicos, ya no en el templo parroquial o en la prensa, sino en las calles¹⁰. El brevísimo gobierno de Moret observó con preocupación la reorganización del frente católico ante el mero anuncio de sus proyectos legislativos¹¹, pero el 9 de febrero de 1910, Alfonso XIII decidió prescindir de su persona, y nombró al ferrolano José Canalejas nuevo

⁸ Cf. Joaquín Romero Maura – *La rosa de fuego: El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Madrid: Alianza, 1989.

⁹ Cf. Cristóbal Robles Muñoz – *José María de Urquijo e Ybarra: opinión, religión y poder*. Madrid: CSIC, 1997.

¹⁰ Cf. Feliciano Montero García – *El movimiento católico en España*. Madrid: Universidad Complutense, 1993; Alfredo Verdoy Herranz – *La Confederación Nacional Española de Congregaciones Marianas o la movilización de la juventud de la Virgen (1919-1923)*. *Estudios Eclesiásticos*. Comillas. 85:334 (2010) 547-573.

¹¹ Cf. Manifiesto contra las escuelas laicas. *El Eco de Galicia: Diario católico independiente*, 8 de febrero de 1910.

jefe del ejecutivo. El parlamentario que había alcanzado gran popularidad por su brillante oratoria sobre el problema clerical en España¹², debería demostrar ahora que sus propuestas podrían ser llevadas a la práctica. Para ello, el nuevo gobierno decidió convocar unas elecciones envueltas en un clima de exaltación y algunos enfrentamientos entre grupos clericales y anticlericales¹³.

Como solía suceder en el régimen de la restauración, el gobierno se aseguró una amplia mayoría parlamentaria. El Congreso emanado de la consulta electoral celebrada en toda España el 8 de mayo de 1910, con la ley electoral decretada por el gobierno Maura, otorgó 219 diputados a los liberales, frente a los 102 conservadores, y los diez obtenidos por la *Lliga catalanista*, que mantenía el resultado de las convocatorias electorales precedentes. Sin embargo, la característica más novedosa de las nuevas Cortes fue el significativo avance de las nuevas alternativas políticas, como los republicanos que, no sólo obtuvieron 39 diputados, sino que, tras su alianza con el *Partido Socialista Obrero Español*, que accedía por vez primera al parlamento, se hicieron con la victoria en las capitales de Madrid, Barcelona y Valencia. También incrementaron su presencia parlamentaria las agrupaciones denominadas católicas, que lograron 15 escaños, triunfando en las provincias de Navarra, Álava y Guipúzcoa, donde tradicionalistas, integristas y los autodenominados como católicos independientes obtuvieron brillantes resultados.

La cómoda mayoría parlamentaria del *Partido Liberal* le permitió instalar a sus representantes más destacados en las presidencias de ambas cámaras. El conde de Romanones ocupó la presidencia del congreso y el ya anciano Montero Ríos fue designado presidente del senado. La hegemonía del partido parecía presagiar un amplio calado de reformas legislativas y la apertura de las nuevas Cortes el 15 de junio de 1910 se vio acompañada por el anuncio de los ambiciosos proyectos del gobierno Canalejas, alentado por su hegemonía en el Parlamento. El jefe del ejecutivo, se presentaba a sí mismo como un liberal católico que defendía la constitución de un Estado donde, según su criterio, por el interés de la nación y de la propia Iglesia, debía introducirse el principio de libertad religiosa. Su regeneración democrática incidía en cuestiones sociales y económicas, pero encontró sin duda alguna sus mayores dificultades en la resolución de la polémica clerical¹⁴. El 8 de julio de 1910 el presidente del gobierno presentó ante las Cortes el entonces denominado proyecto de *Ley de libertad religiosa*, que entre otras cuestiones, exigiría de la autorización previa del Ministerio de Gracia y Justicia para la constitución en España de nuevas órdenes y congregaciones religiosas. Las polémicas enardecidas entre la prensa

¹² «No hay un problema religioso; hay un problema clerical. Hay un problema de absorción de la vida laica y social por elementos clericales, y yo pienso como el inmortal poeta francés, el ilustre Hugo, que a un tiempo, hay que maldecir el clericalismo y bendecir a la Iglesia, a esa Iglesia Santa a la que el clericalismo llama madre y explota como sierva» (Discurso del diputado José Canalejas en el Congreso de los diputados. *Diario de Sesiones de las Cortes españolas*, 16 de julio de 1901, p. 636).

¹³ Cf. La manifestación monerista. Acto salvaje. Círculo de los Luises apedreado. Opinión indignadísima. *El Eco de Galicia: Diario católico independiente*, 30 de abril de 1910, p. 2.

¹⁴ Cf. Salvador Forner Muñoz – *Canalejas y el Partido Liberal Democrático*. Madrid: Cátedra, 1993; Javier Moreno Luzón – José canalejas: La democracia, el Estado y la nación. In *Progresistas: biografías de reformistas españoles*, Taurus, Madrid, 2006, p. 161-194.

católica por aquella declaración de intenciones coincidieron con la clausura de las sesiones parlamentarias propia del período estival.

Los meses del verano de 1910 sirvieron a los dirigentes católicos para organizarse con habilidad en torno a la denominada campaña contra la escuela laica¹⁵. Por primera vez en la historia, miles de católicos saldrían a manifestarse por las calles y plazas de las principales ciudades españolas en defensa de sus intereses. Los discursos alentados por algunos preladados como el combativo obispo de Jaca, la diversa prensa católica, una parte del clero y los jóvenes propagandistas, inmersos en una campaña incansable, encontraron eco entre los fieles. Las encendidas proclamas que convocaban a una cruzada contra los proyectos gubernamentales se verían culminadas coincidiendo con el inicio del curso académico escolar y universitario y a escasos días de la reanudación de las sesiones parlamentarias. En septiembre, a pesar de las objeciones establecidas por las autoridades civiles, más preocupadas entonces por serenar los ánimos del crispado movimiento obrero, las manifestaciones católicas se extendieron con éxito en Vizcaya y alcanzaron cierta relevancia en Cataluña. Sin embargo, lo más sorprendente y lo que elevó las preocupaciones del gobierno Canalejas fue el notable éxito alcanzado por las movilizaciones católicas convocadas en todas las ciudades españolas para el domingo 2 de octubre. La fecha quedaría marcada en la memoria de muchos católicos por la novedosa capacidad para hacerse presente en las calles¹⁶. Un acontecimiento que fue evaluado con preocupación por el presidente del gobierno, tan sólo unos días más tarde, cuando las Cortes reiniciaron las sesiones parlamentarias.

«En la política nacional, en la sociedad española, hay vestigios atávicos de una civilización medieval, hay fuerzas que llamándose católicas, con escarnio de las santas máximas del Crucificado, no saben rezar sino proferir injurias y vilezas... Un ultramontanismo irritante y soberbio explotador de los sentimientos religiosos de las máximas morales, que profesa en los bajos del cieno, de la injuria... movimiento sedicioso y perturbador carlo-integrista... Un florecimiento del ultramontanismo que considerábamos sepultado para siempre... Una campaña facciosa para atentar contra las instituciones... Los iniciadores, los agitadores, los reclutadores, esos no tuvieron ningún propósito religioso. Lo fingieron, lo afectaron, para perturbar la conciencia y la paz pública, para combatir al Partido Liberal»¹⁷.

Para entonces, la revolución portuguesa y las primeras medidas adoptadas por el gobierno republicano añadirían nuevos ingredientes a la cuestión clerical, desatada con furor en el reino de España.

Los católicos españoles entre la revolución de Portugal y la Ley “candado” (1910)

La proclamación de la República en Portugal el 5 de octubre, y las medidas tomadas por el gobierno revolucionario formado tres días más tarde, se vie-

¹⁵ Cf. La protesta católica: Grandioso mitin de la Liga Católica Gallega. Número extraordinario de *El Eco de Galicia*, 25 de julio de 1910.

¹⁶ Cf. el artículo de Fr. Samuel Eiján – La Protesta nacional. *El Eco Franciscano*, 15 de octubre de 1910.

¹⁷ Discurso ante el Senado del presidente de gobierno José Canalejas. *Diario de Sesiones de las Cortes Españolas*, 7 de octubre de 1910, p. 464.

ron plasmadas con intensa preocupación por el conjunto de los diarios españoles. Unos y otros, con matices, criticaban abiertamente los sucesos revolucionarios y las medidas anticlericales adoptadas por las nuevas autoridades, como la detención de algunos clérigos, la expulsión inmediata de los jesuitas, y la ocupación de numerosos conventos. Sólo las escasas publicaciones abiertamente anticlericales acogieron aquellas noticias con extraordinario júbilo. Pero por mucho que el diario republicano *El País* (Madrid desde 1887), y alguna que otra revista como *El Motín: semanario satírico político* (Madrid, desde 1881) con la participación del clérigo Segismundo Pey-Ordeix¹⁸, mostrasen un furibundo anticlericalismo en artículos y viñetas, su relevancia pública, era todavía muy limitada¹⁹. En general, la denuncia de los acontecimientos que se sucedían en Portugal se recogía ampliamente entre la prensa monárquica, liderada ya por el diario *ABC* (Madrid, desde 1903), entre la conservadora, con prestigiosas cabeceras como el diario *La Época* (Madrid, desde 1849), pero también entre los diarios liberales, como el afamado *El Imparcial* (Madrid, desde 1867), que, en aquellos días, adoptó un cambio estratégico muy relevante en la atención de sus titulares y portadas.

Si hasta el martes 4 de octubre las portadas del diario más vendido en toda España habían centrado su atención en denostar las manifestaciones católicas como prueba de una peligrosa reacción ultramontana²⁰, en los días siguientes el mismo periódico denunciaría ampliamente el proceso revolucionario vivido en el país vecino²¹. Y es que en realidad, monárquicos, conservadores y liberales, enfrentados por múltiples cuestiones, se sentían obligados sin embargo a salvaguardar los sagrados intereses del régimen de la restauración que establecía una firme alianza entre el sistema parlamentario y la monarquía católica española.

Desde ese momento, los acontecimientos portugueses, lejos de ser analizados en profundidad, fueron utilizados por cada una de las alternativas políticas para justificar sus intereses y alentar sus estrategias. El gobierno de Canalejas, preocupado por unas noticias que parecían trastocar gravemente sus planes para una reforma tranquila, se presentó entonces como garante de la moderación frente a los excesos de uno y otro frente. Así lo defendió el propio jefe del ejecutivo en sus discursos ante el senado, donde presentó el proyecto de Ley de libertad religiosa como la mejor manera de evitar los peligrosos excesos de la reacción y de la revolución.

¹⁸ Cf. Los signos religiosos: La cruz y el diablo. *El Motín: Semanario satírico*, 19, 11 de mayo de 1911.

¹⁹ Cf. El anticlericalismo clerical. In Alfonso Botti – *España y la crisis modernista: cultura, sociedad civil y religiosa entre el S. XIX y el XX*. Centro de Estudios de Castilla La Mancha, 2012.

²⁰ Cf. los titulares de *El imparcial*, octubre de 1910: Domingo, 2: *La agitación clerical. Manifestaciones fracasadas*; Lunes, 3: *Las manifestaciones clericales de ayer. Nota ultramontana. Su fracaso*; Martes, 4: *Las manifestaciones clericales. Más fracasos*.

²¹ Cf. los titulares de *El Imparcial*, octubre de 1910: Miércoles, 5: *La revolución en Lisboa. Bombardeo y ocupación del Palacio Real. Alarmas y rumores en Badajoz y Vigo*; Jueves, 6: *La república proclamada en Lisboa. Sangrientas jornadas. La familia Real fugitiva*; Viernes 7: *Triunfo revolucionario consumado. Trágicos episodios de la lucha*; Sábado 8: *Los reyes en el destierro. Sacerdotes escarneidos. Monjas a España*; Domingo 9: *Ataque a conventos. Monjas aterradas. Proyectos radicalísimos del gobierno*; Lunes 10: *Religiosos detenidos o expulsados. Detención del Patriarca de Lisboa*.

«Recientes sucesos de Barcelona y conflictos en el vecino Reino que acabaron en una revolución cuya importancia no puede desconocer ningún hombre sensato... El allegamiento de numerosos religiosos portugueses... El fraile extranjero despierta la ira, el encono ¿porqué lo hemos de negar? No en nosotros que estamos domados por la educación intelectual y política, pero la fierecilla liberal no puede soportar al fraile extranjero... Además, es un gran peligro, pues como expulsado viene, naturalmente, no diré con el odio, porque es religioso, pero sí con la amargura y tristeza que le produce la persecución. Es un peligro y una complicación internacional... Nosotros deseamos cordialísimamente las más íntimas, las más estrechas, las más cordiales relaciones con la Santa Sede... Yo soy un católico sincero y hablo de la Iglesia, porque los que quieren conducir a la Iglesia española, arrogándose sin título ni autoridad alguna, su representación, por senderos que son incompatibles con el espíritu moderno, la llevarán a una catástrofe... Yo deseo una gran concordia... Hemos de conciliar la Iglesia con la Universidad, la fe con la ciencia, el amor a Dios con las exigencias de la vida moderna... Sin eso no habrá paz en España y no podremos hacer política de eficacia... todas las pasiones, todas las agitaciones, todas las convulsiones populares irán a recaer ahí, en la persecución del fraile, agitada por una extrema demagogia. ¡Como hemos de aprobar eso!»²²

El diario *El Imparcial* adoptó explícitamente este discurso. Si las noticias de aquellos días, que profetizaban el inminente exilio de las congregaciones desde Portugal, parecían amenazar con la radicalización de la cuestión clerical²³, los editoriales del diario liberal rechazaban tajantemente el éxito de cualquier conato revolucionario en España, tratando de establecer nítidas diferencias el caso portugués y el español. Sin embargo, sería la prensa católica la más beneficiada por el nuevo contexto²⁴. El fervor revolucionario de Portugal permitió enarbolar con mayor intensidad el discurso de movilización frente a cualquier iniciativa laica²⁵. Si la prensa carlista defendía abiertamente la necesidad de un apoyo militar a una cruzada antirrevolucionaria en favor del *Miguelismo*; la integrista denunciaba la conspiración del gobierno Canalejas como aliado de los golpistas republicanos de Portugal²⁶; y la independiente, se encontraba con una privilegiada estructura de oportunidad para incrementar la tirada de importantes diarios regionales como *La Gaceta del Norte* (publicado en Bilbao desde 1901), o *El Eco de Galicia* (publicado en A Coruña desde 1904), o constituir nuevas cabeceras llamadas a tener una largo recorrido histórico, como *El Debate* (publicado en Madrid desde octubre de 1910 a julio de 1936), o *La Región* (publicado en Ourense hasta nuestros días).

El 28 de octubre el gobierno presentó el proyecto de ley de libertad religiosa para su tramitación en el senado. Para entonces, la prensa de todo el país había bautizado aquella iniciativa gubernamental como la “Ley candado”. El propio Canalejas asumió esa denominación extendida a nivel popular, que todavía sigue prevaleciendo en nuestra historiografía. Las intensas polémicas en los diarios no impiden

²² Discurso ante el Senado del presidente de gobierno José Canalejas. *Diario de Sesiones de las Cortes Españolas*, 29 de octubre de 1910, p. 770-778.

²³ Cf. titulares de *El Imparcial*, Madrid, octubre de 1910: Martes 11: *Jesuitas detenidos. El decreto de expulsión de las órdenes religiosas. Preocupación del Papa. Desde Badajoz y Vigo: invasión de frailes y monjas*; Jueves 13: *El éxodo monástico*.

²⁴ Cf. Leonardo Ruiz Sánchez – *Prensa y propaganda católica (1832-1965)*. Universidad de Sevilla, 2002.

²⁵ Cf. Lo de Portugal: Una lección más... De vuelta a las catacumbas. *El Eco Franciscano*, 1 de noviembre de 1910.

²⁶ Cf. De triunfo en triunfo; De atrás y de adelante. *El Siglo Futuro*, 21 e 24 de abril de 1911.

constatar un debate y una negociación parlamentaria de exquisito guante blanco, donde el respeto por las diversas posiciones defendidas por el gobierno, o por el episcopado, expresadas a través del obispo de la diócesis de Madrid-Alcalá, José María Salvador Barrera, contrastaba muy notablemente con la visible conflictividad entre la prensa clerical y anticlerical. Para lograr un mayor consenso parlamentario, el gobierno accedió a introducir en la ley un régimen de transitoriedad que le forzaba a establecer nuevos acuerdos con el Vaticano en el plazo de dos años. El 4 de noviembre el proyecto legal recibió la aprobación definitiva de la cámara alta con una amplia mayoría de 149 votos favorables y 85 en contra. El brevísimo texto de la ley, sancionada definitivamente por el monarca el 28 de diciembre de 1910, confirmaba frente a cualquier propaganda, la lejanía de aquella reforma respecto a cualquier pretensión revolucionaria.

«Don Alfonso XIII, por la gracia de Dios y la Constitución, Rey de España. A todos los que la presente vieren y entendieren, sabed que las Cortes han decretado y Nos sancionado lo siguiente: ARTÍCULO ÚNICO: No se establecerán nuevas Asociaciones pertenecientes a Órdenes o Congregaciones religiosas canónicamente reconocidas, sin la autorización del Ministerio de Gracia y Justicia consignada en Real Decreto, que se publicará en la “Gaceta de Madrid”, mientras no se regule definitivamente la condición jurídica de las mismas. No se concederá dicha autorización cuando más de la tercera parte de los individuos que hayan de formar la nueva Asociación sean extranjeros. Si en el plazo de dos años no se publica la nueva ley de Asociaciones, quedará sin efecto la presente ley. Por tanto: Mandamos a todos los Tribunales, justicias, jefes, Gobernadores y demás autoridades, así civiles como militares y eclesiásticas, de cualquier clase y dignidad, que guarden y hagan guardar, cumplir y ejecutar la presente Ley en todas sus partes».

Los católicos españoles entre la *Lei de Separação* y el *Estado Novo* (1911-1933)

El 20 de abril de 1911 la república portuguesa aprobó la Ley de Separación. El análisis pormenorizado del contenido jurídico de su extenso y complejo texto tuvo nulas referencias entre la prensa española. El caso portugués se había convertido para entonces en sinónimo de las esperanzas republicanas para algunos, o del caos revolucionario de los “sin Dios” para otros. Mientras Canalejas seguía recibiendo constantes críticas por mantener relaciones diplomáticas con las autoridades de la república portuguesa, numerosos dirigentes eclesiásticos y líderes de las organizaciones católicas de Portugal encontraban asilo en España. Junto a cientos de religiosos y religiosas que se incorporaron temporalmente en los conventos españoles, sin llegar a constituir nuevas casas, llegaron figuras relevantes como el anterior patriarca de Lisboa, José Sebastião de Almeida Neto, que había sido detenido en los primeros días de la revolución, o el obispo de la diócesis de Beja, Sebastião Leite de Vasconcelos, que había huido de Portugal el mismo 6 de octubre. Ambos iniciaron su exilio en la archidiócesis de Sevilla. Afamados dirigentes seglares católicos, como el redactor jefe del diario *A Palavra* de Porto, Artur Bivar, trasladó su residencia a Vigo y se incorporó rápidamente como redactor del diario *El Eco de Galicia*. Todos ellos se manifestaban en público como firmes partidarios de la restauración monárquica, que por entonces, consideraban no sólo posible, sino muy próxima en el tiempo. El mismo día de la sanción definitiva de la *Ley de Separación* por el gobier-

no portugués, Artur Bivar, afirmaba tajantemente en una entrevista publicada por el mismo diario: «Volverá el Rey»²⁷, e iniciaba su labor como redactor habitual de una sección denominada “Cosas portuguesas”, dedicada específicamente a reflejar con fervor la causa de los monárquicos portugueses²⁸.

El sábado 24 de junio de 1911 se inauguraban en varias ciudades españolas las celebraciones por el XXII Congreso Eucarístico Internacional, convertido en una excelente campaña propagandística contra el avance del laicismo en las repúblicas europeas y latinoamericanas. Mientras tanto, los rumores sobre una posible conspiración para restaurar la monarquía portuguesa se extendían por la prensa, y las noticias sobre el contrabando de armas en la frontera cobraban protagonismo²⁹. El Congreso Eucarístico se celebraba en España con todos los parabienes de las instituciones civiles, militares y eclesiásticas. El gobierno Canalejas esperaba cultivar la mejora de relaciones con el Vaticano, con el que ansiaba llegar a acuerdos que evitasen el clima de tensión generado por la tramitación de “la ley candado”. Sin embargo, el congreso sirvió ante todo para envalentonar a los católicos más conservadores, alentados por una nueva demostración de fuerza. Parecían poder afrontar el futuro con las mayores garantías. Borrar el fantasma del laicismo y proclamar la indisoluble unidad de la monarquía española con el catolicismo se convirtió en un objetivo irrenunciable³⁰.

El discurso ofrecido el domingo 25 de junio por la representante de Portugal ante la *Federación Internacional de Ligas de señoras católicas*, o las intensas ovaciones a las palabras pronunciadas dos días después por el polémico obispo de Beja, al que el gobierno de la república portuguesa había decidido abrir un proceso judicial el 18 de abril, reflejaban el triunfo abrumador de la estrategia frentista contra cualquier aspiración del proyecto laico, por muy moderada que esta resultase. La lectura pública de los mensajes enviados por el pontífice Pío X y su secretario de Estado, Merry del Val, confirmaban aquella apuesta. Tras la sesión de clausura del congreso, los titulares de la prensa católica se mostraban exultantes³¹, pero también los diarios liberales reconocían abiertamente el éxito de tal convocatoria³². Frente a la deriva anárquica de la república portuguesa, España se exhibía ante el mundo como privilegiado baluarte del catolicismo.

²⁷ Agradable visita. *El Eco de Galicia*, 21 de abril de 1911.

²⁸ Cf. Cosas Portuguesas; Los monárquicos. *El Eco de Galicia*, 25 e 27 de abril de 1911.

²⁹ Cf. El Congreso Eucarístico y la opinión pública; El contrabando de Armas. *El Eco de Galicia*, 25 de junio de 1911; y en el diario *El Imparcial* de Madrid, las noticias sobre el Congreso Eucarístico, y las relacionadas con el contrabando de armas en la frontera portuguesa: “Los monárquicos portugueses. Nuevos alijos de armas. El contrabando en Orense y Pontevedra. Captura en Corcubión del vapor Gemma con numerosísimos per-trechos” (domingo 25 de junio); “Los alijos de armas” (26 de junio); “El contrabando de armas” (27 de junio); “Los monárquicos portugueses en Galicia” (miércoles 28 de junio).

³⁰ Cf. Lo porvenir. *El Eco de Galicia*, 24 de junio de 1911.

³¹ Cf. España por Cristo; Gracias a Dios. *El Eco de Galicia*, 30 de junio e 2 de julio de 1911. También el artículo “Yo tengo sede de Dios”, firmado por Severino Aznar y plasmado en la portada del mismo diario el 1 de julio de 1911.

³² Cf. Las fiestas eucarísticas; La procesión del Congreso Eucarístico: La solemnidad de ayer. Después de la jornada. *El Imparcial*, Madrid, 29 e 30 de junio de 1911.

En los meses siguientes los católicos siguieron ganando terreno mediante la persistente movilización de las diversas organizaciones seglares³³, la reivindicación del asentamiento de nuevas congregaciones regulares³⁴ y la reorganización de los principales diarios. El 31 de agosto de 1912, el diario madrileño, *El Debate*, tras un período de incertidumbre sobre su viabilidad fue comprado definitivamente por la *Asociación Católica de Propagandistas*, liderada ya con brillantez por el muy activo Ángel Herrera Oria. En este contexto de clara revitalización del frente católico, el gobierno de Canalejas encontró serias dificultades para lograr unas negociaciones mínimamente satisfactorias con los diplomáticos del Vaticano, y la cuestión clerical fue perdiendo peso entre las prioridades gubernamentales. El presidente seguía siendo objeto de las críticas más furibundas por parte de la prensa integrista³⁵, pero también de los grupos de la izquierda que lo acusaban de haberse rendido ante los poderes eclesiásticos³⁶. El 12 de noviembre de 1912 un militante anarquista atentó contra su vida y provocó el fallecimiento del más destacado dirigente del *Partido Liberal*. Alfonso XIII designó nuevo presidente al polémico conde de Romanones que anunció la continuidad de los proyectos reformistas auspiciados por Canalejas, pero la desaparición de Canalejas del panorama político había herido de muerte el proyecto de conciliación de la libertad religiosa con el catolicismo. Faltaban escasos días para el final del período transitorio decretado por la “Ley candado” y las negociaciones con el Vaticano resultaron infructuosas.

Al iniciarse el año 1913 los efectos de la “Ley candado” habían quedado definitivamente derogados y el asentamiento de nuevas congregaciones religiosas en España respondía ya únicamente a los criterios manifestados por el Vaticano, las orientaciones del nuncio y los permisos otorgados por cada uno de los prelados de las diócesis españolas, sobre los que recaía en último caso la aprobación o no de la fundación de nuevas casas religiosas. Desde ese momento, el aumento del número oficial de congregaciones regulares residentes en España resultó abrumador. Las tentativas del gobierno Romanones de introducir algunas limitaciones en la influencia de los principios católicos y la intervención del clero en las escuelas públicas se vieron abocadas al fracaso. El 27 de octubre de 1913 Alfonso XIII designó nuevo presidente del gobierno al diputado del *Partido Conservador* Eduardo Dato. En los años siguientes, la pretensión eclesial de dar asilo en España a numerosas congregaciones exiliadas de las repúblicas, como las llegadas del México revolucionario, y la intención de los gobiernos conservadores de solventar las carencias educativas de la sociedad española a través de la oferta educativa de las congregaciones religiosas, sin duda más barata para las arcas estatales y coincidente en buena medida con los

³³ Cf. Congreso de Adoración Nocturna en El Escorial. *El Imparcial*, 2 de julio de 1911, p. 2.

³⁴ Cf. el artículo firmado por Constantino Sardina, “De la información sobre el proyecto de ley de asociaciones. Las Hermanitas de los ancianos desamparados. Brillante desfile. Una congregación genuinamente española. Su difícil e ingrata misión. Nuevo cumplimiento de encantadora profecía. Odio inexplicable. Múltiples y heroicas tareas de las Hermanitas”. *El Eco de Galicia*, 7 de octubre de 1911.

³⁵ Cf. De triunfo en triunfo. *El Siglo Futuro: Diario católico*. 21 de abril de 1911; Lo de Portugal: Contra la tiranía. Soriano, Canalejas y Nakens. *El Cruzado: Semanario tradicionalista*, 14, 20 de julio de 1912.

³⁶ Cf. ¡¡Viva la República portuguesa!! Nuestro gobierno: atolondrado y ridículo; La República portuguesa y la separación de la Iglesia y el Estado. *El País: Diario republicano*, 6 de octubre de 1910, 22 de abril de 1911.

parámetros conservadores del gobierno, alimentó el notable crecimiento del número de comunidades religiosas. Entre los llegados, las congregaciones portuguesas adquirieron un peso significativo en las diócesis fronterizas, como Ourense o muy especialmente, Tui, donde desde 1916 se asentaron oficialmente los jesuitas y otras congregaciones masculinas y femeninas³⁷.

Nº de ³⁸	Congregaciones masculinas	Congregaciones Femeninas
Años	Comunidades / Religiosos	Comunidades / Religiosas
1901	529 / 12.412	2.586 / 42.296
1923	896 / 17.210	3.594 / 54.605
%	+ 69,4 / + 38,6	+ 39 / + 29,1

La dictadura militar iniciada tras el golpe de Estado del general Primo de Rivera en septiembre de 1923, no sólo no frenó esta estrategia de nacionalización católica de las masas, sino que la fomentó con mayor ahínco³⁹. Pero esa dictadura, patrocinada por el monarca, pronto se vio acompañada por otras cercanas, como la iniciada en el Portugal republicano en mayo de 1926. En los años siguientes, la identificación del catolicismo con los regímenes autoritarios, monárquicos o republicanos, pareció extenderse como modelo en los Estados europeos en los que el catolicismo mantenía su hegemonía social⁴⁰.

En enero de 1930 la dimisión de Primo de Rivera y su exilio en París, a escasas semanas de su fallecimiento, hizo renacer las esperanzas del frente opositor. La identificación de la monarquía católica con la dictadura militar reforzó la amalgama republicana-socialista acompañada por los diversos nacionalismos periféricos (catalanistas, vasco y gallego prioritariamente) que se habían sentido ultrajados por el proyecto de nacionalización conservadora y centralista diseñado durante la dictadura. Las elecciones municipales de abril de 1931 se convirtieron así en un plebiscito sobre la continuidad del régimen monárquico y todo lo que este parecía conllevar. La victoria de las candidaturas republicanas en la mayor parte de las ciu-

³⁷ Sólo 35 de 404 religiosos/as residentes en once conventos de la diócesis tienen nacionalidad española. Maristas (19 de 33); Del Buen Pastor (2 de 12); Franciscanas (10 de 13); Franciscanos (0 de 72); Corazón de María (0 de 24); Doroteas (2 de 67), Hospitalarias (2 de 183). Información del Obispo de Tui al Nuncio (18/11/1932). Datos del informe del obispo de Tui, Antonio García García al nuncio (18 de noviembre de 1932). ASV, ANM, caja 951, fascículo 5, páginas 595 a 601. Ver José Ramón Rodríguez Lago – *La Iglesia católica en Galicia, 1910-1936: Entre la revolución de Portugal y la cruzada de España*. Santiago de Compostela: Andavira, 2012.

³⁸ Ver datos en: Las órdenes religiosas (1875-1930). In William J. Callahan – *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica, 2002, p. 177-194.

³⁹ Entre enero de 1924 y junio de 1928 el Vaticano aprobó la fundación de 368 nuevas casas religiosas en España. Datos en Estadísticas de comunidades religiosas en España; ASV, ANM, Caja 965, Fascículo 1, p. 2 a 11. Ver Carmelo Adagio – *Chiesa e nazione in spagna. La dittatura di Primo de Rivera (1923-1930)*. Milano: Unicopli, 2004; Alejandro Quiroga Fernández De Soto – *Haciendo españoles: La nacionalización de las masas en las dictadura de Primo de Rivera*. Madrid: Centro de Estudios Político Constitucionales, 2008.

⁴⁰ Cf. D. Menozzi; Renato Moro – *Catolicismo e totalitarismo: Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*. Brescia: Morcelliana, 2004; Michael Burleigh – *Causas sagradas: Religión y política en Europa. De la primera guerra mundial al terrorismo islamista*. Madrid: Taurus, 2006.

dades provocó el fervor popular y el exilio del monarca, que puso rumbo a la Roma fascista. La victoria de la conjunción republicano-socialista y su identificación con el discurso laico y anticlerical suscitó pavor entre la mayor parte de los dirigentes eclesiásticos. Las medidas del gobierno provisional, los resultados electorales de junio de 1931 con un fracaso estrepitoso de las candidaturas lideradas por católicos, y el debate del texto constitucional aprobado en diciembre de ese mismo año confirmó algunos de los peores presagios⁴¹. Por aplicación del principio constitucional las congregaciones de los jesuitas residentes en el país, españolas, portuguesas o de otras nacionalidades, fueron disueltas y sus bienes resultaron expropiados.

Paradójicamente, en aquellos meses, la república portuguesa culminaba el proceso de reformas autoritarias de la mano de un prestigioso dirigente católico. Con los parabienes de António Oliveira Salazar, los jesuitas portugueses retornaron así a su tierra de origen, pero se vieron acompañados en esta ocasión por los jesuitas españoles, que fundaron sus propias comunidades y colegios en la república lusitana⁴². En abril de 1933 la nueva constitución del Estado Novo les garantizó un marco de seguridad jurídica de plena protección para las congregaciones religiosas. Mientras tanto, el laberinto político español parecía confirmar que los jesuitas no serían los únicos destinados al exilio. El 17 de mayo de 1933 la aprobación de la *Ley de confesiones y congregaciones religiosas* pronosticó la disolución de muchas de ellas en los próximos meses⁴³. Sólo las disposiciones transitorias permitían establecer un limitado plazo de esperanza⁴⁴. Mientras las autoridades eclesiásticas y las organi-

⁴¹ Cf. Manuel Álvarez Tardío – *Anticlericalismo y libertad de conciencia: Política y religión en la II República*. Madrid: Centro de Estudios Político Constitucionales, 2002; *Laicismo y catolicismo: El conflicto político religioso en la Segunda República*, ed. Julio de la Cueva Merino; Feliciano Montero. Universidad de Alcalá de Henares, 2009; Ángel Luis López Villaverde – *El gorro frigio y la mitra frente a frente: Construcción y diversidad territorial del conflicto político religioso en la España republicana*. Barcelona: Rubeo, 2008; Manuel Moral Roncal – *La cuestión religiosa en la Segunda República española: Iglesia y carlismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

⁴² El prestigioso colegio de los jesuitas de Vigo, expropiado en febrero de 1932, trasladó primero sus instalaciones y su labor educativa al municipio portugués de Entre os Ríos, y más tarde, desde enero de 1935, al de Curia, donde convivirían, hasta mayo de 1938, los padres jesuitas y los 160 alumnos llegados desde Galicia. Ver José Ramón Rodríguez Lago – *Cruzados o herejes: La religión, la Iglesia y los católicos en la Galicia de la guerra civil*. Pontevedra: Nigratrea, 2010; Alfredo Verdoy Herranz – *Los bienes de los jesuitas: Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la II República*. Madrid: Trotta, 1995.

⁴³ «El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios no podrán mantener, favorecer ni auxiliar económicamente a las iglesias, asociaciones o instituciones religiosas...; Dos tercios, por lo menos, de los miembros de cada Orden o Congregación habrán de tener nacionalidad española y sus superiores provinciales y locales habrán de ser siempre de nacionalidad española...; Las Órdenes y Congregaciones religiosas no podrán ejercer comercio, industria ni explotación agrícola por sí ni por persona interpuesta...; Las Órdenes y Congregaciones religiosas no podrán dedicarse al ejercicio de la enseñanza. La inspección del Estado cuidará de que no puedan crear o sostener colegios de enseñanza privada, ni directamente, ni valiéndose de personas seglares interpuestas». Extractos de los artículos 10, 25, 29 y 30 de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas dictada el 17 de mayo de 1933.

⁴⁴ «El Gobierno señalará el plazo, que no podrá exceder de un año a partir de la publicación de la presente ley, dentro de la cual las Órdenes y Congregaciones religiosas que exploten industrias típicas o hayan introducido novedades que supongan una fuente de riqueza, deban cesar en el ejercicio de su actividad. El ejercicio de la enseñanza por las Órdenes y Congregaciones religiosas cesará en 1 de octubre próximo para toda clase de enseñanza, excepto la primaria, que terminará el 31 de diciembre inmediato. El Gobierno adoptará las medidas necesarias para la constitución de una y otras enseñanzas en el plazo indicado». Disposiciones transitorias de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas dictada el 17 de mayo de 1933.

zaciones católicas seculares se preparaban para afrontar una campaña electoral decisiva para el destino de las instituciones eclesiásticas, las congregaciones religiosas gestionaban entonces su más que previsible exilio. Portugal aparecía en el horizonte como un destino dorado para muchas de ellas. Al fin y al cabo, los dirigentes católicos de la república portuguesa se mostraban proclives a recibir como hijos pródigos a los religiosos que habían sido expulsados unas décadas atrás. La colaboración transfronteriza entre la Iglesia española y la portuguesa perduraría en los años siguientes y reflejaría de manera nítida los recursos y las estrategias aplicadas por la Iglesia católica como primera gran corporación de dimensiones globales⁴⁵.

⁴⁵ Cf. John Pollard – *El Vaticano y sus banqueros: las finanzas del Papado moderno (1850-1950)*. Barcelona: Melusina, 2007.

LA RÉPLICA A LA SEPARACIÓN: EL ESTADO TRADICIONALISTA EN ESPAÑA 1939-1975

ANTONIO CAÑELLAS*

Presentación: orígenes del Estado confesional

El progresivo avance de las leyes de separación en Europa a lo largo del siglo XX es un exponente claro de la secularización protagonizada por las minorías dirigentes, especialmente a partir del siglo XVIII, y que repercutiría en el comportamiento de la sociedad. Desde que el Imperio romano asumiera como propia la religión cristiana por la Constitución *Cunctos Populos* promulgada en Tesalónica en el 380 por el emperador Teodosio, se había redefinido la imagen de Europa, cuyo espacio pasaría a conocerse paulatinamente con el nombre de Cristiandad. Era la consecuencia de un movimiento ascendente de las comunidades cristianas sometidas a persecución y martirio primero, para luego llegar al reconocimiento de la tolerancia religiosa por Galerio y a la plena libertad con el Edicto de Milán del año 313, que no sólo puso fin al Panteón romano como religión oficial, sino que creó las condiciones necesarias para que la Iglesia pudiera desarrollar sin problemas su misión apostólica por todo el Imperio, una vez restablecida su unidad por el emperador Constantino como único soberano al lograr la victoria sobre Licinio en el 324. La creciente influencia del cristianismo también se dejó sentir en la Casa imperial que, además de aprobar legalmente el culto público, se preocupó por favorecer a la Iglesia con la edificación de templos y en apoyar la convocatoria del Concilio de Nicea (325) en el empeño por restaurar la unidad de la fe perturbada por las doctrinas arrianas.

Esta orientación cristiana del emperador se tradujo en varias disposiciones legales, prohibiendo a los funcionarios imperiales que tomaran parte en los sacrificios del culto pagano, a lo que se sumaría la restricción del divorcio, acompañado de la concesión de exenciones fiscales al clero y el reconocimiento de la validez jurídica a efectos civiles de las sentencias dictadas por los tribunales eclesiásticos. Una tendencia que se perpetuaría a finales del siglo IV con la proclamación de la unidad católica por parte de la autoridad imperial, de acuerdo con la ortodoxia sostenida por el Concilio de Constantinopla del 381, que reconocía el primado de Roma en la custodia de la fe recibida de los Apóstoles.

Este intervencionismo civil en materia religiosa no hacía más que continuar la trayectoria del Imperio desde los tiempos de Augusto con la plena identificación

* Doutor em História pela Universidade de Alcalá (Espanha). Professor na Universidade de Navarra.

de la esfera espiritual y temporal en la persona del emperador, que llegó a ser considerado como una divinidad que, a su vez, ostentaba el título de "*Pontifex Maximus*". Aunque la cristianización de la sociedad romana había contribuido a diferenciar ambas potestades con la renuncia de los títulos religiosos por parte de los emperadores a partir del 375 en reconocimiento a la primacía de la Sede Apostólica en los asuntos espirituales, no por ello dejaron de producirse múltiples intrusiones que derivarían en la famosa disputa de los universales durante la Edad Media. El enfrentamiento entre Bizancio y el Pontificado romano con motivo de las presiones islámicas sobre Constantinopla y la consecuente desprotección del "patrimonio de San Pedro" ante los longobardos del norte de Italia, unido a la polémica iconoclasta, determinó el favor de Roma hacia el reino cristiano de los francos que habían sido capaces de frenar el avance musulmán en Poitiers (732), reuniendo las condiciones para proteger a los territorios pontificios. La alianza del Papado con la Monarquía carolingia de Pipino y sus sucesores se selló con el rito de la unción, que confería al ministerio de los reyes un carácter sagrado como fundamento de su legitimidad y se les otorgaba el título de Patricio de los Romanos con un cierto derecho a intervenir en la administración civil de la capital de los Estados Pontificios que aquéllos debían guardar como defensores de la fe. Esta convicción, favorecida por la Iglesia, animó a una íntima unidad por la cual habría de desarrollarse el desigmo de Carlomagno, procurando una política cristiana materializada en el llamado "Renacimiento carolingio". El buen orden de la Iglesia y de la sociedad eran también asuntos que competían a los poderes públicos, trazando los rasgos característicos de un régimen que encontraría su continuidad en el Sacro Imperio Romano Germánico. En efecto, esta "*translatio Imperii*" a los soberanos alemanes a partir del siglo X, una vez extinguidas las últimas secuelas del pasado carolingio, permitió una renovación de aquellos planteamientos propios de lo que sería la forma política de la Cristiandad. Es decir, un conjunto de pueblos y naciones encabezados por la suprema potestad del Papa y el emperador en el plano espiritual y temporal, de cuya armonía dependería la buena marcha del orden cristiano en Europa. Un esquema que, por otro lado, experimentaría no pocas alteraciones en lo que afecta al poder temporal asumido por los reyes y príncipes en sus respectivas naciones-Estado y en detrimento del otrora protagonismo imperial, reducido a una cierta primacía sobre los demás reinos cristianos que acabaría por diluirse a partir del siglo XVI con la abdicación de Carlos V de Habsburgo en su hermano Fernando, reconocida por los electores en febrero de 1558.

Si bien las relaciones de la Iglesia se situaron en el ámbito de la multilateralidad con el conjunto de los príncipes cristianos, no por ello se alteraría la sustancia de un régimen circunscrito a las naciones católicas como la Corona hispánica, erigida en el baluarte de la lucha contra el protestantismo que había minado la antigua unidad religiosa del Imperio Romano-Germánico. En cierto modo, la uniformidad de creencia e ideal impuesta en los territorios de la Monarquía española recogía el legado de la tradición imperial en la defensa de la fe apostólica, reafirmada con su singular impronta en el Concilio de Trento clausurado en 1563. La configuración de la identidad nacional conforme a los principios y valores del catolicismo gene-

raron en España todo un pensamiento político-religioso que alentaba una supuesta vocación misional proyectada al mundo desde los patrones hispánicos, en su afán por reeditar una nueva “*renovatio Imperii*”. Eso implicaba el combate permanente por apuntalar la hegemonía española en Europa desde todos los puntos de vista en su objetivo por retomar la unidad espiritual del continente bajo su guía y dirección.

El fracaso de dicho propósito a mediados del siglo XVII con la firma de la Paz de Westfalia (1648) por la que, de hecho, se finiquitaba definitivamente el poder de los universales en beneficio de los intereses nacionales y la razón de Estado, precipitó la decadencia española, reducida a una íntegra nacionalización del régimen de Cristiandad que también vino a quebrarse con la nueva era de las revoluciones liberales en su recorrido por Europa después del estallido francés de 1789. Es a partir de entonces cuando surgirán no pocos movimientos en defensa del viejo orden, animados por una Iglesia acosada por las manifestaciones más exacerbadas del liberalismo que se apresurará en condenar¹.

A pesar de los intentos por conciliar las novedades prácticas del pensamiento liberal en relación a los derechos y libertades individuales con los principios de la tradición cristiana por parte de sus representantes más moderados, lo cierto es que las tensiones no dejaron de reproducirse a medida que avanzaba la centuria. Principalmente por la crisis del sistema ante el auge de un movimiento obrero cada vez más marxistizado y que el magisterio de la Iglesia atribuía a los errores de la cultura moderna surgida de las revoluciones. Esta Modernidad, fundada en las tesis antropocentristas del racionalismo enciclopédico que arrastraba de lejos las ideas del nominalismo y del libre examen, se contraponía a las ideas de la Cristiandad medieval amparadas al abrigo de la autoridad pontificia. La misma que siguió denunciando las desviaciones y equívocos de una nueva cultura que consideraba cada vez más alejada de los principios morales de la ley natural y divina.

La Gran Guerra de 1914 y la eclosión de la revolución bolchevique en 1917 no hizo más que confirmar sus valoraciones negativas en este sentido. De ahí el empeño por articular una alternativa superadora del liberalismo inmanente y del marxismo ateo, que restituyera las pautas culturales de la Cristiandad para erigir un modelo sociopolítico adecuado a las coordenadas históricas del siglo. La recuperación de la filosofía tomista, patrocinada por León XIII en su encíclica *Aeternis Patris Filius* (1879), debía constituir el punto de apoyo sobre el que edificar ese orden cristiano. La agudización de la crisis europea durante el período de entreguerras en el que se consolidó el comunismo en Rusia al tiempo que emergían otros totalitarismos en Italia y Alemania en el declinar de las democracias liberales, incentivó a la intelectualidad católica a propugnar en su mayor parte soluciones de carácter corporativo que, en la práctica, demandaban el recurso a un cierto autoritarismo para su aplicación. Entre otras cosas, porque según este criterio habría que proceder

¹ Con la publicación de la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus* en 1864 por Pío IX, la Iglesia había definido y condenado los errores del mundo moderno –también los derivados del liberalismo–, rechazando la separación Iglesia-Estado por cuanto rompía la concordia que debía existir entre ambos poderes al servicio del bien común. De este modo, como sociedades autónomas en su propia esfera, estaban las dos llamadas a una mutua colaboración para promover la virtud entre la comunidad, acercándola al bien en forma de ventajas espirituales y materiales.

a una regeneración que implicaba transformar el pensamiento de los grupos dirigentes, amoldándolo a las categorías del tradicionalismo cultural como soporte imprescindible para asentar el armazón político del sistema. Tal fue la pretensión del régimen español surgido de la Guerra Civil bajo el liderazgo del General Franco. La larga marcha en el camino de su institucionalización a través de una serie de Leyes Fundamentales manifestaría el interés por recuperar el derecho tradicional anterior a las revoluciones liberales sobre las cuales quiso estructurarse una suerte de “*restauratio Imperii*”, que, de acuerdo con esta cosmovisión, fuera capaz de devolver al país a un esplendor que ligaba a la esencia católica de su historia, convirtiéndose en el ejemplo para una nueva Cristiandad que aspiraba a contar con Portugal para hacer factible esa internacional católica de la que habló António Sardinha².

Por tanto y más allá del indiscutible personalismo del régimen político en España, sus fundamentos parecen responder a los patrones característicos del pensamiento tradicionalista que, en principio, habría de dar continuidad la Monarquía instaurada por Franco en la persona de D. Juan Carlos de Borbón en lo que debía ser esa unión armónica entre el altar y el trono, réplica frontal a toda idea de separación.

¿Un régimen tradicionalista?

Para precisar lo apropiado de esta adjetivación con respecto al sistema político acaudillado por Franco, debemos situar el concepto en sus justos límites. Ciertamente y aunque se trate de un fenómeno ideológico que remite al pasado frente a la noción revolucionaria de progreso, el tradicionalismo es una categoría moderna, es decir, que surge en la época contemporánea y al compás de las revoluciones liberales decimonónicas. Se trata, por tanto, de un producto moderno pero desligado de cualquier conciencia cultural de la Modernidad³. Es más, cabría definirlo como un movimiento reactivo frente a esa cultura, con pretensiones de restaurar el orden europeo prerrevolucionario.

Sin embargo, lejos de clasificarlo en una tipología de carácter monolítico, el tradicionalismo ofrece múltiples expresiones políticas, que aunque coincidan en el fondo de su común pensamiento, presentan actitudes y compromisos variables a lo largo del tiempo. Sobre todo porque no son grupos ajenos a la realidad que les rodea, ante la que adoptarán posiciones diversas en función del grado de conflicti-

² En el prólogo del Marqués de Quintanar a una de las ediciones españolas apunta la oportunidad de la propuesta cuando afirma: «El dualismo peninsular es un hecho legítimo y naturalísimo. Como su superior unidad, otro de consecuencias universales, algo que rima con ese dualismo, que, seguramente, encuentra en él el manantial inagotable y purísimo de que alimentarse a lo largo de la Historia. Antonio Sardinha y Ramiro de Maeztu lo evidencian en la magnífica exposición de sus respectivos y coincidentes pensamientos políticos. Por ello un imperativo histórico y un imperativo moral, obligan a la Península a buscar, sin descanso, la fórmula de cooperación que, en una Europa devastada por todos los subjetivismos revolucionarios, no puede ya consistir en aquella aspiración colaboradora servida por las alianzas matrimoniales de las Casas de Avis y de Trastámara, sino en una auténtica alianza política realizada bajo el signo indestructible del Amor y que nos valorice en una Europa en ruinas y ante una América deseosa de desembocar francamente en la anchura tradición familiar». António Sardinha – *La alianza peninsular*: Segovia: El Adelantado, 1939, p. 30.

³ Cf. Alfonso Álvarez Bolado – *Teología política desde España: Del nacional-catolicismo y otros ensayos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999, p. 269.

vidad planteado por los episodios revolucionarios contra los que reaccionan. De ahí que pueda entenderse el paso del legitimismo monárquico restauracionista en los primeros años del siglo XIX con la acción de los carlistas en España o los miguelistas en Portugal, a la organización de corrientes algo más integradas en el esquema político del liberalismo moderado a finales de la centuria, incluso en el seno de los partidos dinásticos conservadores.

Esto nos lleva a diferenciar entre el “tradicionalismo defensivo”, recluso en el bastión de su integrismo y el “tradicionalismo proyectivo”, con miras más aperturistas centradas en el interés por desarrollar todas las posibilidades implícitas a su doctrina, cuyo programa se vería condicionado por el transcurso de los acontecimientos. Así, cuando las circunstancias posibilitaran el normal despliegue de su actividad en el campo de un régimen liberal capaz de garantizar la permanencia fundamental de los rasgos tradicionales del orden socio-político con el respeto a la Corona y a los derechos de la Iglesia, emergería un cierto grado de posibilismo que atenuaría su exacerbación. Con todo, sólo en el contexto de soluciones autoritarias de tipo conservador podría hablarse de esa plena ejecución proyectiva destinada a instaurar el régimen ligado a la Tradición. Tal fue el ejemplo de la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930), cuyo fracaso atribuyeron en buena medida a la excesiva impronta de las ideas liberales en el seno de la Monarquía alfoncina, consideradas como la antesala de la Segunda República.

La ruptura que significó el nuevo régimen republicano con su política laicista y de separación respecto a la Iglesia, animaría a los grupos católicos a una mayor aproximación hacia los postulados tradicionalistas como venía haciendo la Acción Católica desde los años veinte⁴. La convicción de que a la crisis del liberalismo sólo le podía suceder una alternativa confesional superadora de la Modernidad relegó a un segundo plano cualquier actitud conciliadora manifestada en un primer momento y menos aún a partir de 1936 cuando la radical bipolarización política se hizo insalvable⁵. En este sentido, la guerra actuaría como vehículo acrisolador de las ideologías en litigio, ahora desprovistas de todo resabio liberal en una lucha a muerte entre una amalgama contrarrevolucionaria federada por Franco y la revolución de los grupos marxistas que pasaron a liderar el bando oponente⁶.

Es cierto que la diversidad de sectores reunidos en los ideales del Alzamiento Nacional dificulta su catalogación bajo el común denominador del tradicionalismo católico, pero parece claro que en su inmensa mayoría convergían en una respuesta decidida contra la cultura de la Modernidad a la que aspiraban a sustituir. Así y pese a la retórica falangista, que podría representar un discurso más en línea con algunos aspectos de la cultura moderna, por sus conexiones intelectuales con el fascismo italiano y su capacidad por conciliar las ideas más tradicionales con el aporte de otras filosofías contemporáneas en las que destacarían autores como Or-

⁴ Cf. Feliciano Montero – *El movimiento católico en España*, Madrid: Eudema, 1993, p. 61-62.

⁵ Cf. Guy Hermet – *Los católicos en la España franquista II*. Madrid: CIS, 1986, p. 21-25.

⁶ Cf. Stanley Payne – *Unión Soviética, comunismo y revolución en España (1931-1939)*. Barcelona: Plaza y Janés, p. 233-234.

tega y Carl Schmitt⁷, acabó primando la noción del proyecto diseñado durante la República por los teóricos de la revista *Acción Española* en el proceso de institucionalización política del régimen de Franco⁸. Colaboradores directos de la dictadura primorriverista, para ellos la alternativa más factible al sistema republicano no era ni el parlamentarismo conservador, que ya se había intentado definir en la propuesta constitucional fallida de 1929, ni un nacional-sindicalismo popular al modo falangista, sino una movilización integrada por todos los recursos de la derecha contrarrevolucionaria que organizase un Estado autoritario fuerte⁹ apoyado en los principios de la tradición católica sobre los que debía instaurarse la Monarquía propia del régimen de Cristiandad:

«Nosotros creemos que la primera piedra puede ser, debe ser, la construcción del nuevo Estado, y cuando hayamos dado al Estado cimientos sólidos que entronquen con la tradición y la continuidad de mando, entonces será la hora de levantar el trono no sobre una base frágil, [...] sino sobre cimientos perdurables, indiscutibles y consistentes del Estado que llamamos nuevo [...]. La Corona y la Cruz han de ser la cúpula que rematará el edificio»¹⁰.

Un programa que acabará imponiéndose en 1969 como resultado de una paciente labor trazada por las jóvenes generaciones del tradicionalismo cultural de la postguerra, erigidos en continuadores de los postulados de *Acción Española* desde las páginas de la revista *Arbor*, fundada en 1944 y en torno a la cual se conformaría la tercera fuerza del régimen con vínculos con la Casa Real de D. Juan de Borbón y los gobiernos presididos por Franco a partir de 1957¹¹.

De estos intentos por configurar el régimen a imagen de un pensamiento asentado sobre una interpretación de la Historia de España que hacía del catolicismo el elemento esencial de su identidad como nación, brotaría toda una teología política en la que los contenidos de la verdad revelada y transmitida Fe y Tradición exigirían el recurso a la autoridad como medio para la reeducación del cuerpo social en los valores absolutos que de aquéllos se derivaban. Principio que se entremezclaría, por su propia naturaleza esencialista, con la demanda de una expresión institucional ligada a la experiencia secular forjada por esa misma tradición histórica, lo cual terminaría generando ciertas tendencias unívocas y dogmatizantes con respecto a la validez del ordenamiento socio-político:

«El movimiento salvador ha de buscar su savia radical en algo fundamentalmente católico, fundamentalmente monárquico, fundamentalmente militar, fundamentalmente cristiano-

⁷ Cf. Ismael Saz – *España contra España: Los nacionalismos franquistas*. Madrid: Marcial Pons, 2003, p. 233-237.

⁸ Cf. Raúl Morodo – *Orígenes ideológicos del franquismo: Acción Española*, Madrid: Tucur, 1985; Pedro Carlos González Cuevas – *Acción Española: Teología política y nacionalismo autoritario en España 1913-1936*. Madrid: Tecnos, 1998.

⁹ Cf. Alfonso Bullón de Mendoza – *José Calvo Sotelo*. Barcelona: Ariel, 2004, p. 478.

¹⁰ José Calvo Sotelo – *El Estado que queremos*. Madrid: Rialp, 1958, p. 80-81.

¹¹ Véanse las monografías de Onésimo Díaz Hernández – *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*. Valencia: Universitat de València, 2008 y Antonio Cañellas – *Laureano López Rodó: Biografía política de un Ministro de Franco (1920-2000)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.

-social. Cualquier cosa que se haga que no acepte íntegramente estos fundamentos de la Tradición Nacional Española, fracasaría; porque no sería Español ni sería Nacional»¹².

Lógicamente, la inalterabilidad de estos principios implicaba una crítica frontal a las tesis rousseauianas de la sociedad al considerarla como mera agrupación de individuos aislados, por cuya voluntad pactista se constituiría el Estado, sometido a la decisión del sufragio dentro de una consideración antropocentrista que hacía al hombre sujeto de la libertad, desprovisto de la dependencia del orden moral objetivo. Por el contrario, el planteamiento católico vinculado a la escolástica subrayaba el carácter orgánico de la sociedad a partir de una consideración antropológica que se centraba en la naturaleza social del ser humano de la que surgirían por elevación los cuerpos sociales intermedios o sociedades infrasoberanas, que, a su vez, constituirían la nación y cuya expresión política se materializaría en la fundación del Estado como medio y garantía al servicio del bien común. De ahí su crítica a la propuesta rousseauiana del Estado-montón de individuos y a sus teorías pactistas, por cuanto ignoraban la naturaleza caída del hombre, reducida a una visión estrictamente individualista por la que, a su juicio, cada ciudadano cedía a modo de contrato una parcela de su libertad para llegar a la armonía social. La autoridad nacería así de la suma de las libertades individuales, es decir, de la voluntad general expresada en el sufragio, contradiciendo la tesis escolástica por la cual la autoridad emanaría de Dios al pueblo como cuerpo orgánicamente unido, en un movimiento descendente que ascendería luego de la sociedad a sus representantes, cuya legitimidad residiría en el cumplimiento del fin a ellos encomendado, al mirar por el bien común material y espiritual de acuerdo con la verdad de la ley natural; poder que revertiría de nuevo a la comunidad en caso de vulnerar este principio¹³. Planteamiento que, por su parte, también rechazaba la propuesta de Hobbes con sus consecuencias absolutistas al anular todas las libertades del cuerpo social depositadas a perpetuidad en manos de un solo hombre que, en principio, debía velar por el bien del conjunto, coincidiendo aunque de distinta forma con las tesis de Rousseau sobre la necesidad de un pacto, con una misma visión individualista de la sociedad pero que en el caso de *El Leviatán* consideraba al hombre pre-social en un estado de lucha atomizada que sólo podía ser subsanada por la dirección y voluntad de un poder omnímodo, mientras que para Rousseau la bondad natural de todo ser humano implicaba su participación en la toma de decisiones. El poder de uno solo se contraponía al poder de muchos, inaugurando dos tesis por igual erróneas en opinión de la Iglesia y, por tanto, desestimadas por los teóricos tradicionalistas que, en el caso de España, estaban empeñados en recuperar la idea de que el principio monárquico del poder no constituía propiamente un dominio sino una soberanía, cuyo fin no

¹² José Pemartín – *Qué es lo nuevo...: Consideraciones sobre el momento español presente*. Madrid: Espasa-Calpe, 1940, p. 44.

¹³ Para un conocimiento más detallado sobre la aportación del pensamiento clásico español en este campo, véase Juan Cruz – *Fragilidad humana y ley natural: cuestiones disputadas en el Siglo de Oro*. Pamplona: Eunsa, 2009.

podía ser en modo alguno el beneficio de su titular en tanto que debía anteponerse al bien de la nación, concretada según los propios ideales del Estado tradicional¹⁴.

No es casual que primero durante la guerra y después a lo largo del régimen se difundieran estas ideas por medio de publicaciones ilustrativas en las que despuntaba el interés por ofrecer a los detentadores de la *potestas* los medios intelectuales precisos para poder articular en la práctica política aquel sistema propugnado. Desde José Pemartín con su obra *¿Qué es lo nuevo?... consideraciones sobre el momento español presente*, pasando por las *Obras completas* de Víctor Pradera prologadas por el propio Franco en 1945 hasta la reedición de *Defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu o *El capitalismo contemporáneo y su evolución* de José Calvo Sotelo, todos ellos ligados a la empresa cultural de *Acción Española* y al proyecto político del Bloque Nacional de 1934, que lideraron agrupando al tradicionalismo alfonsino en alianza momentánea con los carlistas de la Junta Suprema presidida por el Conde de Rodezno¹⁵, se prefiguró toda una línea destinada a armar el *corpus* ideológico de lo que debía ser el nuevo Estado. Un régimen apoyado en sus primeros pasos sobre el endeble soporte de una legislación que lo hacía depender de la suerte de una persona, al atribuir al General Franco por la Ley del 30 de enero de 1938 la suprema potestad de dictar normas jurídicas de carácter general, confirmada por la Ley del 9 de agosto de 1939 que ampliaba sus poderes asegurándole de forma permanente las funciones de gobierno. Además la Junta Política, creada durante la guerra, y luego el Consejo Nacional del partido unificado por decreto del 19 de abril de 1937 bajo las siglas de FET y de las JONS¹⁶, actuaría como caja de resonancia de lo que entendía debía ser la voluntad del Caudillo en quien confluían la Jefatura de Estado y de Gobierno, concentración de poderes que, como apuntó Javier Tusell, venía favorecida por el estado de guerra absorbente y neutralizante que impedía la manifestación de cualquier discrepancia política en un bando que iba alcanzando de manera progresiva sus objetivos militares¹⁷.

Ahora bien, aunque la institucionalización del sistema no encontrara, a priori, un curso más sereno por los efectos implícitos a la guerra, agravados por la sacudida de la conflagración mundial al poco de concluir la contienda española,

¹⁴ Según la reflexión de Tomás de Aquino: «Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en la *Política*. La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo [...]. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía -por cuanto es uno el que preside toda la nación-, la aristocracia -porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder- y la democracia, que es el poder del pueblo, por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige». *STh*, 1-2, q. 105, a 1c.

¹⁵ En mayo de 1934 la Junta fue sustituida por una secretaría general ocupada por Manuel Fal Conde, marcando distancias en la unión política con los alfonsinos y centrándose en los preparativos de una acción insurgente contra la República. Para una síntesis sobre el carlismo, véase Antonio Manuel Moral Roncal - *Los carlistas*. Madrid: Arco; Libros, 2002.

¹⁶ Falange Española Tradicionalista y de las Juventudes Obreras Nacional-Sindicalistas.

¹⁷ Cf. Javier Tusell - *Franco en la Guerra Civil*. Barcelona: Taurus, 1992, p. 137-138.

no por ello dejaron de producirse ciertos avances que, además, confirmarían esos propósitos de superación con respecto a las implicaciones filosófico-políticas de la Modernidad; también animados por lo que se creía iba a ser un nuevo orden mundial nacido al calor de las victorias del Eje¹⁸.

En todo caso, tanto la tramitación del Fuero del Trabajo en 1938 que junto a otras alcanzaría el grado de Ley fundamental del Estado en julio de 1947, como la Ley de Cortes promulgada en 1942, marcarían la senda restauradora del derecho tradicional en el que se subrayaría en la primera iniciativa el interés por renovar la tradición católica y de justicia social, dentro del sindicato único como específica aportación falangista; mientras que se reconocía la representatividad social a través de una Cámara corporativa a la que se le asignaba el cometido de preparar y elaborar las leyes. Se trataba, por tanto, de una delegación de funciones por parte del Jefe del Estado, que sin perder su potestad de dictar normas jurídicas iba sentando los sillares del futuro ordenamiento constitucional, no en función de criterios unipartidistas como en la Alemania nazi, puesto que los cauces de representación de FET se limitarían a la sede del Consejo Nacional del Movimiento, lo cual respondía a las pautas del pensamiento monárquico tradicional del Generalísimo manifestado desde fecha temprana¹⁹. Como ha indicado Gonzalo Redondo, la aspiración de Franco en promover una política al servicio de las verdades eternas de la Ley de Dios era el resultado de una visión esencialista²⁰ en que la nación y la fe, de acuerdo con su propia naturaleza, serían inseparables entre sí, lo cual implicaba la instauración renovada de un modelo de organización teocéntrico que sólo podría cumplirse por medio del Estado confesional como instrumento activo en el mantenimiento de la fe entre la sociedad, a la que ligaba la propia suerte y permanencia de la patria. Una categoría política de orden prerrevolucionario que contemplarían de distinta forma las leyes fundamentales y que rebasaría los límites de una simple experiencia dictatorial, terminología acuñada por una historiografía centrada en el análisis de los indiscutibles rasgos autoritarios del sistema pero sin considerar la importancia fundacional de su esquema ideológico-tradicionalista. Éste superaría, a mi juicio, cualquier concepto de provisionalidad anejo a las características de una dictadura propiamente dicha, aún cuando en la práctica significara un episodio puntual inca-

¹⁸ Resulta indicativo el editorial de la revista *Cisneros* de 1943 vinculada al Colegio Mayor del mismo nombre y dependiente del Ministerio de Educación, cuyas firmas recogían una buena muestra de la intelectualidad católica de aquellos tiempos empeñada en ese afán de restauración cristiana en Europa del que España debía ser el ejemplo a seguir: «No sería lícito dudar sobre el puesto de España, de nuestra España. La Historia y la sangre nos señalan un lugar eminente en ese Orden Nuevo. Si durante dos siglos hemos vivido en servidumbre, este mundo ahora caduco fue quien puso su pie en nuestro cuello. Si de combatir al bifronte materialismo se trata nuestro puesto -campeones en el combate por el Espíritu, así, con mayúscula- está necesariamente en la vanguardia [...]. Esta es la primera de las voces que debemos levantar los españoles en el concierto cultural del nuevo orden europeo; justamente en defensa de una Europa por cuya unidad moral y contra cuya locura nos desangramos. Esta es la primera y más inabdicable condición española -de nuestra mente y nuestro corazón- para la marcha común en nombre de Europa, de una Europa entera y verdadera: clásica y latina, germánica y cristiana». *Cisneros*, nº 4, 1943, p. 6-8.

¹⁹ Cf. Luis Suárez – *Franco*. Barcelona: Ariel, 2005, p. 94.

²⁰ Cf. Gonzalo Redondo – *Política, cultura y sociedad en la España de Franco*, Vol. 1. Pamplona: Eunsu, 1999, p. 67.

paz de lograr sus propósitos de permanencia en el contexto de la cultura moderna, que calaría en la sociedad española por los efectos transformadores del desarrollo económico y la apertura exterior. Dos planos de una política reformista programada por los gobiernos tecnocráticos durante los años sesenta, en un intento por trazar una simbiosis entre el progreso económico y los principios tradicionalistas como plataforma para la legitimación del régimen político como Estado funcional por el que pensaban podía asegurarse su continuidad. Esta puesta al día del tradicionalismo con el recurso a la técnica, aplicada en beneficio de una mayor eficacia de la Administración pública y del crecimiento económico, se vería truncada por los cambios acaecidos en la década con la revolución cultural de 1968 y la reforma de la Iglesia Católica a raíz del Concilio Vaticano II. Todo ello a pesar de sus intentos denodados por fijar la piedra angular del régimen con la Ley Orgánica del Estado (1967) y la proclamación de D. Juan Carlos de Borbón como sucesor en la Jefatura del Estado a título de Rey en julio de 1969. En definitiva, la instauración del modelo tradicional de la Monarquía católica, social y representativa como coronación del régimen hispánico de Cristiandad.

El Estado de las Leyes Fundamentales

El cambio en el escenario internacional con la derrota de los países del Eje aceleró la institucionalización del sistema en virtud de los principios inspiradores de su doctrina. La Ley del 17 de julio de 1945 por la que se aprobaba el Fuero de los Españoles intentó dar al régimen un contenido jurídico más objetivo y de garantías civiles que atrajeran a nuevo personal político para intensificar la imagen católica en el exterior, con el objeto de disminuir la hostilidad de los regímenes liberales²¹. De este modo pudieron sintetizarse los hitos principales del derecho tradicional español fundados en la condición privativa de la persona que, por su propia naturaleza, comportaba obligaciones morales y sociales en beneficio de la comunidad, primando los deberes como pauta imprescindible de la que se entendía el recto ejercicio de la libertad²².

Se reformaba así la autoridad del Estado frente a cualquier consideración del individualismo positivista que alterara la realidad y los límites inherentes al derecho natural de la persona, reconocidos en el Fuero como cuerpo de doctrina del que manarían las disposiciones precisas, en orden a su regulación por parte del poder político²³. Dentro del respeto a los Principios Fundamentales del Régimen se contemplaba la libertad de expresión (art. 12), la libertad de residencia (art. 14) y la inviolabilidad del domicilio (art. 15), unido a la libertad de asociación con fines lícitos contemplados en la ley (art. 16), a pesar de que su vigencia estaba condicionada por el artículo 35 del título II, que autorizaba la suspensión total o parcial mediante

²¹ Cf. Stanley Payne – *El régimen de Franco*. Madrid: Alianza, 1987, p. 362.

²² Cf. Luis Suárez – *Franco: Proyectos para una doble estabilización*. Madrid: Actas, 2001, p. 25.

²³ Véanse las distintas reflexiones formuladas por varios dirigentes franquistas a propósito de lo que debía significar el Fuero de los Españoles, en Gonzalo Redondo – *Política, cultura y sociedad en la España de Franco*, p. 767-770.

decreto-ley, fijando su alcance y duración²⁴. Con este recurso se sujetaban todos los derechos recogidos por el Fuero a la superior unidad espiritual, nacional y social de España (art. 33), en estrecho maridaje con la cosmovisión tradicionalista que asociaba la fe a la esencia de la patria.

Dentro de este contexto se procedió a un mayor refuerzo de la figura del Jefe del Estado con la aprobación de la Ley de Referéndum del 22 de octubre de 1945, por la que le otorgaba la facultad de someter a directa consulta popular aquellas leyes que por su trascendencia o interés así lo aconsejaran. Con esta iniciativa, la legislación española se acogía a modo de concesión a la influencia del bonapartismo plebiscitario, en tanto que reafirmaba la *auctoritas* del Generalísimo por medio de una legitimidad complementaria fundada en el sufragio. El reconocimiento de la participación social en referéndum seguía un criterio jerárquico y era la consecuencia de un proyecto de Estado cada vez mejor esbozado en la mente de Franco. No se trataba únicamente de una solución coyuntural para salvar las apariencias de cara al exterior, sino de dar continuidad a la obra institucionalizadora marcada por la Ley de Cortes de 1942, en línea con una particular interpretación del pensamiento escolástico:

«Abierta a todos los españoles su colaboración en las tareas del Estado a través de los organismos naturales, constituidos por la Familia, el Municipio y el Sindicato, y promulgadas las Leyes básicas que han de dar nueva vida y mayor espontaneidad a las representaciones dentro de un régimen de cristiana convivencia, con el fin de garantizar a la nación contra el desvío que la historia política de los pueblos viene registrando [...] esta Jefatura del Estado en uso de sus facultades [...] ha creído conveniente instituir la consulta directa a la nación en referéndum público en todos aquellos casos en que, por la trascendencia de las leyes o incertidumbres de la opinión, el Jefe del Estado estime la oportunidad y conveniencia de esta consulta»²⁵.

En este sentido y de acuerdo con una visión ontológica en la que la autoridad radicaría en Dios se establecía el presupuesto de que los poderes del Estado debieran referirse a Él, sin perjuicio del derecho que por el don de la libertad asistiría al pueblo para designar a sus representantes, como la de participar y pronunciarse de forma ordenada en todas aquellas cuestiones relativas al bien común. Esta reflexión, íntimamente relacionada con las pautas de la filosofía tomista²⁶ y, a posteriori, con la de los pensadores de la Escuela Teológica de Salamanca del siglo XVI, intentó ser asumida por los sectores tradicionalistas del franquismo como mecanismo para reinstaurar el régimen de Cristiandad. Cierto es que el referéndum venía a plasmar uno de los elementos integradores del principio de legitimación del poder cristianamente entendido según la tesis suareciana, pero carecía del suficiente grado de actualización al verse limitada en su procedimiento la expresión pública de la socialidad y politicidad humana.

Sin embargo, esto no fue impedimento para que se tramitara con éxito la decisiva Ley de Sucesión, por cuanto declaraba a España constituida en Reino y fijaba las disposiciones legales para proceder en caso de vacante en la Jefatura del Estado,

²⁴ Cf. Fuero de los Españoles. In *Leyes Políticas de España*. Madrid: BOE, 1969, p. 38.

²⁵ Ley de Referéndum. In *Leyes Políticas de España*, p. 91-92.

²⁶ Cf. Louis Lachance – *Humanismo político: individuo y estado en Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa, 2001.

ostentada por Franco con carácter vitalicio (art. 2). Además, creaba el Consejo del Reino como órgano de asistencia del Caudillo y de quien hubiera de sucederle en todos aquellos asuntos de su exclusiva competencia. Estaría compuesto por representantes de las Cortes, de los altos mandos militares, de la jerarquía de la Iglesia y de la Magistratura, en quienes residiría la facultad preceptiva de asesorar al Jefe del Estado en caso de devolución a las Cortes de una ley por éstas aprobada, en la declaración de guerra o acuerdo de paz, así como en la propuesta del candidato a la sucesión y otros puntos que la ley pudiera determinar.

El rechazo de los grupos monárquicos juanistas y carlistas al proyecto inicial favoreció la inclusión en el artículo 8 del derecho de elección de la persona de estirpe regia que reuniera las condiciones exigidas para asumir la Corona, sin descartar la posibilidad de la Regencia en caso de que no se hallara el candidato óptimo para ocupar la Jefatura del Estado a título de Rey²⁷.

La intención legisladora era propiamente fundacional y, por tanto, alejada de cualquier pretensión restauracionista en el orden monárquico. En principio, no se aspiraba a entroncar con la legitimidad histórica de una determinada dinastía, sino a erigir una nueva Monarquía sobre la base de los Principios del Movimiento Nacional como garantía de perdurabilidad del Estado católico, social y representativo recogido en el primero de los artículos de la Ley. Con todo ello se asentaba si cabe el poder de Franco en su libre derecho de designación, que se reservaría para la etapa conclusiva de las instituciones del régimen, en línea con los postulados esgrimidos por el pensamiento tradicionalista. De este modo y en función de la filosofía política tomista recogida en *De Regimine Principium* concluida por Tolomeo de Lucca que hicieron suya los pensadores tradicionalistas, si la Monarquía por ser el gobierno de uno constituía el mejor remedio para evitar la tiranía de las multitudes, aquélla debía guarecerse del mismo peligro en función de las relaciones armónicas con el pueblo establecidas por el derecho²⁸. La misión del régimen monárquico consistiría, por tanto, en ordenar el fin del cuerpo social con arreglo a la ley natural, integrada en la expresión perfecta y revelada de la ley divina²⁹. De ahí que el fin propio de la ley consistiera en inducir a los sujetos a la propia virtud, porque siendo ésta algo que tendería a hacer bueno a su poseedor resultaría que el efecto propio de la ley sería hacer buenos a aquellos a quienes iría dirigida, aunque pudiera ser de modo absoluto o relativo³⁰. Según este esquema, dicha misión sólo podría realizarse por medio del Estado católico en su objetivo por reconstruir los cuerpos naturales de la sociedad como factor insustituible para su recta estructuración. En este sentido,

²⁷ Cf. Laureano López Rodó – *La larga marcha hacia la Monarquía*. Barcelona: Noguer, 1977, p. 100-101.

²⁸ Cf. *De Regimine Principium*, Libro I, Capítulo VI.

²⁹ «Y como la felicidad eterna es el fin de la vida vivida bien, pertenece al oficio del Rey el dirigir la buena vida de la sociedad de tal manera que sea apta para conseguir la bienaventuranza celestial. Y así, debe mandar aquello que conduzca a dicha felicidad y prohibir en cuanto fuese posible todo aquello que la contradiga. Pero qué es lo que conduce al fin de la felicidad eterna y qué la impide, lo puede conocer por la ley divina, cuya doctrina pertenece al oficio de los sacerdotes [...] y el Rey instruido por la ley del Señor, debe dirigir sus cuidados especialmente a que la sociedad dirigida por él viva rectamente». *De Regimine*, Libro I, Cap XV.

³⁰ Cf. *STh*, 1-2, q. 92, a1.

tanto el Fuero de los Españoles de 1945 como la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento de 1958 abundaban constitucionalmente en la idea del Estado confesional, también acreditado por la firma del Concordato con la Santa Sede en 1953. No se trataba sólo de reconocer la profesión y práctica pública de la religión católica por parte del Estado contemplada en el artículo 6 del Fuero, sino de una declaración explícita de acatamiento a la doctrina de la Iglesia que informaría la legislación del Estado, a decir del tercer principio fundamental. Un modelo que, en aquellas fechas, resultaba coincidente con las enseñanzas del Magisterio sobre las naciones católicas y que venían respaldadas por otros centros internacionales de estudio sobre la cuestión. Así, como bien apuntó el Código Social de Malinas en línea con el pensamiento tradicional del catolicismo europeo de entreguerras, el mejor sistema para regular las relaciones entre la Iglesia y el Estado era aquel en el que el poder civil, sin perjuicio de ejercer su autoridad soberana en las cosas puramente temporales, reconociera plenamente la soberanía de la Iglesia en las cosas espirituales, poniéndose de acuerdo con ella para regular las cuestiones mixtas que afectaran al bien común y afirmando la confesionalidad del Estado como mejor garantía para dichos fines³¹.

Cabía superar, por tanto, cualquier formulación decimonónica referente a un confesionalismo nominal recogido en el ordenamiento jurídico para reinstaurar con plenitud la concepción sacra de lo temporal del régimen de Cristiandad, en el que el imperio de lo secular hiciera a las veces de causa principal al modo del Sacro Imperio para constituirse en ese ideal de civilización que actuara como instrumento de los anhelos espirituales al servicio de la Iglesia³². Planteamiento que implicaba una ácida crítica de aquellas otras propuestas que pretendieran revisar dicho esquema a partir de una lectura diferente de las fuentes tomistas en las que decían inspirarse los pensadores tradicionalistas. Entre ellas las del Cardenal Ottaviani, que como Pro-Secretario del Santo Oficio respaldaba con su autoridad la solución del Estado confesional para aquellas naciones de mayoría católica, en las que dentro del respeto a la libertad de las conciencias, implícita a la dignidad humana, se derivaba la necesaria garantía de tolerancia religiosa por parte de las autoridades civiles. Sin que ello les eximiera de una profesión pública de catolicidad en el que la legislación debería conformarse de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Unas declaraciones que, en definitiva, significaban un notable espaldarazo al régimen español y que, en ningún caso, podían admitir los calificativos de anacronismo formulados por ciertos grupos que como el de Maritain exigirían, a juicio de Ottaviani, el inadmisibles reconocimiento de la validez del Estado laico, por mucho que éste respetara los derechos propios de la Iglesia³³. Quedaban así desautorizadas las voces discrepantes que postulaban el ideal de una nueva Cristiandad que difería sustancialmente del

³¹ Cf. *Código Social*. Madrid: Fax, 1935, p. 41-42.

³² «El poder del Estado es directo sobre las cosas temporales e indirecto sobre las espirituales, en razón de los deberes que el Estado tiene que defender de las cosas de Dios y de producir bienes de orden espiritual por medio de una acción política, casi ministerial de la actividad religiosa de la Iglesia» (Leopoldo Eulogio Palacios – *El mito de la nueva cristiandad*. Madrid: Rialp, 1951, p. 52-53).

³³ Cf. el discurso del Cardenal Ottaviani recogido parcialmente en Fernando Martín-Sánchez – *Ideas claras*. Madrid: BAC, 2002, p. 729.

concepto sacro del Estado, al pretender la reconciliación con ciertos aspectos de la cultura moderna que consideraban salvables y que tanto influyeron en el Concilio Vaticano II.

Lejos de articular una teoría teocrática, fundada en la absorción del orden natural por el sobrenatural, el Estado católico reconocía esta distinción, a pesar de que dichas esferas estuvieran llamadas a colaborar desde una unidad superadora de toda confusión, es decir, a modo de alma-cuerpo como medio para el supremo bien de la sociedad. Una idea en la que insistían sus apologistas y por la cual la unión de la Iglesia y el Estado debía asegurar la instauración del orden social cristiano, puesto que, a su juicio, la esencia de la Cristiandad consistía en el Estado realmente cristianizado:

«La misión del imperio temporal, de la sociedad civil, es crear un conjunto de condiciones materiales que haga posible una vida humana digna, que aseguren el paso del hombre por la tierra en marcha hacia la eternidad. La Ciudad temporal coronada por la Ciudad de Dios, la naturaleza perfeccionada por la gracia [...], es decir, una sociedad civil que, siendo plenamente soberana en la gestión de la cosa pública, en su cometido propio de servicio de las personas y de la comunidad, se oriente siempre al indefectible centro de gravedad de la ley divina, tal es el ideal del orden social cristiano, de un ordenamiento jurídico que sea el reflejo del orden divino y fruto luminoso del espíritu humano, imagen a su vez del espíritu de Dios»³⁴.

Sin embargo, y partiendo de la visión antropológica que reconocía la naturaleza caída del hombre, la tesis confesional exigía de los auxilios externos de esa unidad para procurar la adquisición de los hábitos precisos que permitieran a las personas conducirse rectamente en el ejercicio responsable de su libertad. Un planteamiento que, en la práctica, y por razón del contexto en el que quiso aplicarse, conllevó el recurso citado a soluciones de gobierno más o menos dirigistas en el uso de la autoridad, porque – en el fondo – subyacía una mentalidad llamada a redimir a la masa de los “errores modernos” para restituir la unidad de creencia y de ideal como principios sostenedores del régimen hispánico tradicional.

Un sistema que después del éxito de las reformas administrativas de finales de los años cincuenta que ordenaron la Administración pública haciéndola más eficaz, promovió el estímulo del crecimiento económico por medio de los Planes de Desarrollo hasta concluir en la aprobación de la Ley Orgánica del Estado, que revisaba toda la legislación fundamental dándole un carácter más abierto con la supresión de la retórica falangista y en beneficio de un lenguaje jurídico más aséptico, aunque con igual carga política³⁵. Este intento de reajuste a las exigencias de un contexto social en transformación precisaba la puesta a punto de las instituciones como garantía de perdurabilidad de los principios sustanciales que habían de sostener el régimen tradicionalista.

De entre las importantes novedades de la Ley Orgánica como expresión política de ese “tradicionalismo proyectivo” destacaría la inclusión del tercio familiar en el organigrama representativo de las Cortes, cuyos procuradores serían elegidos en cada Provincia por sufragio directo tanto de los cabezas de familia y mujeres ca-

³⁴ Teófilo Urdánoz – Santo Tomás y el orden social cristiano. *Cisneros*, nº 3, 1943, p. 18-19.

³⁵ Para estudiar la relación de cambios introducidos, véase Laureano López Rodó – *Memorias. Años decisivos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1991, p. 115-117.

sadas, como por las personas solteras emancipadas³⁶. De esta manera, se conseguiría la generalización del sufragio dentro de un régimen interno de garantías que, a la vez, contemplaba la exclusión de cualquier mediatización de grupos partidistas que pudieran desvirtuar la organicidad de la representación y, además, se limitaba la influencia del Movimiento como organización, para convertirlo pretendidamente en un cauce abierto a la totalidad de los ciudadanos como eje de su propia legitimidad³⁷.

Además, la Ley Orgánica del Estado dejaba entreabierto la posibilidad de reconocer un cierto asociacionismo político como expresión del contraste de pareceres encauzado por el Consejo Nacional (art. 21, e), lo cual estimularía el debate posterior sobre la aplicación de la Ley. De hecho generaría múltiples propuestas en el seno del Gobierno y de las Cortes con ánimo de legitimar al régimen desde parámetros algo más participativos que lo sostuvieran en su trayectoria futura³⁸. Sobre todo una vez cumplidas las previsiones sucesorias, en la que de acuerdo con la Disposición Transitoria Primera de la Ley Orgánica, la persona llamada a ejercer la Jefatura del Estado no asumiría las atribuciones concedidas al Caudillo por las Leyes de 30 de enero de 1938 y 8 de agosto de 1939³⁹, mientras que la dirección del Movimiento pasaría por delegación al Presidente del Gobierno. Con ello se limitaban los poderes de un previsible Monarca al que le correspondía por ley la gobernación del Reino por medio del Consejo de Ministros, encabezado por un Presidente que dirigiría la política general y aseguraría la coordinación de todos los órganos de gobierno y administración (art 14, IV). Una vez desvinculadas entre sí las Jefaturas de Estado y de Gobierno quedaban mejor perfiladas las competencias de cada una de ellas, a pesar de que no se ejecutara en la práctica hasta junio de 1973 con el nombramiento de Carrero Blanco como Presidente y después del intento frustrado de octubre de 1969, en el que Franco había expresado su interés en ceder la Jefatura del Ejecutivo a su máximo colaborador⁴⁰.

Así las cosas, la séptima de las Leyes Fundamentales representaba una progresión institucional para esa “*perpetuitas*” del régimen hispánico de Cristiandad que, en palabras de Franco, no se cerraba a la posibilidad de introducir modificaciones y ajustes ulteriores, en tanto que no alteraran su esencia fundacional, inmersa en aquella teología política que además atribuía la soberanía a la nación como elemento permanente, en virtud de una consideración socialista ajena al principio

³⁶ Cf. Luis Suárez – *Franco: Los caminos de la instauración*. Madrid: Actas, 2007, p. 73.

³⁷ «El Movimiento – como comunión de los españoles en los Principios Fundamentales que plasman los ideales de la Cruzada, implica en primer término, la superación de todo partidismo, de todo espíritu de partido y bandería [...], a la vez que reafirma su amplitud contraria a todo género de exclusivismo [...]. Todas las fuerzas que han venido coadyuvando a lo largo de estos años en la instauración, desarrollo y perfeccionamiento del Régimen deberán encontrar en él el punto indispensable de unidad». Reflexiones de Federico Silva Muñoz (Ministro de Obras Públicas) en Informe entregado al Jefe del Estado en 1966. Archivo Francisco Franco (AFF), documento 10425.

³⁸ De entre las primeras iniciativas cabe mencionar la del Ministro de la Gobernación, Camilo Alonso Vega, quien preconizó la creación de asociaciones políticas cuyos programas sintetizarían la vida del Movimiento, manteniendo todas ellas la fidelidad a los Principios Fundamentales. Cf. Luis Suárez – *Franco*, p. 77.

³⁹ Cf. Ley Orgánica del Estado, Disposición Transitoria Primera I y II, 1969.

⁴⁰ Cf. Laureano López Rodó – *La larga marcha hacia la Monarquía*, p. 445.

cambiante de la voluntad popular sostenido por Rousseau⁴¹. Por tanto, no puede pensarse que existiera en el ánimo del legislador la intención de que esta Ley fuera utilizada algún día como puente para alcanzar una legalidad contrapuesta, sino como un eslabón de la cadena que venía a completar el entramado constitucional en su objetivo por vertebrar eficazmente el juego de poderes existentes⁴².

Conclusiones

El diseño de un régimen político articulado sobre los vectores del pensamiento tradicionalista resulta patente a partir de 1939 una vez concluida la guerra. Primero por las fuentes ideológicas en las que inspira su institucionalización, apoyada en las tesis de la revista “*Acción Española*” durante la Segunda República en conexión con la derecha contrarrevolucionaria francesa y que, además, encontraría su continuidad en las nuevas generaciones tradicionalistas agrupadas en la revista “*Arbor*” durante los primeros años del franquismo.

La amalgama de grupos en torno a la generalidad de los principios del Alzamiento bajo el arbitrio del Caudillo, explica la predominancia de unos u otros en función de cada contexto político, pero sin que ello supusiera la alteración de una hoja de ruta perfectamente definida en sus rasgos fundamentales, como era la instauración del régimen tradicional de la Monarquía católica. Un propósito que exigía aprovechar al máximo los caracteres y discursos que en esta línea podían hallarse en las distintas *familias* del sistema, asumiendo el pensamiento joseantiano como prototipo del más amplio espectro falangista, por cuanto coincidía en su apreciación de los valores hispánicos de la Cristiandad que, como denominador común, remitía a todas las tendencias políticas del régimen al período álgido del reinado de los Habsburgo. Y no era esa una casualidad, porque independientemente de las interpretaciones de la Historia que pudieran elaborarse desde mediados del siglo XIX en relación a las implicaciones del catolicismo en el nacimiento del hecho nacional español, lo cierto es que la conciencia de la Monarquía desde los tiempos de la Reconquista venía informada por un papel misional en la restauración cristiana de la Península, como bien expresaron sus reyes hasta la unión dinástica del siglo XV, entrelazada por una fe común.

Este proceso de vertebración nacional fue ahondándose con el reformismo centralista de los primeros Borbones, agudizado en la etapa liberal decimonónica con la promulgación de códigos y leyes comunes, dentro de una creciente uniformización administrativa. Una senda que, en este último aspecto, no fue revisada por el régimen de Franco, imbuido de la mentalidad centralizadora del Ejército y de otros sectores que sostenían el sistema. La restauración del modelo tradicional no afectaba tanto a la organización territorial del Estado cuanto a la concepción del orden social expresado en las instituciones. Ahí sí que entraba el afán por recuperar el régimen entendido en sentido amplio de la Monarquía de los Austrias como

⁴¹ Cf. Luis Suárez – Franco: *Los caminos de la instauración*, p. 68.

⁴² Cf. Álvaro Soto – *¿Atado y bien atado? Institucionalización y crisis del franquismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005, p. 54.

revulsivo frente a los llamados errores de la filosofía liberal, que por su concepción antropocéntrica del hombre habría quebrado la hasta ahora indiscutida consideración teocéntrica de la sociedad. Por eso, sólo la unión de la Iglesia y del Estado en línea con la trayectoria del Imperio romano a partir del siglo IV y de las Monarquías medievales en las que se habría perfilado lo que se conocería como régimen de Cristiandad, posibilitaría según este juicio la plena restauración de la esencia española, en la que la identidad nacional se fundaría sobre la propia base de su catolicidad. Criterio por el cual cabía ordenar las instituciones del Estado y sus leyes bajo la inspiración de la doctrina de la Iglesia y en lógica respuesta a la unidad natural de un cuerpo orgánico en el que no podía existir contradicción en este ámbito. Se establecía así una confluencia ascendente y descendente en la preservación de la unidad de creencia y de ideal, opuesta a toda idea de separación, incluidos los planteamientos de Maritain acerca de la nueva Cristiandad, al considerar que su propuesta estaba viciada de origen por la influencia liberal que le atribuían los tradicionalistas.

La unidad del altar y el trono quedaba así garantizada en un régimen definido políticamente como Monarquía católica, social y representativa, legada por esa aspiración de "*restauratio Imperii*" en la que España debía constituirse en el baluarte de la Cristiandad frente a las corrientes disolventes del liberalismo y del marxismo. En definitiva, una respuesta contemporánea ajena a toda conciencia cultural moderna y ante la cual quiso erigir una alternativa católica sostenida por la rígida interpretación de la filosofía tomista, respaldada por el recurso a la técnica como mecanismo funcional para un progreso socioeconómico del que se esperaba una legitimación complementaria de ejercicio para la consolidación de dicho régimen que, finalmente, no pudo lograr a causa de los cambios sociales acaecidos con el impulso del desarrollo económico.

AL BORDE DE UN ATAQUE DE NIERVOS: EUROPA FRENTE AL DESAFÍO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL Y RELIGIOSA

ENZO PACE*

1. El siglo brevísimo

El proceso de unificación de Europa se la vuelta incierto desde hace al menos un decenio. Las dos fechas-bisagra, la caída del Muro de Berlín (1989), por un lado, y el atentado a las Torres Gemelas de Nueva York (2001), por otro, con el corolario de los dos ataques terroristas que se verificaron respectivamente en Madrid (2004) y en Londres (2005), delimitan una especie de *siglo brevísimo*.

Eric Hobsbawm en su *El siglo breve* había fijado los límites del siglo veinte entre 1914 (el atentado al emperador Francisco Fernando en Sarajevo) y 1992 (el discurso de François Mitterrand en la misma ciudad para invocar una paz duradera en los Balcanes). El espíritu del Ochenta y nueve un Muro que cae y que no solo recompone unitariamente las dos Alemanias, sino que deja imaginar, sobre sus escombros, una Europa reconciliada, capaz de liberarse de todas las escorias de la larga guerra fría que había caracterizado la segunda posguerra termina pronto. Los Balcanes son una vez más un laboratorio a cielo abierto, donde viejas ideas políticas vuelven a vivir, anticipando tendencias que se realizarán en otras partes. En aquel laboratorio resucita la idea de la necesidad para los pueblos de tener una tierra, una lengua, una fe (religiosa). La diversidad de lengua, de religión y de origen resulta de repente insostenible. La limpieza étnica se convierte en la práctica social que furiosamente desconoce al amigo de ayer y arma, al uno contra el otro, a pueblos que habían conseguido convivir durante un tiempo relativamente largo¹.

En el siglo brevísimo las políticas de identidad han contribuido a hacer resurgir tanto los etno-nacionalismos como los nacionalismos religiosos. A menudo los dos movimientos se han fundido, sobre todo cuando en el imaginario colectivo de muchos europeos ha aparecido un nuevo enemigo el Islam que muy pronto ha reemplazado al fantasma del comunismo, sepultado bajo los escombros del Muro de Berlín.

La política de identidad es el nombre que damos a un movimiento social y político, que se esfuerza por afirmar la existencia de valores comunes y por pretender la plena transfiguración de los ordenamientos que gobiernan la propia so-

* Docente de Sociologia das Religiões na Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Pádua, e diretor do Departamento de Sociologia dessa Faculdade.

¹ Cf. Tzvetan Todorov – *La peur des barbares*. Paris: Laffont, 2008.

ciudad². La identidad, de este modo, se define como un “dato natural” que funda y legitima la estructura de gobierno de la sociedad, y por ello se ve como la fuente última de la legitimidad de un Estado: una norma absoluta, no reducible, que viene antes de las normas, que se da por descontada y no negociable. Dado que la identidad se imagina como un dado-por-descontado, un muro maestro entre las paredes domésticas del mundo de la vida de los individuos, las religiones constituyen el suplemento de sentido que necesitan las políticas de identidad para reforzar la acción social. Las religiones, entonces, se comprometen, recurriendo a su aparato de ritos y símbolos conservados en el tiempo, a organizar un espacio sagrado, a poner en escena y a representar el drama de las identidades que se sienten amenazadas y agredidas por un Enemigo exterior. Las religiones entran en guerra como medios de comunicación social eficaz que convence en lo profundo de los sentimientos humanos de la bondad del recurso a la violencia. De esta manera las religiones refuerzan la idea de que existe un mito de fundación de las identidades colectivas, transformándose, a menudo, en intérpretes fieles y ancilas de la “solidaridad orgánica de la etnia”. Dicho en otras palabras, dejan imaginar que existe una unidad profunda en un pueblo o en un grupo humano que hay que exaltar y defender, también en nombre de un dios o de un valor sagrado. Donde el refuerzo recíproco entre religión y política se realiza, el conflicto es la linfa vital que oxigena el cerebro social de los movimientos colectivos y de los grupos de base fideísta y la guerra adquiere características escatológicas: el combate del Bien contra las Fuerzas del Mal. Las religiones, convirtiéndose de este modo en ideologías étnicas, terminan negando su pretensión de ser depositarias de valores universales (como la paz, por ejemplo); en cambio, se particularizan, acabando por tomar parte directa en la contienda que opone una identidad étnica a otra.

2. El laboratorio balcánico y los desafíos de la diversidad de los Europeos.

Hay que recordar cómo, precisamente en el fuego del conflicto balcánico, las élites políticas croatas y serbias estaban de acuerdo al menos sobre un hecho: impedir que se formase, en el flanco oriental de Europa, un Estado islámico, dominado por los fundamentalistas. Las religiones entran en guerra en los Balcanes lentamente, al hilo de las memorias colectivas. Las religiones parecen ser capaces, mejor que otros repertorios ideológicos que generalmente funcionan en las contiendas armadas entre pueblos y grupos humanos, de reanudar los hilos de la memoria y de sanar las heridas profundas que la historia ha causado. La guerra se convierte en un laboratorio, donde pueblos enteros son arrastrados por sus gobernantes a redescubrir el mito de fundación de su identidad histórica y étnica; una prueba dramática, un drama ritual en el que el sacrificio de la vida es el precio que hay que pagar para rescatar la memoria ofendida y traicionada de un pueblo. La identidad se construye sobre la autoridad de una memoria, que se considera ocultada demasiado tiempo. Y la memoria colectiva de un pueblo, a su vez, se convierte en el registro narrativo la narración de una epopeya de martirio y sacrificio sufridos en el pasado, y que

² Cf. Enzo Pace – *Perché le religioni scendono in guerra*. Roma; Bari: Laterza, 2004.

por ello tienen que ser rescatados en el presente para ir hacia adelante en el futuro con “la cabeza alta” que permite que un grupo humano se imagine unido desde los orígenes, sin rupturas, salvo las sufridas por culpa del “otro”, ya sea el invasor que ha oprimido durante siglos a un pueblo determinado, ya sea el vecino de casa con quien durante años he intentado convivir, pero que se ha vuelto cada vez más un peligro adversario que amenaza mi territorio. Él quiere quitármelo, y de este modo, despojarme de una parte de mí, amputándome de algo que me pertenece.

De hecho, las religiones custodian, en muchos casos, la profundidad de la historia de un pueblo, los símbolos sagrados de su identidad, la retórica sin fin y sin pruebas sobre la continuidad de la memoria colectiva. Las religiones son la autoridad moral que certifica la autenticidad del lenguaje simbólico, que le hace falta a un pueblo para sentirse unido y con una historia compartida. Las religiones, en este sentido, dejan imaginar unido lo que la historia ha dividido y dispersado, permitiendo salvar una “pureza perdida” y rescatarla de los sufrimientos y de las humillaciones soportadas por culpas ajenas en el curso del tiempo. Las religiones son un potente regulador de la memoria colectiva. También se puede no ser creyente, pero es posible agarrarse a la cuerda de la religión cuando la necesidad de la identificación colectiva resulta fuerte, bajo la pesadilla de un peligro exterior inminente y en el fuego de una guerra interpretada como lucha por la “supervivencia de sí mismos”. Una guerra para la defensa de la pureza de la propia sangre³.

Se suele recordar, justamente a propósito, el discurso que la entonces estrella naciente del liderazgo político poscomunista, Slobodan Milosevic hizo en abril de 1987, precisamente en el Campo de los Mirlos, ante una muchedumbre de serbios (minoría conspicua en Kosovo) irritada y asustada por las pretensiones secesionistas de los kosovares (de etnia albanesa y con mayoría musulmana). Vale la pena citar algunos pasajes:

«Ante todo, queridos compañeros, deseo deciros que vosotros tenéis que quedaros aquí. Este es vuestro país, aquí están vuestras casas, vuestros campos y vuestros jardines, *vuestras memorias*. Vosotros no tenéis que abandonar vuestras tierras porque la vida se haya vuelto difícil y estéis oprimidos por la injusticia y por la humillación. Los pueblos serbios y montenegrinos no se rinden nunca ante los obstáculos, desmovilizar cuando se trata de combatir, desmoralizarse cuando es necesario afrontar las dificultades. Vosotros tenéis que quedaros aquí por vuestros antepasados y por vuestros descendientes. Si no sentiréis vergüenza frente a ellos... ¡Yugoslavia no existe sin Kosovo! ¡Yugoslavia se desintegrará junto a Kosovo! ¡Yugoslavia y Serbia no abandonarán a Kosovo!»⁴.

Bosnia era, antes de la catástrofe, una sociedad multirreligiosa, donde los musulmanes eran mayoría, sin haber manifestado nunca una tendencia avasalladora hacia las otras comunidades etno-religiosas. Un Islam moderno, acostumbrado a confrontarse con otras fes, no rígido en sus creencias, sin todas las resistencias mentales y culturales que en otras partes del mundo musulmán han impedido (y siguen impidiendo) un proceso de real emancipación de la mujer: incluso, en 1986, proba-

³ Cf. Jože Pirjevec – *Le guerre jugoslave*. Torino: Einaudi, 2002.

⁴ Tim Judah – *The Serbs: History, Myth and the Destruction of Yugoslavia*. New Haven: Yale University Press, 1997, p. 29.

blemente único caso en el mundo, en Skopje una mujer fue nombrada responsable de una mezquita y autorizada a dar los sermones durante el rezo de los viernes⁵.

Y solo, cuando en 1990, los bosníacos empiezan a temer que las miras anexionistas de los serbios y los croatas se dirijan a sus tierras, se agarran a la cuerda de la identidad religiosa, el marcador de la diferencia que legitima la pretensión de poder seguir viviendo en la tierra que fue de sus padres.

El laboratorio balcánico anticipó los temas que hoy ocupan una parte de la agenda política y que suscitan conflictos y tensiones en casi todas las sociedades europeas. Por lo menos en todas aquellas que en el ciclo del movimiento migratorio iniciado en Europa (y siempre conviene recordarlo) precisamente en seguida después de la construcción del Muro de Berlín (1961), han visto cambiar, gradual pero profundamente, la geografía cultural y religiosa de sus respectivas sociedades. En lugar de hablar de sociedad multicultural ya que tal adjetivo es en la actualidad fuente de controversias ideológicas, preferimos describirlas como sociedades con “inéditas diversidades culturales y religiosas”.

3. La inédita diversidad cultural y religiosa

Un viajero distraído y apresurado que, partiendo del corazón del Valle Padano en Italia llegara hasta las tierras del centro de Gran Bretaña, subiendo, indiferentemente, por Alemania o por los Países Bajos y luego descendiera siguiendo los caminos que lo llevan hasta Granada y por las Tierras de la Mora encantada, entre España y Portugal, no se sorprendería por los edificios de culto diferentes de los que le son más familiares, las iglesias con los campanarios. No se daría cuenta, a “simple vista” (sin los anteojos con los que miramos un ambiente que nos es familiar, como puede ser una ciudad o un pueblo donde hay una iglesia grande o pequeña, poco importa) de cómo el “territorio religioso europeo” se está poblando de tantos nuevos templos. Las oficinas de turismo pronto tendrán que poner al día al viajero con un nuevo mapa socio-religioso de Europa. Solamente llegando a Gran Bretaña notaría finalmente, “a simple vista”, que junto a una iglesia (anglicana, católica o protestante) han surgido templos hindúes, gurudwara (templos sij) y luego se han construido mezquitas (según los cánones clásicos de la arquitectura y del arte de inspiración musulmana) y, además, se han multiplicado los centros de meditación que tienen como punto de referencia a maestros budistas de las distintas escuelas de pensamiento que esta filosofía y sabiduría espiritual ha conocido a lo largo de los tiempos.

Dar cuenta de la difusión de la red de los nuevos templos pertenecientes a las distintas religiones de las que se compone hoy Europa no es fácil, ya que no existen datos fehacientes y homogéneos de país a país. Además, a causa de la difusión de estereotipos negativos sobre el islam⁶, en algunos países europeos se vuelve cada vez más difícil para las comunidades musulmanas construir mezquitas, con el efec-

⁵ Cf. Xavier Bougarel; Nathalie Clayera – *Le nouvel islam balkanique*. Paris: Maisonneuve; Larose, 2001.

⁶ Cf. PEW GLOBAL REPORT – *Unfavorable Views of Jews and Muslims on the Increase in Europe*. In <http://www.pewglobal.org/2008/09/17/unfavorable-views-of-jews-and-muslims-on-the-increase-in-europe/> [consultado a 31/07/2012].

to de la clandestinización de los lugares de culto que, por lo tanto, no es fácil censar. Así pues, mientras que en algunos casos se pueden contar exactamente cuántas son las mezquitas que corresponden al modelo clásico de edificio de culto musulmán, en otros resulta arduo contar los centenares de oratorios que no presentan en el exterior símbolos que los identifiquen como mezquitas propiamente dichas. Esto vale sobre todo para países como Italia y Francia, pero también para un país como Alemania, donde, por ejemplo, la capital Berlín cuenta oficialmente con siete mezquitas, pero investigaciones realizadas solo en el barrio de Kreuzberg (aquel, para entendernos, que surgía lindante con el Muro y que primero fue poblado por hippies y luego por obreros turcos con sus familias) existen unos setenta pequeños oratorios pertenecientes a las distintas comunidades musulmanas de origen turco⁷, dada la elevada concentración en el área de la que hablamos de individuos de procedencia anatólica (24.000 personas).

Del mismo modo, no hay que sobredimensionar el inédito pluralismo religioso europeo que empieza a tomar forma en distintas sociedades, por una serie de razones que conviene tener presentes. Si por una parte las proyecciones demográficas indican para 2050 un crecimiento continuo de comunidades de personas con distintas orientaciones religiosas, por otra, su consistencia real es todavía relativamente limitada. Una de las más extensas, la mahometana por ejemplo, no supera en media el 3% de las poblaciones de los principales países europeos que han conocido la llegada de inmigrantes desde principios de los años Sesenta del siglo que acaba de terminar. No es casualidad que el único país europeo, recientemente integrado en la Unión, que presenta un porcentaje elevado de musulmanes (12%) sea Bulgaria. Además, dado que en las principales naciones europeas con millones de ciudadanos de fe musulmana, nos hallamos en realidad frente a segundas y terceras generaciones, como sucede respectivamente en Bélgica, Holanda, Francia, Gran Bretaña y Alemania (mientras que Italia, España y Portugal están todavía paradas, pero por poco tiempo, en las segundas), es muy difícil establecer con exactitud cuántas de estas personas han mantenido fuerte el vínculo de pertenencia con sus respectivas religiones de nacimiento (islam, sij, hindú, budismo, etc.) y de cuántas formas diferentes se expresan la identidad y la experiencia religiosa, cuando ambas se han conservado en el paso de una generación a otra.

Con todas las cautelas que acabamos de referir y para dar una idea sumaria de la presencia plural de religiones que ciertamente no han influenciado la historia del Viejo Continente, salvo el islam que ha tenido un rol no solo territorial (del Al-Andalus a Sicilia), sino también culturalmente por los intensos intercambios científicos y filosóficos que en los siglos pasados tuvo con Europa, hemos reproducido en la tabla que sigue una lista de templos por naciones:

⁷ Cf. Gerdien Jonker; Andreas Kapphan – *Moscheen und islamisches Leben in Berlin*. Berlin: die Ausländerbeauftragte von Berlin, 1999.

Tabla n. 1 – Pluralismo religioso en Europa: los diversos lugares de culto⁸

	Mezquitas ⁹	Gurudwara ¹⁰	Templos Hindúes
Austria	3		
Bélgica	2	1	1
Dinamarca	2	10	4
Francia	4	1	1
Alemania	35 ¹¹	11	
Gran Bretaña	24	32	23
Irlanda	1		
Italia	3	24	2
Noruega	2	1	
Holanda	10	5	6
Polonia	3		
Portugal	1		
Rumania	1		
España	4	1	
Suecia	7	2	1
Total	102	68	37

Si miramos más de cerca el mapa de los centros de culto musulmanes (oratorios/*musalla*), estatutaria y arquitectónicamente distintos de las mezquitas en sentido estricto, los puntos se adensan, como se deduce fácilmente de la tabla que sigue:

⁸ Elaboración del autor sobre datos obtenidos de fuentes estadísticas nacionales.

⁹ Edificios de culto construidos según los cánones arquitectónicos clásicos; no están comprendidos los oratorios.

¹⁰ Alemania cuenta con unos 3.3 millones de personas de fe musulmana, equivalentes al 4% de la población total, un millón de los cuales con nacionalidad alemana; el 90% es de origen turco y el 97% de la tendencia mayoritaria sunnita.

¹¹ Los templos sijs, puntos de referencia para las casi 500.000 personas de origen inmigratorio –de Punjab, India– que en su gran mayoría son residentes desde hace tiempo en Gran Bretaña y más recientemente un poco en toda Europa y de modo numéricamente significativo también en Italia, con más de 60.000 individuos, y Alemania.

Tabla n. 2 – Población musulmana en Europa y lugares de culto (mezquitas y oratorios)¹²

Estados	Población	Inmi-grantes	Musul-manes	% Mu-sulmanes sobre la población	Mezqui-tas y oratorios	Estimación Musulmanes por lugares de culto
Alemania	81,9	7,2	3,2	4,0	2.600	1.269
Francia	65,4	4,9	4,2	6,5	2.100	1.571
UK	61,8	4,8 ¹³	2,4	3,9	1.500 ¹⁴	1.600
Italia	60,2	4,2	1,3	2,2	764	1.702
España	46,2	4,5	1,0	2,0	668	1.347
NL	16,5	3,1	1,0	6,1	432	2.315
Grecia	11,2	1,2	0,3	2,2	400	625
Portugal	10,7	0,3	0,04	0,4	33	1.212
Bélgica	10,6	1,0 ¹⁵	0,5	4,2	330	1.364
Suecia	9,4	1,2	0,4	4,2	50	8.000
Austria	8,4	0,9	0,3	3,6	200	1.500
Suiza	7,3	1,3	0,4	5,4	100	4.000
Dinamarca	5,5	0,5	0,19	3,5	115	1.652
Finlandia	5,4	0,09	0,04	0,7	40	1.143
Noruega	4,9	0,6	0,12	2,5	120	1.000
EUROPA	405,4		15,29	4,1	9122	725
USA	310,0	37,5	6,0	1,8	1.643	3.348
Otros estados europeos ¹⁶			8,2			

¹² Cf. Stefano Allievi – *La guerra delle moschee*. Venezia: Marsilio, 2011. Cifras de población, inmigrantes e de musulmanes en millones.

¹³ El dato comprende los ethnic minority origin y no los inmigrados, en gran parte ciudadanos ingleses.

¹⁴ Se trata de una estimación ya que muchos lugares de culto no están registrados; solo 255 lo están.

¹⁵ La población de origen extranjero está subestimada, dado que respecto a otros países en Bélgica se facilita el acceso a la nacionalidad al cabo de tres años de residencia y por el hecho de que los hijos de extranjeros nacidos en Bélgica se convierten automáticamente en ciudadanos belgas.

¹⁶ Bajo esta genérica etiqueta agrupamos ya sea a los principales Países Balcánicos –desde Albania a Kosovo y a Bosnia, desde Macedonia a Bulgaria, desde Croacia a Rumania, desde Eslovenia a Serbia– ya sea a los del Centro-Este europeo –Estonia, Rep. Checa, Letonia, Lituania, Polonia, Eslovaquia, Hungría– ya sea, para terminar, a todos aquellos países de pequeñas dimensiones geográficas que tienen una presencia de algunos miles de personas de fe musulmana –desde Malta a Luxemburgo.

Los datos son fruto a menudo de estimaciones y, por lo tanto, hay que tomarlos por lo que son. Indican una tendencia expansiva de la presencia musulmana en Europa. Para tener un parámetro de comparación, vale la pena considerar dos datos.

El primero se puede recabar de una reciente investigación encargada por el Ministerio de los Asuntos de Culto Islámico de Marruecos, que ha censado los centros de culto y las mezquitas en Europa. Según esta fuente son 19.250 para una población de casi 32 millones de habitantes. Se intuye que los límites geográficos tomados en consideración son más amplios que los de la Unión Europea; incluyen también los Balcanes.

Constituyen el segundo los resultados del último censo efectuado en Gran Bretaña. En este caso nos valemos de la auto-declaración de los ciudadanos británicos que han sido interesados directamente. Reseñamos lo que emerge en la tabla siguiente y, como se puede notar, los porcentajes referidos al mundo musulmán no se apartan de los de la tabla precedente. Son importantes, pero adquieren otro valor si los ponemos en relación con la pluralidad de otras presencias socio-religiosas.

Tabla n. 3 – Las religiones en Gran Bretaña (valores en millares y en %)¹⁷

Religiones	Millares	%
Cristianos	42,079	71.6
Budistas	152	0.3
Hindúes	559	1.0
Hebreos	267	0.5
Musulmanes	1,591	2.7
Sijs	338	0.6
Otras religiones	179	0.3
<i>Todas las religiones</i>	<i>45,163</i>	<i>76.8</i>
Ninguna religión	9,104	15.5
Ninguna respuesta	4,289	7.3
<i>No religión</i>	<i>13,626</i>	<i>23.2</i>
Total	58,789	100

Se podrían añadir otros datos, por ejemplo, los que se refieren a una realidad en fuerte y dinámica expansión, de la que no se habla, pero que contribuye a cambiar la geografía socio-religiosa europea. La difusión, por un lado de las iglesias ortodoxas (de las distintas iglesias autocéfalas de las que se compone el vasto y diferenciado mundo ortodoxo) y, por otro, el arraigo del Cristianismo de tercera generación de procedencia respectivamente africana, asiática y latino americana (un Cristianismo poscolonial, que ya no es tributario de las iglesias cristianas eu-

¹⁷ Cf. *Census 2001*, in <http://www.ons.gov.uk/ons/guide-method/census/census-2001/index.html> [consultado a 31/07/2012].

ropeas, indígenas, además de completamente nuevas respecto a las propias iglesias independientes nacidas en África o en Asia entre 1930 y 1960, prevalentemente evangélico, neopentecostal o carismático).

En resumen, seguir hablando de sociedades, en Europa, católicas o protestantes es cada vez más complicado. Lo es desde hace tiempo, cuando, sobre todo las investigaciones longitudinales de *la European Value Studies* han evidenciado que las divisiones históricas entre católicos y protestantes han sido sobradamente colmadas, no tanto por el diálogo ecuménico, sino por los procesos de secularización que han acercado en los comportamientos socio-religiosos a personas que pertenecen a una diferente religión nativa. Las investigaciones realizadas en Suiza, primero por Campiche y más recientemente por Stolz, demuestran cómo las fronteras religiosas han sido abatidas gradualmente, si se miran los estilos de vida y se reconstruyen los mapas cognitivos de las personas encuestadas: el factor religioso no discrimina gran cosa; cuentan otras variables en la interpretación de las orientaciones ideológicas, morales, políticas e incluso en el sistema de las creencias en que cada cual se reconoce.

4. El rompecabezas del reconocimiento de la diversidad religiosa o la sociedad europea al borde de un ataque de nervios.

La Cancillera alemana, Angela Merkel, ha entonado el *de profundis* por el multiculturalismo. No es la única personalidad política que sostiene que las políticas de integración de los nuevos ciudadanos de origen extranjero, fundadas en el reconocimiento de sus múltiples diversidades culturales y religiosas parecen no haber alcanzado los objetivos que se prometían perseguir, donde se han asumido y perseguido con coherencia. Se hace referencia al modelo elaborado y puesto en práctica en Gran Bretaña o en los Países Bajos. No ciertamente al que hasta 1990 constituía la especificidad del modelo de integración “a la alemana”, caracterizado, por un lado, por la figura jurídica del trabajador huésped (*gastarbeiter*) y por otro, por el principio constitucional del *jus sanguinis* para el acceso a la nacionalidad. En las retóricas de los líderes políticos se esconden, en realidad, cuestiones mucho más complejas que atañen a los distintos aspectos de la vida social. Estos aspectos pueden estar comprendidos en las preguntas apremiantes a las que “la política” en Europa no ha sido capaz de responder de manera suficiente: cómo es posible el desarrollo de un modelo “intercultural” sostenible, que, por una parte, no disipe las identidades culturales y el espíritu del estado de derecho, de amplio respiro en la historia europea, y, por otro, favorezca la igualdad (o la igualdad de oportunidades) de las personas que llevan inscrita en su biografía una pluralidad de identidades. En Gran Bretaña los políticos (del último Tony Blair a Cameron – insisten en hablar de *social cohesion*, abandonando el lenguaje que en el curso del tiempo se ha utilizado para definir las políticas de integración y de reconocimiento: *ethnic relations, ethnic minority origin and so on*).

Las preocupaciones de muchos líderes de Europa, además, nacen también en consideración del crecimiento de movimientos y grupos políticos que programáticamente están contra una sociedad que, a sus ojos, se está “extranjerizando”, per-

diendo las propias raíces culturales y religiosas a causa de una “invasión de extranjeros”, que demuestran no querer asimilarse a las costumbres y a los ordenamientos jurídicos vigentes. A menudo la figura que mayormente resume las dos dimensiones “del extraño en nuestra casa” y “del extranjero que terminará imponiéndonos” su religión y sus leyes es, desde el atentado a las Torres Gemelas, la del musulmán.

Es suficiente observar los resultados del último informe del *European Monitoring Centre on Racism and Xenophobia* de 2005. Este informe muestra cómo ha crecido entre la población de la UE el sentimiento de hostilidad hacia “unas diversidades” culturales que han “tomado cuerpo” (social) en los últimos veinte años en Europa. Un cuarto de los ciudadanos europeos no comparte la afirmación «la diversidad étnica, cultural, religiosa es un elemento positivo que enriquece una sociedad» y dos tercios (con un incremento del 50% respecto a 1997) están convencidos de que «la sociedad multicultural ya ha alcanzado su límite», más allá del cual se vuelve insostenible.

El interrogante que surge cuando se observan estos datos (así como otros procedentes de otras fuentes: cfr. Eurobarómetro) es si existe una correlación plausible entre el aumento de la *diversity-rate* (la tasa de diversificación o pluralidad inédita que estamos conociendo), reconducible al flujo de inmigrantes en los distintos ciclos que hemos conocido en Europa, y la *hostility-rate* (o el índice de desconfianza creciente hasta llegar a la hostilidad abierta) hacia unas diversidades que se han vuelto cada vez más visibles en nuestras sociedades (desde el pequeño pueblo global de los distritos industriales a los pueblos todavía rurales que se pueblan de temporeros “forasteros”; desde las periferias urbanas con *mixité* elevada a los lugares públicos que todos nosotros frecuentamos – desde el mercado al hospital, desde el registro civil a las aulas escolares, desde las estaciones a las playas de las vacaciones).

De una reciente investigación realizada por un grupo de investigadores de la Universidad de Nijmegen¹⁸ sobre veinte países de la OCSE, se desprende que: a) la tasa de xenofobia tiene una relación estadística significativa con la tasa de paro, pero b) la primera tiene más probabilidades de crecer cuando en una sociedad se halla presente un partido o un movimiento político que atribuye las dificultades económicas y el malestar social no solo a las políticas (desastrosas a sus ojos) de los gobiernos nacionales, sino también a la presencia creciente de “extrajeros”, no integrables por definición, mejor dicho, incompatibles con los valores originarios de un pueblo (cultura, religión, lengua, usos y costumbres). De hecho, si en los países donde no están presentes tales partidos, la tasa de xenofobia en la opinión pública llega al 5%, en la otra mitad supera el 30%.

Si, en conclusión, alineamos (como se puede ver en la tabla que sigue) los partidos reconducibles en la literatura politológica y sociológica, a veces con un exceso de simplificación, a la sección de partidos populistas de la extrema derecha xenófoba que se han afirmado por todas partes en Europa, nos damos cuenta de la amplitud del fenómeno y de la alarma creciente entre los líderes políticos euro-

¹⁸ Cf. Marcel Lubbers; Mérove Gijssberts; Peer Scheepers – Extreme Right-Wing in Western Europe. *European Journal of Political Research*. 3 (2002) 345-378; Marcel Lubbers – Religiosity and Prejudice in Europe. *Review of Religious Research*. 43:3 (2002) 242-265.

peos. El pueblo una multitud creciente de ciudadanos “resentidos”, para usar una fórmula cara a Ulrich Beck (1986) ya está harto de discursos sobre la sociedad multicultural y tiene derecho, por lo tanto, a decidir directamente si y hasta qué punto la diversidad puede ser reconocida: es así como se sintetiza el discurso del nuevo “populismo europeo”. Es así como la apertura de una mezquita o la construcción de un minarete se vuelve objeto del *polemos* político y se invoca el derecho por parte de las poblaciones autóctonas de decidir por el sí o por el no (el referendun sobre los minaretes en Suiza lo ha mostrado de modo evidente), sin demasiadas dudas, pues se pone en discusión la libertad religiosa que se expresa a través de la libertad de culto.

Tabla n. 4 – Los principales partidos xenófobos en Europa (datos actualizados a 2010)

Países	Partido	% de consensos	% parados	% Inmigrantes sobre el total de la población
Austria	Partido de la Libertad	17,5 (políticas 2008)	4,2	0,9
Bélgica	Nueva Alianza Flamenca	9,0 (europeas 2009)	8,1	1,0
Bulgaria	Unión Ataque Nacional	12,0 (europeas 2009)	10,1	n.d.
Dinamarca	Partido Popular Danés	14,6 (políticas 2005)	7,8	0,5
Finlandia	Partido de los auténticos finlandeses	4,1 (europeas 2009)	8,0	0,09
Francia	Frente Nacional	12,0 (regionales 2010)	9,8	4,9
Alemania	Partido Nacional	4,8 (políticas 2011)	6,6	7,2
Gran Bretaña	Partido Nacional Británico	1,9 (políticas 2010)	7,8	4,8
Italia	Liga Norte	11,0 (políticas 2008)	8,6	4,2
Holanda	Partido Popular para la Libertad y la Democracia	16,9 (europeas 2009)	4,3	3,1
Rumania	Partido de la Gran Rumania	3,1 (políticas 2008)	7,3	n.d.
Eslovaquia	Partido Nacional	11,7 (políticas 2010)	14,5	n.d.
Suecia	Partido de los Democráticos	5,7 (políticas 2010)	7,8	1,2
Rep. Checa	Partido Asuntos Públicos	11,0 (políticas 2010)	7,7	n.d.
Hungría	Partido Nacional	16,7 (políticas 2010)	11,8	n.d.

En esta lista no aparecen estados como España o Portugal. La presencia de organizaciones de extrema derecha es en ambos muy poca cosa respecto a la relevancia de partidos de centro-derecha que logran ocupar el espacio político sin dejar demasiados márgenes de maniobra a las alas extremas del mapa político-electoral.

Las tendencias políticas populistas dan voz a sentimientos y pensamientos difundidos de hostilidad hacia la presencia extranjera y, en particular, del “peligro musulmán”. Paralelamente, existe hoy una literatura anti-islámica, escrita por periodistas (por ejemplo, la italiana Oriana Fallaci y el americano Christopher Caldwell) y politólogos (de Huntigton a Sartori), que pone en guardia a los europeos frente a la imparable arabización e islamización de la sociedad europea.

Si el clima político y cultural (en este último caso con rasgos de auténtica *kulturkampf*) europeo ha cambiado en el “siglo brevísimo”, la pregunta que parece llevar a la crispación al borde de un ataque de nervios tanto a una parte no pequeña de la opinión pública, como a las principales élites políticas en el poder (sobre todo las de centro-derecha) puede plantearse así: «Europa ¿puede seguir siendo sí misma con una población tan diversa desde el punto de vista cultural y religioso?»

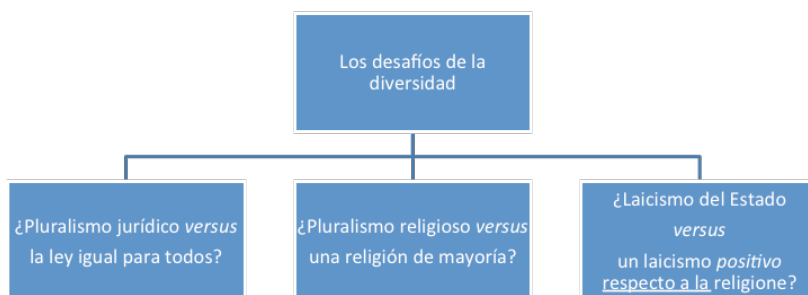
5. Conclusión: una pregunta, tres desafíos para Europa

La pregunta que acabamos de plantear, traducida al lenguaje de la teoría de los sistemas, quiere decir que la diferenciación interna que garantiza a un sistema social suficientes medios y códigos para reducir la complejidad social exterior, corre el riesgo de no estar en condiciones de “producir y reproducir el propio principio de funcionamiento” (*auto-poiesis*). Dicho de otro modo, las sociedades llamadas ultramodernas son sistemas expertos que han sido capaces de diferenciarse en su propio interior para poder interactuar mejor con un ambiente social exterior, por definición mucho más articulado, variado y múltiple respecto a los primeros. Los sistemas sociales ultramodernos son capaces de transformar la energía social del ambiente exterior en informaciones compatibles con las reglas de funcionamiento que ellos mismos se han dado en su interior. Tales sistemas ya no tienen un centro un lugar donde se concentra verticalmente el poder de mando sobre la sociedad, según un modelo, para decirlo con Durkheim, de solidaridad mecánica; estos sistemas se han articulado en varios subsistemas, cada uno de los cuales funciona conforme a un propio código interior, que le consiente afirmarse como relativamente autosuficiente. Los principales subsistemas desde el político al académico, desde el jurídico al religioso, desde el de los media al del arte han garantizado cierto equilibrio al sistema social en su conjunto, sin tener necesidad de un “centro”. Ya no vale en este caso la función integradora que podía desempeñar en la teoría de Parsons, por ejemplo la *latency*, el conjunto de valores morales, fundados religiosamente, genéricamente compartidos y considerados no cedibles ni negociables por los componentes de una sociedad.

Las sociedades europeas están llamadas a medirse con un ambiente social muy diferenciado respecto a como era hasta hace cincuenta años (1961: la construcción del Muro de Berlín). La inmigración de poblamiento ha cambiado lentamente la composición socio-demográfica de los europeos; ha alterado la relación

entre ciudadanía y nacionalidad, ha enriquecido desde el punto de vista lingüístico, cultural y religioso el léxico familiar de las sociedades europeas. Aumentan, cada vez más en ellas los muchos ciudadanos (que lo sean frente a la ley o que no lo sean aún, poco importa) que naturalmente tienen una identidad “con guión” (anglo-pakistaní-musulmán; italo-sij; franco-argelino; marroquí-belga; turco-alemán, etc., una identidad plural que no puede ser tan naturalmente reducida a una sola. Ciudadanos con guión sin “domicilio fijo” por lo que respecta a sus orígenes múltiples: las nuevas generaciones actualmente son ya fruto de matrimonios mixtos, por lo que pueden añadir otros guiones a su perfil socio-cultural: anglo-pakistaní-anglicano-musulmán; italo-sij-católico; turca-alemana-musulmana-protestante y así sucesivamente. Indumentos del corazón más amplios de los que llevaban interiormente las generaciones del baby-boom europeo.

Una inédita complejidad que encuentra los sistemas sociales relativamente impreparados para soportar las consecuencias que la diversidad cultural y religiosa tiene sobre el equilibrio de los propios sistemas. Los mayores desafíos conciernen en general precisamente a la diferenciación sistémica que las sociedades ultramodernas han alcanzado en el curso de su desarrollo desde la llegada de una nueva organización económica y social (el capitalismo), por un lado, y desde la formastado que ha consentido la afirmación de regímenes de tipo democrático, por otro. En otros términos, la articulación en subsistemas se pone y se vuelve a poner en discusión. Son por lo menos tres los “nervios descubiertos” que aquí me limito a citar, recurriendo a un simple esquema conclusivo. Son los principales desafíos que la diversidad hoy plantea a los sistemas sociales europeos.



Los tres desafíos –hay otros, pero estos me parecen importantes por lo que respecta al ordenación de los sistemas sociales europeos– evidencian:

- a) cómo el subsistema jurídico ante la pluralidad de diferentes derechos religiosos (hindúes, sijes, musulmanes, etc.) a los que, de hecho o ante los tribunales, unos ciudadanos individualmente pretenden conformarse por lealtad de fe, oscila entre la idea de reconocer, en algunos casos, la legitimidad de la pretensión y, en consecuencia, de ceder una parte de la propia soberanía o autosuficiencia, o la defensa intransigente del principio de la universalidad del derecho, que no puede aceptar excepciones sin debilitar uno de los fundamentos del moderno derecho positivo;

- b) cómo el subsistema religión, después de haber aceptado una relativa diferenciación interna, tiende a retroactuar hacia la idea de una jerarquía “histórica”, entre las que pueden precarse de raíces históricas profundas o incluso de ser parte integrante del mito de fundación de una nación (su conciencia colectiva) y las recién llegadas gracias al flujo de los inmigrantes;
- c) cómo el subsistema político acostumbrado a considerarse como relativamente independiente de los demás subsistemas y, en particular, del religioso (en todas sus variantes que conocemos en Europa: desde la separación neta al compromiso, desde el reconocimiento por parte de la política del valor nacional de una religión, desde las iglesias nacionales al conflicto abierto entre iglesia y estado, como en el caso español), vuelve a considerar vital para su funcionamiento interno acercarse al subsistema religión (posiblemente aquel históricamente de la mayoría) para contener una crisis de legitimidad que parece afligirlo.

Los tres desafíos, en conclusión, atañen a los equilibrios entre las esferas (o subsistemas) de la vida de las sociedades, equilibrios que son el fruto de un proceso de separación funcional entre ellas, en particular entre política, religión y derecho. La diversidad cultural y religiosa puede tratarse de varias maneras. Ha sido tratada en Europa en base a los diferentes modelos constitucionales y políticos que cada estado soberano reivindica para sí, en nombre de la propia específica experiencia histórica. A lo largo de un ideal eje de máximo cierre/máxima apertura al reconocimiento de las diferencias, las sociedades europeas han puesto en práctica múltiples políticas (a nivel jurídico, cultural y religioso) para incluir o excluir la diferencia del espacio público.

Gráficamente podemos representar la variedad de modelos con la imagen del termómetro: en el punto más bajo podemos colocar el modelo francés y en el más elevado el inglés. La distancia está representada, siempre en teoría, en el primer caso por la idea «todos iguales como ciudadanos, diferentes solo en privado», en el segundo caso, en cambio, por el principio «todos los ciudadanos y las pertenencias a las distintas comunidades étnicas son reconocidas públicamente». En este sentido, considero que las dos fórmulas, comunitarismo (aplicado al caso británico) y asimilacionismo (referido en cambio al caso francés) son dos atajos socio-lingüísticos que simplifican demasiado la realidad: en Francia, como en el Reino Unido las políticas de reconocimiento de las diferencias no han sido nunca tan netas como puede parecer a primera vista. Las políticas de *mixité urbaine* en Francia o las políticas contrarias a los matrimonios concertados en UK, que muchos jueces a menudo han frenado precisamente en nombre de la defensa de los derechos fundamentales de la persona (en muchos casos de la mujer, anillo débil en las comunidades más cerradas y refractarias a aceptar la idea de la autonomía de las elecciones individuales en campo afectivo) son dos ejemplos que demuestran que el juicio tiene que ser más matizado. Lo que emerge es la dimensión “negocial” que las sociedades europeas han tenido que asumir para afrontar, sin exasperar los contornos, los conflictos (un ejemplo concreto de los cuales es la guerra de las mezquitas o de los minaretes) que

suscita la presencia de ciudadanos con distintas orientaciones culturales y religiosas. Todo ello al final muestra cómo la separación entre las esferas de la vida social que la lección de la modernidad había impartido a las formas políticas del estado moderno y a las principales organizaciones capaces de crear solidaridad orgánica, entra en crisis, ya que prevalece la idea de la negociación respecto a la de la neta distinción entre las esferas mismas. Prevalece, para volver a la terminología de la teoría de los sistemas, la interpenetración entre esferas generada por recíprocos intereses de reconocimiento y legitimación. Cuando el Primado de la Iglesia de Inglaterra, el Arzobispo de Canterbury Rowan Williams, toma en serio la idea de reconocer, aunque sobre materias muy limitadas, los distintos derechos religiosos de las distintas comunidades presentes en el territorio del Reino Unido, puede entenderse su discurso como un esfuerzo de interpenetración entre religión-derecho-política. La secuencia –más allá del discurso del Primado puede estructurarse así: si la diversidad genera formas de doble lealtad (a la ley presuntamente universal, por un lado y a la ley de Dios, cualquiera que sea), terminando por hacer difícil la cohesión social que la política siente que debe perseguir, entonces, en vez de la separación, es mejor la negociación. Todo ello constituye el inicio de un proceso de cambio estructural en los sistemas sociales ultramodernos.

Las áreas de sobreposición y de intersección son varias en las sociedades europeas contemporáneas. Un solo ejemplo puede ser suficiente, valiéndome de los estudios realizados por Jean Paul Willaime y por otros¹⁹ sobre la enseñanza de la religión en la escuela pública. Si la política comprende que no se puede ignorar el “hecho religioso”, para utilizar una fórmula cara a las colegas Danièle Hervieu-Léger y Régine Azria²⁰ en una fase histórica de replanteamiento del pacto de solidaridad nacional, en la formación de las nuevas generaciones llamadas a honrar las reglas del nuevo pacto nacional, hace falta entonces encontrar la “regla justa” (la fórmula es de Habermas) para hacer posible la pacífica convivencia entre cada una de las “buenas reglas” a las que una comunidad de creyentes considera que no puede renunciar sin traicionar su pacto con un dios.

Se abre un horizonte de sentido nuevo para sociedades acostumbradas a separar las esferas y establecer que a lo máximo es el Estado el que está llamado a ocuparse de regular la esfera religiosa.

¹⁹ Cf. *Des maîtres et des dieux: Ecole et religions en Europe*, ed. Jean Paul Willaime; Séverine Mathieu. Paris: Belin, 2005.

²⁰ Cf. *Dictionnaire des faits religieux*, ed. Régine Azria; Danièle Hervieu-Léger. Paris: PUF, 2010.

AMÉRICAS



THE NORTH AMERICAN PROBLEM OF SEPARATION: INTELLECTUAL AND CULTURAL ROOTS

DICKSON D. BRUCE, JR.*

In the United States, the issue of church-state separation has become a major dilemma in both the legal and political realms in recent years. The issue has entered the public arena at a number of levels. In education, the efforts of religiously-motivated creationists to oppose the teaching of evolution in public schools have led to extensive public debates, to legislation, and to major court decisions focusing on the role religion should play in supposedly nonsectarian settings. A series of cases has developed around the display of religious symbols on public property – a nine-meter cross on public land near San Diego, California, the Ten Commandments on the grounds of the Texas State Capitol – and whether such displays are equivalent to state support for one set of beliefs or another. Perhaps most heated of all has been the debate over abortion, a debate powerfully informed by religious concerns.

There have also been extensive and continuing efforts by historians to look back into the American past in order to try to gain insight into the origins and traditions of interpretation of American church-state separation in ways that might provide at least some basis for resolving dilemmas such issues have called forth. In particular, there has been great attention given to the period of the American founding and, especially, to the principles behind the First Amendment to the American Constitution in the hope that a better understanding of the Framers' intentions will give guidance in the legal and political realms for putting the Amendment's words into practice. In some ways, as the historian Gordon Wood has argued, such investigations can provide only limited insight into the dilemmas of our own time. The Framers' world was not our world, and their concerns were not our concerns¹.

This paper will, however, suggest a somewhat different way in which an examination of the past may be useful for illuminating questions of church and state, looking not only at the Founding era but, more, at the first half of the nineteenth century, as Americans sought to put into practice, and to understand the implications of what, in guaranteeing church-state separation, they had done. The focus will be less on any precedents one may see as having been set in the past but, more critically, in terms of the way the early development of thinking about church-state

* Doutor pela Universidade da Pensilvânia. Professor na Universidade da Califórnia - Irvine.

¹ Cf. Gordon S. Wood – American Religion: The Great Retreat. *New York Review of Books*. 53:10 (8 June 2006), p. 63.

separation reveals dilemmas inherent in the concept itself, and the depth of the cultural and intellectual factors that powerfully shaped the direction thinking about church and state took early on and has continued to take into our own time.

As historians have long noted, the idea of church-state separation, in its American context, had deep roots in traditions of western thought prior to its institutionalization during the period of the American Revolution – first in Bills of Rights attached to the constitutions of the new American states and, ultimately, in the First Amendment. At one level were practical roots, growing out of a religious diversity that marked the process of European colonization almost from the beginning. Although most of the colonies did have established churches – supported by taxes and closely connected to political institutions – virtually all of them had to come to terms with a religiously diverse population and, by the time of the Revolution, a history of agitation on the part of dissenting groups for equal political and religious rights.

No less important, however, were significant intellectual roots. Some were found in religion itself, especially in Protestant traditions of religious individualism and in what historian Christopher Grenda has termed “sacred arguments,” drawing on Scripture, in favor of both toleration and liberty². These arguments were ultimately reinforced by arguments founded in what were essentially secular intellectual traditions – Enlightenment traditions celebrating freedom of thought and deliberative truth – that rejected coercion in the promulgation of faith and saw faith itself as a matter of personal commitment and personal choice.

Such thinking played an important role in the creation of the First Amendment to the Federal Constitution, which went into effect in 1791. The most relevant part of the amendment says that, «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof». The language is ambiguous, and has been subject to a wide variety of interpretations, some quite narrow (the Framers only intended to prevent the establishment of any particular religious organization), some quite broad (the Framers intended to create a wholly secular state, excluding public support for any religious activity of any sort), and many in between.

As one looks more closely at the Amendment’s origins, however, several things stand out. First, and most obviously, the Framers’ intentions were anything but clear and unified. Different individuals involved in the putting the Amendment in its final form approached the question of church-state separation with different perspectives and different purposes. At the same time, however, the addition of the Amendment to the Constitution was, in part, a response to agitation from individual states for the incorporation of a Bill of Rights into the document, and its language, at various stages, drew on both earlier state bills of rights and on resolu-

² Cf. Christopher S. Grenda – Faith, Reason, and Enlightenment: The Cultural Sources of Toleration in Early America. In *The First Prejudice: Religious Tolerance and Intolerance in Early America*. Ed. Chris Beneke; Christopher S. Grenda. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011, p. 30-31. Grenda notes, specifically, 2 Corinthians 10, 4: «the weapons of our warfare are not carnal» and Hebrews 4, 12: the word of God is quick, and powerful, and sharper than any twoedged sword.

tions from the states. These earlier statements called not only for a legal separation of church from state but for the protection of either “rights” or “duties of conscience” in the religious realm, and this same language was incorporated in most of the earliest proposals for wording the federal Amendment. Although they did not appear in the final document for reasons that remain unclear they clearly informed what most members of Congress believed the Amendment to provide. They understood both the prohibition of an establishment and, especially, the protection of the “free exercise” of religion as a matter of preserving individual “rights of conscience,” of self-determination and uncoerced choice in the religious realm.

More significantly, perhaps, this was to become the dominant interpretation of church-state separation in the early years of the American republic, as Americans began to try to put ideals of religious freedom and church-state separation into practice. There are three crucial things to note about these efforts. First is that they did draw a strong connection between religious freedom and church-state separation, and continued to do so in language emphasizing rights of conscience or, as was more commonly said through the first half of nineteenth century, “the right of private judgment” in religious faith and commitment.

Secondly, and related to this, there were strong tendencies in American discourse, noted by such scholars as Jon Butler, to focus much more on “religion” than on the “church” as the locus for concern where separation of church and state were at issue³. This may have been because, as a number of historians have argued, while colonies and some of the first states had establishments, there never was a single established Church throughout the United States. But it was also because, given the focus on individual faith and judgment, religious belief was more relevant than organization to thinking about the meaning of both commitment and toleration. Thus, the language of church-state separation almost inevitably began to look more to issues of religion-state separation than to institutional separation, as such.

Thirdly, and unquestionably in the wake of the First Amendment, church-state-or religion-state separation came to comprise what might be called a “normative discourse” in thinking about the nature of American religion. Only a very few figures actually questioned whether individuals should have the right of private judgment in religious affairs or whether toleration should be a standard for the public and religious arenas. No less significantly, separation, taken as an American practice, also came to be asserted as an American virtue, a distinct American virtue. What was usually called the “voluntary system”, it was said, had given America a more vibrant religious life than found in, for example, Europe. In a slightly more sinister way, ideals of separation became a measure of “American-ness”, as churches with more hierarchical traditions Catholicism or Anglicanism, for example – were accused of being less than faithful to American ideals.

³ Cf. Jon Butler – *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 260-61; Sidney E. Mead – *A Nation with the Soul of a Church*. New York: Harper, 1975, p. 78-79, 116.

All of this is important to note, because this normative discourse existed in a powerful tension with a series of countervailing forces that were also present in American religion and in America's cultural life, as well. Articulated in much of the secular as well as religious discourse, these forces revealed strong desires for consensus, even uniformity, in American religious life and for mechanisms to maintain limits, at least, on acceptable variation in the religious sphere.

Throughout the nineteenth century, there was a widespread sense, commonly expressed, that America was, and should be, a "Christian Nation". Most simply this notion rested on increasingly pervasive democratic tendencies in the political realm and an understanding of democracy itself in terms of majority power. Because the majority of people were Christians, it was argued, America's institutions should reflect Christian beliefs, even if this meant some interference with the rights of others. In the late 1820s, for example, one Ezra Stiles Ely sought to create a "Christian party" in politics that, while denying political rights to no one, would, nevertheless use the power of a Protestant majority to ensure that only real Christians would be elected to public office.

More profound, however and more critical were deeper forces rooted not only in the culture of the era, but also in the very conceptions of religion that appear to have held the strongest sway. One thing that is easy to ignore in looking at how people understood rights of private judgment is that they in some sense took for granted that where individuals thought for themselves on religious matters, they would think differently from each other that, in other words, where there was freedom of religion, there would be religious diversity, as well. And, in the aftermath of the First Amendment, they seem to have been right. There was an explosion of diversity beginning in the early nineteenth century that continued for the next fifty years, and beyond. Simply to illustrate this, one may note an 1844 compendium of *Religious Denominations in the United States*, compiled by historian Israel Daniel Rupp, which included over fifty organizations, about one-third of which had primarily American roots, and each of which asserted a distinctive identity, on one ground or another⁴.

What is no less crucial to note, however, was a general understanding at the time that any differences among individuals would be rooted in what were essentially human processes⁵. In practice, this meant that, as Americans confronted growing religious diversity during the first half of the nineteenth century, they both prized and had uneasy feelings about its sources prizing it as a manifestation of freedom, but feeling uneasy about what they took to be those very human roots. Taking a view of human nature with strong Calvinist roots, reinforced by emerging notions regarding human psychology and human motivation, they displayed strong tendencies to suggest that impulses toward difference and especially toward diversity lay in the variety of passions that drove people to set themselves apart from others,

⁴ Cf. Israel Daniel Rupp – *Religious Denominations in the United States: Their Past History, Present Condition, and Doctrines*, 2 vol. 1844, 1861. New York: AMS Press, 1975.

⁵ Cf. Charles A. Taylor – *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 222; Mark Lilla – *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*. New York: Knopf, 2007, p. 103.

to draw boundaries between themselves and others, to turn minor differences into major conflicts. There were grave concerns, moreover, that much of the diversity in American religious life resulted from the efforts of ambitious individuals to use religion as a cover for the pursuit of selfish ends, to use religion as an avenue through which to achieve personal power, personal wealth, or both.

Discussions of religious diversity were dominated, as a result, by concerns about human frailty and, as usually phrased, about the limits within which freedom could, or should, be safely exercised. These concerns were reinforced by those created by a second, somewhat related countervailing force in American religious life, a general belief that religion could and should shape society's moral tone and that it provided the only firm foundation for a moral order⁶.

The idea that order could not exist without a religiously-based moral foundation was the conventional wisdom of the age. Religious ideas, it was said, gave definition to moral imperatives; they defined the sanctions that made moral rules compelling. Such a view was to create real concerns about both authority and consensus, in so far as moral matters were concerned, and, as a result, real concerns about religious consensus, as well. These concerns were to have a powerful influence on thinking about church-state relations, visible, at one level, in Ely's efforts to create a Christian party, but still more visible in areas where church and state really did interconnect, and in arguments on behalf of that interconnection. Thus, for example one of the continuing issues of the period had to do with whether "infidels" should be allowed to testify in legal proceedings, the question being whether, not fearing hell, they would feel compelled to tell the truth⁷. In addition, this was a view that informed a series of court decisions, throughout the century, upholding laws requiring private businesses to remain closed on Sundays. Most states had them, and, when they were challenged in the courts, often by Jewish merchants, they were invariably upheld. In general, the courts' decisions rested on an application of the idea that the United States was a "Christian nation" – the phrase was commonly employed. No less significantly, however, the courts inevitably ruled that the protection of Christian principles was necessary to the preservation of the nation's moral health and civic virtue. That such cases were brought is an important reflection of both the diversity of the society and the belief that church-state separation should be maintained. At the same time, the courts' decisions, as they reflected great uneasiness about ideals of freedom and facts of diversity, pointed toward desires to establish, and to maintain visible limits on the scope of freedom and the range of variation within the American religious environment.

But perhaps no countervailing force was to have more power where freedom and diversity were concerned than questions of truth and error as these were understood in the first eighty years of the American nation. One of the more striking aspects of antebellum American religious writing is the prevalence of the language of truth and error, and in a vast array of contexts. Certainly, as groups separated by

⁶ Cf. David Sehat, *The Myth of American Religious Freedom*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 73.

⁷ Cf. Steven Green, *The Second Disestablishment: Church and State in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 178.

some distance confronted each other, claims to truth and charges of error abounded. Protestants denounced Catholics as “errorists”; Catholics similarly denounced Protestants for purveying “false religion”. Jews were accused of maintaining error and rejecting Christian truth. At least a few Jewish spokesmen suggested that the entire New Testament was founded on error. The upstart Church of Jesus Christ of Latter-day Saints Mormonism faced charges of error from pretty much everyone. Mormons, for their part, claimed to be correcting the erroneous doctrines held by their various, more orthodox Christian contemporaries and antagonists.

Even within groups, however, as divisions developed in America’s volatile religious environment, antagonists were quick to claim truth for themselves and to put the label of error on the other side. In the first half of the nineteenth century, no doctrinal issue so divided American Protestants as that pitting Calvinists, and especially Calvinist doctrines of predestination, against Arminians who celebrated human agency in the process of salvation, and no division so quickly produced charges of truth and error each side accusing the other of seeking to doom its adherents to hell. But the language was to become even stronger in some controversial literature, each side accusing the other of infidelity, or even atheism words that figured strongly in the religious literature of the day.

Such language emphasizes something very important in regard to American ideas about religion in the first half of the nineteenth century, and that is the great significance attached to religion as offering what were generally taken to be ultimate truths about the world, about human character and human purposes, and, even more, about God’s purposes for humanity. Beyond that, as the evidence indicates, most of those who attached great stakes to religious truth tended to want that truth defined in fairly clear terms. Although, certainly, there were those who took what might be termed a “poetic” approach to faith and commitment – emphasizing its mystery and its ultimately indefinable depth – there was a strong predilection for what can be called a propositional understanding of truth, focusing on clearly stated doctrines and standards that, in themselves, could serve as bases for understanding what was true and what was false, what comprised faith and what comprised infidelity.

And such language did inform controversies over church-state relations. It was apparent in Ezra Stiles Ely’s approach to creating a Christian party: His criteria for identifying real Christians were based on a very narrow definition of what real Christianity entailed. It was also apparent in, for example, a striking controversy from around 1830, a controversy over the Sunday Mails. At the time, and for a variety of reasons, legislation governing the post office had required that those offices remain open on Sundays; in the late 1820s, a variety of Christian groups banded together to petition for new legislation that would close the post offices in recognition of the Christian Sabbath⁸. The debate mobilized a number of arguments, including assertions of America’s character as a Christian nation. But questions of truth and error were critical to the battle, especially as petitioners argued that America’s

⁸ For a valuable summary, see Richard R. John – Taking Sabbatarianism Seriously: The Postal System, the Sabbath, and the Transformation of American Political Culture. *Journal of the Early Republic*. 10 (1990) 517-567.

Christian foundations demanded observance of the Sabbath and that there could be no variation in either the day on which it should be observed or the character of the observation. Revealingly, when Congress, upholding the normative discourse of church-state separation in this instance, at least, decided to keep the offices open, critics were quick to label the decision as a triumph of “infidelity”.

There is much to suggest that the nineteenth-century American understanding of religion shares in what anthropologists and others have suggested about religion in general, especially as they have sought to understand religion as what Clifford Geertz once termed a «cultural system»⁹. To the extent that religion does provide for an understanding of the ultimate forces at work in the world, of the nature of human beings and the world, of approaches between humans and the divine, issues of variation and the limits on variation can only be critical. How much variation can be encompassed within the larger confines of truth? At what point does variation become error? How differing can conceptions of God be? At what point must difference be treated as tantamount to atheism? It is not difficult to see all these questions in antebellum debates over freedom and toleration; nor is it difficult to see how such questions explain the necessity, often expressed, to set limits on variation while moving the locus of church-state separation away from institutional questions and toward a focus on religion, as such, as the critical issue.

In regard to the United States, at least, these considerations point in important directions where those cases share in some of the same kinds of concerns that inform the American example. Most significantly, the American evidence indicates the difficulty of creating what might be termed a general principle of religious toleration, and perhaps even of religious freedom itself. This is because, as the literary critic Stanley Fish has suggested regarding a variety of approaches to thinking about operationalizing that idea, it is to ask the faithful, in essence, to make toleration or fairness, or even equal rights a higher order value than substantive religious imperatives¹⁰. Although, in early America there were clearly some tendencies in that direction, either among Enlightenment secularists or those who founded ideas of toleration on Scriptural arguments, the era's countervailing forces made such a subordination of religious imperatives difficult, if not impossible, given what they understood to be religion's foundational moral role and, even more, given an approach to considerations of truth and error that both forced a narrow approach to thinking about the limits of toleration and attached great stakes to the preservation of truth itself. Because religion itself, that is, was expected to define the highest order values in the society, and to do so in a fairly clear-cut fashion, its demands could never

⁹ Clifford Geertz – *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973, p. 89, 91.

¹⁰ Cf. Stanley Fish – *Mission Impossible: Settling the Just Bounds Between Church and State*. *Columbia Law Review*, 97, (1997); Roy A. Rappaport – *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 425, 436; Kent Greenawalt – *Religion and the Constitution*. Vol. II: *Establishment and Fairness*. Princeton: Princeton University Press, 2008, p. 441; Steven D. Smith – *Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 107.

be subordinated to ideals of toleration or even freedom, no matter how normative those ideals had become in the public discourse.

And it is from this perspective that one may gain greater insight into the contemporary American situation, because there are important ways in which these considerations help to highlight both the implications and inadequacies of many dominant contemporary doctrines of church-state separation in the United States, particularly as those doctrines become wrapped up in issues of freedom and diversity, as they so often are. This is because, in many respects, these are doctrines that argue for some form of compartmentalization of religion within the public sphere. They range from arguments for “equal respect” of diverse views – secular and religious – within the public arena, to arguments for confining public debate to what Kent Greenawalt has termed “public reasons” – reasons that deliberately exclude positions based on any distinct, religious orientation¹¹ – to arguments that, asserting religion to be a private matter, suggest that it has no role in the public sphere¹².

All are ways of approaching church-state separation that make powerful demands on religion as such, and the antebellum example helps to illuminate why. Above all, such approaches demand a compartmentalization of religion that cannot be wholly compatible with religion as a commitment, ignoring, as they do, the ways in which religion encodes, shapes, and is shaped by the deepest ideas of human nature and human purposes. At the same time, the evidence discussed here also calls attention to those dimensions of faith and practice in ways that suggest the extent to which any approach to separationist questions must take those interconnections into account, not only in measuring differences but in creating approaches to the interplay of those differences in the public arena.

What the antebellum American evidence shows, finally, is the extent to which attitudes toward religious freedom and diversity and, ultimately, toward church-state relations looked, in important ways, to the society’s sense of itself. Accepting pluralism and, with it, a non-coercive role for the state in religious affairs, required a confidence in the ability of God’s creatures to attain and to live by divine commands, even in the absence of strong and clear external sanctions and practices. As everything from concern about oaths to desires for an enforced and universal Sabbath to explanations of diversity itself help to show, there was a sense of human frailty in the antebellum era that itself helped to shape responses to toleration and church-state separation and that could not be separated from them.


That these concerns remain alive and unresolved is powerfully evinced in the continuing dilemmas of church-state relations in America in the twenty-first century.

¹¹ Cf. Kent Greenawalt – *Religion and the Constitution*, p. 511.

¹² Cf. Frederick Mark Geddis – *The Rhetoric of Church and State: A Critical Analysis of Religion Clause Jurisprudence*. Durham: Duke University Press, 1995, p. 119.

TIEMPO DE REVOLUCIONES: LA LEY DE SEPARACIÓN PORTUGUESA VISTA DESDE MÉXICO, 1910-1913

SERGIO ROSAS SALAS*

 <https://orcid.org/0000-0002-8092-8006>

El objetivo de esta comunicación es analizar las reacciones que produjo en México la proclamación de la República Portuguesa y, más tarde, la noticia de la separación Iglesia Estado, en abril de 1911. Busco demostrar que entre 1910 y 1913 cuando se interrumpieron las relaciones bilaterales a causa de la revolución mexicana y la I Guerra Mundial—el gobierno mexicano, con base en la información que envió Balbino Dávalos, encargado de negocios de México en Lisboa, tuvo una reacción ambivalente ante la instauración del régimen republicano y la laicización del Estado portugués. Por un lado, se aceptó e incluso apoyó el cambio de sistema de gobierno, pues consideraron que esta medida permitiría estrechar la relación entre ambas naciones, al compartir el mismo régimen y una misma relación frente a la Iglesia. Por el otro, sobre todo en los círculos diplomáticos y en las elites locales, la caída de la monarquía fue considerada una interrupción a la paz, el orden y la estabilidad similar a la revolución mexicana, que entre 1910 y 1911, bajo el mando de Francisco I. Madero, provocó el fin del régimen de Porfirio Díaz, quien había gobernado el país por más de treinta años, entre 1876 y 1911¹.

En México, la república fue instaurada desde 1824. Si bien este modelo se interrumpió durante el II Imperio mexicano, entre 1864 y 1867, a partir de este último año se restableció la república. La Constitución mexicana de 1857, que rigió hasta 1917, estableció la libertad de cultos y, más tarde, las Leyes de Reforma de 1859 —elevadas a rango constitucional en 1874— establecieron la separación entre Iglesia y Estado, una de las primeras experiencias de separación del occidente católico. Los presidentes Porfirio Díaz (1876-1911), Francisco León de la Barra (1911) y Francisco I. Madero (1911-1913) compartían raíces liberales, e hicieron de la defensa del Estado laico una de las premisas de sus administraciones. Si Díaz había sostenido que era católico «en privado y como cabeza de familia», pero «como jefe

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em Ciências Humanas, com ênfase na História Contemporânea pelo Colégio de Michoacan (México).

¹ La única interrupción a su gobierno fue la presidencia del General Manuel González, un antiguo compañero de armas, entre 1880 y 1884.

de Estado» no profesaba ninguna religión, Madero era ferviente espiritista, creencia que lo impulsó a iniciar la revolución mexicana, en 1910².

Las noticias sobre la república y la separación de Iglesia y Estado en Portugal llegaron a México cuando el régimen de Díaz enfrentaba el principio de la revolución. Mientras el gobierno de México recibió información inmediata por parte de los diplomáticos acreditados de ambos países, en la prensa el principal promotor de las noticias lusitanas entre 1910 y 1913 fue Luis d'Arenas de Lima, el encargado portugués. A partir de esta documentación es que realizamos nuestro análisis. Además de buscar contribuir a la historia de la imagen de Portugal en el mundo durante la primera hora de la república, pretendo realizar un pequeño aporte a la historia de las relaciones bilaterales luso-mexicana. En particular, sostengo que la lectura que se hizo en México de la separación portuguesa ilustra la forma en que las repúblicas americanas, que en 1910 habían festejado el primer centenario de su nacimiento, leyeron la formación de una república en Europa y, más aún, la formación de un Estado laico.

La comunicación está dividida en tres apartados. En el primero analizo la recepción diplomática y periodística de la declaración de la república portuguesa en México. En segundo término analizo en concreto la lectura que los diplomáticos acreditados en ambos países hicieron de la separación Iglesia-Estado. Este artículo se basa en la documentación del Archivo Histórico del Ministerio de Negocios Extranjeros en Lisboa, el Archivo Histórico Genaro Estrada de la Secretaría de Relaciones Exteriores en México y, sobre todo, en el archivo particular de Balbino Dávalos, resguardado en el Archivo Histórico Municipal de Colima, México. Las referencias bibliográficas fueron consultadas en la Hemeroteca Nacional de México y en la documentación que Arenas de Lima envió a Lisboa en sus reportes diplomáticos.

1. La república portuguesa en clave mexicana

El periódico *La Iberia* escribió el ocho de enero de 1910: «antes de ayer llegó a esta ciudad el Sr. D. Luis D'Arenas de Lima... quien trae la misión de estrechar más las relaciones de su país con el nuestro»³. Miembro del servicio exterior lusitano, hasta entonces se había desempeñado como secretario de la legación en Washington⁴.

La llegada de Arenas de Lima al país marca un punto coyuntural en la relación bilateral entre Portugal y México, pues fue la primera ocasión que un diplomático portugués vivía en la ciudad de México. Hasta entonces, las relaciones, establecidas desde 1850, se habían mantenido a través de cónsules honorarios o con embajadores residentes en Washington. El Vizconde de Alte, encargado de negocios entre 1902 y 1912, apenas visitó tres veces el país: dos veces para presentar

² Cf. sobre Porfirio Díaz, Paul Garner – *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador: una biografía política*. México: Planeta, 2003, p. 120-128. Sobre Francisco I. Madero, cf. Enrique Krauze – *Místico de la libertad: Francisco I. Madero*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

³ *La Iberia*, México, 9 de enero de 1910, p. 1.

⁴ Cf. Fernando de Castro Brandão – *Relações diplomáticas e consulares luso-mexicanas*. Coimbra: [s.n.], p. 37.

sus credenciales, y una más como representante del Rey Manuel II en las fiestas del Centenario, en 1910. Arenas de Lima informó a Lisboa haber llegado a la ciudad de México el 5 de enero de este último año, y haber tenido audiencia dos días después con el secretario de Relaciones Exteriores⁵. Según se deja ver en su correspondencia, Arenas de Lima no sólo tenía como objetivo fincar las relaciones bilaterales. Buscaba conocer mejor la realidad mexicana, fomentar el comercio portugués en México y Latinoamérica y, al mismo tiempo, acercarse diplomáticamente a los países centroamericanos y caribeños de habla española.

En correspondencia con la decisión lusitana, el gobierno mexicano nombró Encargado de negocios de México en Lisboa a Balbino Dávalos, diplomático y poeta, que también se desempeñaba como secretario de la Legación correspondiente en Estados Unidos. Dávalos llegó a Lisboa el 12 de marzo de 1910, procedente de Madrid⁶. Según le dijo personalmente Manuel II ese mismo día, «el gobierno de Su Majestad deseaba mantener las mejores relaciones con el gobierno de un país tan próspero y floreciente como México»⁷. Como en el caso de Arenas de Lima, su misión era establecer una representación oficial, buscar mejores condiciones comerciales en el país y, al mismo tiempo, mantener informado al gobierno mexicano de la situación política portuguesa.

La inestabilidad política se desencadenó en los dos países justo cuando se profundizaban las relaciones bilaterales. La correspondencia que Arenas de Lima envió al Ministerio de Negocios Extranjeros de Lisboa dio cuenta exacta de la revolución maderista entre 1910 y 1911. Así, por ejemplo, el 17 de diciembre de 1910 escribió que «el candidato antirreleccionista, Señor [Francisco I.] Madero, pretendía oponerse a la reelección del Señor General Don Porfirio Díaz», a pesar de que su labor «era reconocida por todos los diplomáticos, y su robustez y agilidad a caballo, sea en ejercicio militares, sea en paseos, es muy admirada, y da muestras de su vigorosa salud»⁸. Así, su correspondencia ofreció al gobierno portugués una descripción detallada de la revolución mexicana entre 1910 y 1913.

Por su parte, Balbino Dávalos también informó con precisión los detalles que llevaron a la caída de la monarquía portuguesa. Fue gracias a la presencia de Dávalos en Lisboa que el gobierno mexicano, todavía en manos del presidente Porfirio Díaz, tuvo conocimiento de primera mano de los acontecimientos políticos de octubre en Portugal. A pesar de esta documentación, ya ha señalado acertadamente Fernando de Castro Brandão que los acontecimientos políticos portugueses no tuvieron inmediata repercusión en México, pues el país enfrentaba serios problemas

⁵ Cf. Archivo Histórico Diplomático del Ministerio de Negócios Estrangeiros de Lisboa (en adelante, AHD), caja 759, carpeta 1, fl. 1.

⁶ Cf. *El Tiempo*, México, 11 de abril de 1910, p. 2.

⁷ Archivo Histórico del Municipio de Colima, Fondo Balbino Dávalos (en adelante, AHMC-FBD), caja 5, expediente 35, fl. 1. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de Balbino Dávalos (en adelante, BD) al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 12 de marzo de 1910.

⁸ AHD, caja 760, Registro dos officios para o Ministério dos Negócios Estrangeiros. Serie A, Livro 1, fl. 5. Carta de Luis de Arenas de Lima al Ministro de Negocios Extranjeros, México, 17 de diciembre de 1910.

internos⁹. Así, Dávalos devino un informante sin mucho eco, pero mostró la postura ambivalente que los gobiernos mexicanos tuvieron ante la república portuguesa: por un lado, aceptación de un régimen que gozaba de amplio consenso en su país de origen desde el siglo XIX, y por el otro, rechazo a la posibilidad de violencia que traía consigo el cambio de régimen¹⁰.

En 1947, el antiguo encargado de negocios en Portugal publicó en el periódico *Excelsior* un texto biográfico, en que recordaba los sucesos de los que fue testigo en Lisboa durante 1910. Según su testimonio, lo primero que lo consternó fue que la inestabilidad ocurriera en los dos países: «en octubre, una revolución de tres días (del 4 al 6) derrumbó a la monarquía portuguesa y estableció la república, y a fines de noviembre recibía yo el primer aviso oficial de los disturbios que en México iniciaban la formidable revolución maderista que presto derrocaría al prolongadísimo Gobierno del General Díaz». Como muestran sus memorias, prestó mucho más atención a las lejanas noticias de México que a las que él mismo vivía en Lisboa. Para Dávalos 1911 fue un «año fatídico»... por «el triunfo de la revolución maderista y el colapso final de la época porfirista»¹¹. Desafortunadamente, prestó más atención a lo ocurrido en su país que en el propio Portugal.

La noticia de la proclamación de la república llegó a la prensa mexicana de inmediato. Si bien todos los periódicos hicieron eco del suceso, *The Mexican Herald*, publicado en inglés e interesado en cuestiones internacionales, fue el que más atención otorgó a la caída de la monarquía. Además de señalar que «el líder republicano» Teófilo Braga era el «nuevo presidente», apuntaron que «el emblema de la monarquía en el palacio ha sido remplazado por la bandera roja y verde, los colores del partido republicano», y que había habido «duros enfrentamientos en las calles de Lisboa». Arenas de Lima desacreditó de inmediato las noticias. Además, negó que el palacio real de Cintra hubiera sido bombardeado desde Lisboa, pues «sería como bombardear la casa del presidente Díaz en la calle de la Cadena desde Xochimilco». Atribuyó las noticias al trabajo de «agitadores españoles», que querían desacreditar a Portugal¹².

La correspondencia que Balbino Dávalos envió a México al calor de los sucesos, revela claramente que, a pesar de interesarse en México, ofreció información valiosa y una mirada crítica a los sucesos portugueses. Entre el cinco y el seis de octubre de 1910 informó escuetamente sobre la revolución que, acompañada de bombardeos en la ciudad, había culminado con la proclamación de la República en

⁹ Cf. Fernando de Castro Brandão – *Relações diplomáticas e consulares luso-mexicanas*, p. 38.

¹⁰ El consenso republicano se fraguó a lo largo del siglo XIX, e incluso durante la Reforma liberal apenas fue debatido, a pesar del II Imperio, cuando se nombró emperador al Archiduque Austriaco Maximiliano de Habsburgo. Cf., a guisa de ejemplo, Erika Pani – *Para mexicanizar el Segundo Imperio: El imaginario político de los imperialistas*. México: El Colegio de México; Instituto Mora, 2001; Brian Hammett – *Juárez: el benemérito de las Américas*. México: Colofón, 2006; Pablo Mijangos y González – *The Lawyer of the Church: Bishop Clemente de Jesús Munguía and the Ecclesiastical Response to the Liberal Revolution in Mexico (1810-1868)* [tesis de doctorado en historia]. Austin: University of Texas at Austin, 2009.

¹¹ *Excelsior*, México, 8 de julio de 1947: Don Porfirio en el Ypiranga. Por Balbino Dávalos.

¹² Cf. *The Mexican Herald*, México, 6 de julio de 1910, p. 2. Los textos están escritos en inglés. La traducción es del autor de este trabajo.

Portugal. De inmediato recibió el permiso para salir de Lisboa si lo creía conveniente¹³. Se negó a partir, pues «mi alejamiento... podría interpretarse como poco interés de nuestro gobierno por la transformación que en este país se está efectuando, o propósito de diferir la continuación de relaciones»¹⁴. Dávalos decidió ser un testigo ocular de los acontecimientos, y de esa manera ofreció al gobierno mexicano una lectura de primera mano sobre el cambio.

Las cartas posteriores dieron más noticias acerca de su postura y la del gobierno mexicano. El 14 de octubre de 1910, por ejemplo, informó que el orden y la tranquilidad «han continuado inalterables y todo induce a pensar que habrá de seguir así. Las adhesiones se suceden a diario; es curioso ver a viejos monarquistas y funcionarios declarándose republicanos de abolengo», y a los periódicos que hasta hace poco habían defendido al rey convertirse «de la noche a la mañana tornarse paladines del partido victorioso». Por ello, frente a la lectura negativa de una revolución que había afectado el *statu quo* que Dávalos había vivido desde su llegada en marzo, pronto mostró una visión mucho más positiva; ante la falta de violencia, la república portuguesa sería «un hermoso ejemplo ante el mundo», pues era un gobierno «altamente intelectual, y establecido sin crueldades ni enconos, tan a poco costo»¹⁵. Después de una entrevista con el nuevo ministro de Negocios Extranjeros, Dávalos informó a México el 29 de octubre que la revolución había sido, desde la lectura del nuevo gobierno portugués, una «obra no de demolición sino de reforma». Además, señaló que la república era «una obra de redención... al fin iniciada aquí [en Lisboa]», y pedía el reconocimiento mexicano, pues éste es «entre los pueblos... especie de sacramento nupcial que reclama decisión y [es] prueba de fraternidad y amor»¹⁶. Aún más: el seis de noviembre Machado visitó de nuevo a Dávalos, y le pidió que hiciera saber al presidente Díaz «cuán grandes son la consideración y simpatía que este gobierno le consagra y cuán vivos son nuestros deseos por su bien personal y la prosperidad del país que tan bien gobierna»¹⁷. Como el régimen porfiriano, el gobierno republicano de Portugal utilizó la nueva coincidencia de regímenes políticos como un argumento para estrechar relaciones bilaterales y, sobre todo, presionar por el reconocimiento oficial al nuevo gobierno.

La aceptación del régimen es un buen ejemplo de la forma en que el gobierno mexicano reaccionó ante la república portuguesa. Desde el 14 de octubre, Dávalos informó que Brasil había entrado en relaciones oficiosas con la república, y al día siguiente había hecho lo propio la Confederación Suiza. El 24 y 25 de octubre informó que las repúblicas brasileña y argentina reconocerían al régimen lusitano.

¹³ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta BD al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 6 de octubre de 1910, fl. 149.

¹⁴ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 14 de octubre de 1910, fl. 173v.

¹⁵ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 14 de octubre de 1910, fl. 175.

¹⁶ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 29 de octubre de 1910, fl. 108.

¹⁷ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 6 de noviembre de 1910, fl. 192.

Una semana más tarde reconocieron Nicaragua y Uruguay, donde Portugal no tenía representaciones diplomáticas¹⁸. En una entrevista que Dávalos sostuvo con el ministro de Estados Unidos el cinco de noviembre, ambos señalaron que estaban a favor de la república, a pesar de no haber recibido órdenes para reconocerla¹⁹. El 14 de noviembre, finalmente, el diplomático informó que Inglaterra, Francia, España, Alemania e Italia habían acordado entrar en relación con el gobierno republicano. Según el mexicano, «la alegría y el entusiasmo han sido inmensos y se expresaron en la forma de una manifestación gigantesca»²⁰. Desde noviembre, Dávalos insistía en que se debía otorgar el reconocimiento²¹.

Cuando el gobierno de México se aprestaba a otorgar su venia al encargado de negocios, la revolución mexicana afectó esta decisión. Según la carta que Dávalos envió a la Secretaría de Relaciones Exteriores el 17 de diciembre, su falta de reconocimiento al régimen se atribuía en los círculos diplomáticos «al estado de revolución en México, de que ha hablado la prensa, perjudicándose por consiguiente para con muchos mi autoridad»²². El 21 de enero de 1911 informó que la república era amenazada desde España, y aún así, él mismo señaló: «persisto en creer bien imposible el fracaso del nuevo régimen, y más improbable todavía la restauración de la casa de Braganza»²³. En el mismo tenor, el 30 de mayo de 1911, sostuvo que había en Portugal, o por lo menos en Lisboa,

«grandes entusiasmos populares por la república, adhesión de muchos monárquicos a las nuevas instituciones; empeño y trabajo por parte de las autoridades; confianza en el comercio y restablecimiento de la tranquilidad pública... sigo creyendo que es más fácil la consolidación de la república que la posibilidad de una contrarrevolución»²⁴.

El siete de junio de 1911 Dávalos señaló, ya con impaciencia, que era «indispensable proceder al reconocimiento del país», pues ya Estados Unidos se preparaban para hacerlo²⁵. Si se hacía muy tarde, México perdería una buena oportunidad para colocar en alto su imagen en Portugal. En este contexto, el 22 de junio Bernardino Machado informó directamente a la Cancillería mexicana que se había

¹⁸ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910 – 1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 1 de noviembre de 1910, fl. 192. A partir de 1911 y 1910, respectivamente, la relación lusitana con latinoamericana se guiaba desde Argentina para América del Sur, y desde México para Centroamérica y el Caribe hispanohablante.

¹⁹ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 5 de noviembre de 1910, fl. 194.

²⁰ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Cartas de BD al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 11 y 16 de noviembre de 1910, fl. 203–204.

²¹ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 5 de noviembre de 1910, fl. 194.

²² AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 17 de diciembre de 1910, fl. 246.

²³ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 21 de enero de 1911, fl. 273.

²⁴ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 30 de mayo de 1911, fl. 317.

²⁵ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 7 de junio de 1911, fl. 327.

proclamado la república, cuando ya era presidente de la República mexicana el antiguo Secretario de Relaciones Exteriores Francisco León de la Barra²⁶. Cuatro días después, Dávalos informó que ya había irritación en Lisboa por la falta de reconocimiento²⁷. Fue entonces cuando se procedió a la petición. El 28 de junio Arenas de Lima telegrafió a Lisboa informando que el Gobierno mexicano reconocería en unos días «la república democrática» como forma de gobierno en Portugal²⁸. Balbino Dávalos concretó el reconocimiento de México a la república portuguesa el cinco de julio de 1911²⁹.

En síntesis, el representante mexicano en Lisboa y el gobierno mexicano mostraron simpatía por la república, máxime cuando se percataron que era una «revolución de caballeros», según epíteto que transmitió Dávalos al régimen de Díaz³⁰. A través de la importancia que Dávalos concedió a las pláticas con el ministro Machado, es palpable que creía que el régimen republicano era de reforma social, que debía garantizar el éxito económico, el valor más apreciado por la generación que acompañó a Díaz en el poder. Sin embargo, la revolución mexicana, que estalló en noviembre de 1910, impidió que la noticia se difundiera con mayor atención en la prensa de aquel país y, al mismo tiempo, dificultó que el gobierno mexicano otorgara el reconocimiento a la república. Éste llegó hasta la presidencia de Francisco León de la Barra, en julio de 1911.

Es de ponderarse la postura no sólo de México, sino de las repúblicas latinoamericanas. Al contrario que las monarquías europeas, los países americanos apoyaron decisivamente a la república portuguesa desde octubre de 1910. Así, las repúblicas americanas, que en 1910 cumplían 100 años de existencia, apoyaron bien pronto la instauración de un régimen como el suyo. Entre ellas, en hacía ya 50 años que se había decretado la separación entre Iglesia y Estado. ¿Cómo reaccionaron el enviado y el gobierno mexicano ante la ley de separación portuguesa en 1911? De ello me ocuparé en el siguiente apartado.

2. La separación portuguesa vista desde una república laica

Al mismo tiempo que informaba sobre la proclamación de la república lusitana, *The Mexican Herald* pidió a Luis de Arenas de Lima noticias sobre la política de su país. Según informó el encargado de negocios, en Portugal había tres partidos: los clericales, los monarquistas y los republicanos, y estos últimos eran minoría en la cámara de representantes. Si bien los dos últimos estaban unidos en contra del

²⁶ Cf. Secretaría de Relaciones Exteriores de México, Archivo Histórico Genaro Estrada, 42-27-6.

²⁷ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 26 de junio de 1911, fl. 346.

²⁸ Cf. AHD, caja 760. Registro dos Offícios para o Ministério dos Negócios Estrangeiros. Serie A, Livro 2. fl. 10. Oficio de Luis de Arenas de Lima al Ministro de Negocios Extranjeros, México, 1 de julio de 1911. El texto original está escrito en portugués. La traducción de la breve cita textual es del autor de este trabajo.

²⁹ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de B. D. al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 5 de julio de 1911, fl. 355.

³⁰ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de B. D. al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 7 de diciembre de 1910, fl. 235v.

clero, el rey utilizaba su poder para contener el anticlericalismo, manteniendo así la unidad del país³¹.

Esta noticia de Arenas de Lima, un día después de la proclamación de la república, es una de las pocas referencias directas al problema religioso en Portugal en la primera hora del cambio de régimen. En una carta a Balbino Dávalos fechada el cuatro de noviembre de 1910, el ministro de educación de México, Justo Sierra, se lamentaba de que se informara muy poco en los periódicos sobre los sucesos políticos lusitanos y, en general, sobre «todas esas cosas de Portugal con que soñamos». Por ello pidió al encargado de negocios, viejo amigo suyo, que le informara al respecto³². A pesar de esta petición, Dávalos tampoco prestó mucha atención a las relaciones entre Iglesia y Estado en Portugal. Hay dos motivos para ello: el más inmediato y fortuito es que el encargado de negocios mexicano salió de Portugal entre el 21 de febrero y el primero de mayo de 1911, para enviar a su hijo a un colegio suizo y cuidar en Madrid la edición de las obras de Ignacio Mariscal, el secretario de Relaciones Exteriores de México recién fallecido³³. Pero también había una razón más profunda: siendo el Estado mexicano laico desde 1859 y su constitución anticlerical desde 1857, los problemas eclesiásticos de otros países no formaban parte de la agenda diplomática mexicana.

Incluso el contacto oficial de diplomáticos mexicanos con jerarcas eclesiásticos debía ser sopesado. El 31 de marzo de 1910, después de visitar al rey Manuel II, Dávalos visitó al Nuncio del papa en Portugal, pues era el «jefe y cabeza de toda la representación extranjera en Portugal», y la cortesía «era inevitable». Al día siguiente recibió el pago de la visita del Nuncio, quien llegó «revestido de su traje cardenalicio». Tras varios titubeos, decidió «omitir toda información a México, para evitar cualquier intempestiva ligereza»³⁴. Así pues, la lectura que sobre la ley de separación portuguesa se hizo en México fue escueta, y quedó marcada por la condición laica de la república americana. Asimismo, como en el caso de la proclamación de la república, Dávalos prestó mayor atención a los sucesos mexicanos, lo que distrajo su atención de los acontecimientos políticos lusitanos. El 27 de mayo, unos días después de volver a Lisboa, fue informado de que León de la Barra asumiría la presidencia³⁵. Ahora bien: a pesar de lo anterior, ¿cómo se leyó la separación portuguesa en México? En términos generales, se consideró que era parte del proceso de instauración de la república, era parte del fortalecimiento del nuevo régimen y, más aún, era un escalón necesario en el camino del país hacia el progreso.

Además de la importancia de la república y la laicidad en México, esta lectura positiva de la separación portuguesa tenía sus raíces en la formación intelectual de

³¹ Cf. *The Mexican Herald*, 6 de julio de 1910, p. 2.

³² Cf. Carta de Justo Sierra a Balbino Dávalos [México, 4 de noviembre de 1910]. In Justo Sierra – *Obras completas*. Vol. XIV: *Epistolario y papeles privados*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 495-496.

³³ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 19 de febrero de 1911, fl. 284.

³⁴ *Excelsior*, 8 de julio de 1947: Don Porfirio en el Ypiranga. Por Balbino Dávalos.

³⁵ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores. Lisboa, 27 de mayo de 1911, fl. 313.

la clase política mexicana. Como muchos otros letrados mexicanos, el mismo Balbino Dávalos llegó de su ciudad natal, Colima, a la capital del país en 1881, donde encontró que la enseñanza del positivismo era impulsada por el gobierno de Díaz. Como ha mostrado Charles Hale, en México el liberalismo dio paso al positivismo durante la segunda mitad del siglo XIX, como parte del proceso de consolidación del Estado liberal laico³⁶.

Entre los intelectuales con los que Dávalos se relacionó estuvo Justo Sierra, quien llegaría a ser el ministro de Educación en México, y el principal promotor del positivismo spenceriano en el país y con quien, como hemos visto, mantuvo una relación personal el resto de su vida³⁷. Sierra retomó de Spencer y aplicó al positivismo mexicano dos conceptos: la libertad como ideal y el evolucionismo. Además, Sierra consideró que la ciencia era el camino para transformar a México, y para darle paz, orden, progreso y libertad –en ese orden. Este fue el ideal del gobierno de Porfirio Díaz.

Gracias a la publicación de *Evolución política del pueblo mexicano*, en 1900, Sierra fue, asimismo, uno de los pilares de la historiografía mexicana, y uno de los promotores de una lectura laica de la historia de México. En su libro, Sierra aborda el problema religioso al ocuparse de la Reforma mexicana (1855 – 1867); según él, uno de los ejes de este proceso fue la separación Iglesia – Estado, pues fue un movimiento animado por la defensa de las libertades que la civilización había hecho necesarias: la libertad de pensar y la libertad de creer³⁸. De hecho, la Reforma mexicana es vista como una lucha religiosa en que se enfrentaron curas y militares contra abogados patriotas, venciendo estos últimos. En síntesis, a partir de la Reforma, Sierra considera que la Patria es la República, que es a su vez la Reforma³⁹. Así, la separación Iglesia Estado quedó identificada al amanecer del siglo XX con los intereses nacionales y el progreso spenceriano de las sociedades.

En México, el propio régimen de Díaz era visto desde esta perspectiva. La guía de su política eran, como en Lerdo e Iglesias, los «dogmas liberales»:

«la separación de la Iglesia y el Estado; la supresión de las comunidades religiosas como asociaciones absolutamente ilegales; la prohibición de adquirir bienes raíces a todas las corporaciones, y las consecuencias de todo estos en el estado civil de las personas, en las manifestaciones externas del culto»⁴⁰.

Pero Díaz fue más allá: instauró la paz, y de la paz creó las comunicaciones, la industria, la riqueza. Así pues, Sierra unificó la república con el laicismo y el progreso económico. En esta lectura histórica y en esta unificación del trinomio

³⁶ Cf. Charles A. Hale – *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-century Mexico*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

³⁷ Cf. Leopoldo Zea – *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 304.

³⁸ Cf. Justo Sierra – *Evolución política del pueblo mexicano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, p. 278-283.

³⁹ Cf. Justo Sierra – *Evolución política del pueblo mexicano*, p. 232.

⁴⁰ Justo Sierra – *Evolución política del pueblo mexicano*, p. 385.

república – laicidad – progreso se entiende la lectura que Dávalos y el gobierno de México hicieron de la ley de separación portuguesa.

Asimismo, debido a que Dávalos había estado en España entre marzo y abril, su lectura sobre la laicización del Estado en Portugal quedó ligada a la postura monárquica del presidente del gobierno español, José Canalejas, con quien se entrevistó en Madrid. En sus juicios de valor, Dávalos muestra la preferencia mexicana por la república: el encargado de negocios olvidó referir que Canalejas era un destacado liberal. Informó a México que durante su estancia en España, las noticias en torno a una revolución violenta en Portugal eran una constante, dado el matiz anticlerical que había tomado la república⁴¹. En la misma carta refirió su entrevista con Canalejas. El español rechazaba la república portuguesa, pues con «la campaña de prensa que están haciéndome, tratan de agitar a los republicanos, y eso no lo puedo tolerar»⁴².

La primera referencia directa sobre la separación portuguesa que Balbino Dávalos envió a México tenía como marco las elecciones de mayo de 1911. Los republicanos habían conseguido «un triunfo absoluto» y, además, había faltado «por completo el elemento monárquico», mostrando así la fortaleza del nuevo régimen⁴³. Y entonces se enfocó en el problema religioso. Sostuvo que «los jesuitas desterrados y el alto clero... se han esforzado y aún continúan esforzándose por organizar a todo trance la contrarrevolución. Pero todo lo ha hecho fracasar hasta ahora la actividad del gobierno provisorio»⁴⁴. En suma, para Dávalos el clero era el más importante de los «elementos conservadores» de la sociedad portuguesa, que buscaba volver por sus privilegios de inmediato, tan pronto como mayo de 1911⁴⁵. Así, la separación es vista por el encargado de negocios mexicano como parte de la secularización de la sociedad portuguesa. La separación recientemente declarada era así parte del fortalecimiento y la consolidación de la nueva república.

Una semana más tarde, el siete de junio, Dávalos sostuvo que los conspiradores monárquicos y clericales seguían sus trabajos «activamente dentro del país como en la frontera española»⁴⁶. El presidente Porfirio Díaz, quien acababa de re-

⁴¹ La identificación de la república con el anticlericalismo era casi axiomática en España, donde se debatía la libertad de cultos como uno de los elementos centrales de la agenda republicana. En la década de 1930 la «cuestión religiosa» fue uno de los aspectos de mayor debate. Cf. *La Iglesia y la II República: Actas del XVIII simposio de historia de la Iglesia en España y América*. Coord. Paulino Castañeda Delgado; José María García de Lomas Mier. Córdoba: CajaSur, 2009.

⁴² Entre las pocas publicaciones que circularon en México sobre la caída de la monarquía estuvo el libro: Augusto Vivero; Antonio de la Villa – *Cómo cae un trono...*, claramente republicano. Cf. Augusto Vivero; Antonio de la Villa – *Cómo cae un trono: la revolución en Portugal. Impresiones de Benito Pérez Galdós, Teófilo Braga, Guerra Junqueiro, Bernardino Machado y França Borges*. Madrid: Biblioteca Renacimiento, 1910.

⁴³ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 30 de mayo de 1911, fl. 316.

⁴⁴ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de B. D. al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 30 de mayo de 1911, fl. 321.

⁴⁵ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de B. D. al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 30 de mayo de 1911, fl. 321.

⁴⁶ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de BD al secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 7 de junio de 1911, fl. 327.

nunciar la presidencia de México, llegó a Vigo en junio de 1911. Dávalos fue a recibirlo. Esto dio pie para que el ministro Machado manifestara al mexicano que Díaz era un ejemplo para el nuevo régimen, pues había conseguido hacer de la república mexicana un modelo de orden y progreso económico, gracias a la fortaleza del gobierno y a su buen sustento jurídico. Entre ellas, sin duda, destacaba la separación, a la que ya me he referido⁴⁷. Si bien no parece ser un modelo definitorio, los hombres fuertes del nuevo régimen portugués sí tenían presente el ejemplo de república laica mexicana, y consideraban que éste era o podía ser un modelo plausible para proceder a la laicización del Estado portugués.

Además, un curioso incidente en México mostró que, si bien las sociedades de ambos países eran mayoritariamente católicas, sus gobiernos se mostraban vigilantes del clero. En julio y agosto de 1910, el obispo Henrique José Reed da Silva, antiguo prelado territorial de Mozambique, obispo de Santo Tomás de Meliapore y entonces obispo titular de Trajanópolis en Frigia, visitó México. Arenas de Lima informó a Lisboa, y ésta instruyó a Dávalos para que hiciera saber al gobierno mexicano que Reed había «colgado los hábitos, se había visto envuelto en escándalos, y carecía de posición en este país». Además, era un hombre peligroso por estar «lleno de atractivos personales, [ser] muy cautivador e insinuante, afortunado galanteador de damas y de carácter muy jovial». La información se hizo llegar, pues el gobierno lusitano «no querría que el gobierno amigo vaya a resentir algún inconveniente de un obispo portugués»⁴⁸. Así se evitó que el presidente recibiera al mitrado, como había proyectado para mejorar las relaciones con Portugal. Arenas de Lima dejó claro que las atenciones a Su Majestad Fidelísima no pasaban por concesiones a los obispos, y que el presidente Díaz podía seguir con la costumbre mexicana de no recibir oficialmente a los eclesiásticos en eventos públicos, y menos revestidos episcopalmente⁴⁹.

El gobierno republicano portugués se interesó en particular por la situación de la Iglesia en México. El nueve de diciembre de 1911, el doctor Augusto de Vasconcelos, nuevo ministro de Negocios Extranjeros, pidió a Arenas de Lima información sobre la Iglesia en México y, en particular, sobre la influencia que, en su caso, los portugueses tenían en ella. Además de constatar que ni siquiera la devoción de San Antonio de Padua tenía antecedentes portugueses, Arenas de Lima insistió en mostrar una imagen de separación: los obispos, que vivían tranquilos en sus palacios, evitaban salir de los templos revestidos sacerdotalmente, y no solían recibir visitas oficiales, sino «enteramente particulares», como la que él mismo había realizado⁵⁰. Esta actitud era un modelo a seguir para el gobierno portugués.

⁴⁷ Cf. *Excelsior*, 8 de julio de 1947: Don Porfirio en el Ipiranga. Por Balbino Dávalos.

⁴⁸ AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de B. D. al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 5 de agosto de 1910, fl. 121.

⁴⁹ Cf. AHD, caja 759. Carta de Luis d'Arenas de Lima al Consejero Eduardo Villaça, ministro dos Negócios Estrangeiros, México, 7 de mayo de 1910, fl. 1.

⁵⁰ Cf. AHD, caja 760. Registro dos officios para o Ministério dos Negócios Estrangeiros, Serie A, Livro No. 3, fl. 11-11v.

En el mismo tenor, la correspondencia de Balbino Dávalos muestra que si bien no había relaciones oficiales con los jerarcas católicos mexicanos, la elite intelectual mexicana sí tenía contacto con diversos obispos mexicanos. Siguiendo una pauta establecida desde 1867, cuando la Iglesia mexicana renunció a la participación política, varios de ellos se dedicaban, además de sus labores episcopales, a tareas literarias⁵¹. Así, durante su estancia en Lisboa, Dávalos tuvo correspondencia privada con el obispo de Veracruz, Joaquín Arcadio Pagaza, con el de San Luis Potosí, Ignacio Montes de Oca, e incluso con el arzobispo portugués de Calcedonia *in partibus infidelium*, Antonio Ayres da Gouvea. En los tres casos las cartas se ocupan de cuestiones estrictamente literarias⁵².

De vuelta a su labor oficial en Lisboa, Dávalos ofreció una última lectura sobre la separación, a partir de la oposición entre España y Portugal. El 22 de junio de 1911 informó a México que, tras entrevistarse con el representante español, éste le informó que «para España, este pueblo [el portugués] con sus nuevas instituciones es ya un peligro para su monarquía; le está promoviendo una política intolerable». Entre las más grandes preocupaciones españolas estaban, según denunciaba Dávalos, la separación entre Iglesia y Estado⁵³. Si se llegara al enfrentamiento, el resultado sería desastroso para Portugal, y para las instituciones que poco a poco se iban consolidando.

A partir de entonces, Dávalos se interesó mucho más por la revolución mexicana que por la consolidación de la república y la separación en Portugal. Lo mismo hizo en México Luis de Arenas de Lima. El gobierno de Madero, interesado en la pacificación del país y en el mantenimiento del orden, compartía la matriz liberal y, por tanto, el consenso en los beneficios de la república laica. Resuelta esta cuestión, la agenda mexicana prestó mucha más atención a los asuntos internos que a los problemas religiosos de Portugal.

Conclusiones

El gobierno y, en menor medida, la prensa de México recibieron positivamente la proclamación de la República y la ley de separación Iglesia Estado en Portugal. A pesar de esta abierta simpatía, en un primer momento la respuesta mexicana ante la proclamación republicana fue ambivalente. Si por un lado el régimen de Porfirio Díaz y el mismo Balbino Dávalos, encargado de negocios de México en Portugal, vieron al nuevo régimen lusitano como «un ejemplo para el mundo», también temieron y rechazaron la posible violencia que entrañaba la caída de la monarquía fidelísima.

En los meses siguientes, la respuesta de la cancillería mexicana a los acontecimientos portugueses quedó condicionada por la revolución mexicana, que desde noviembre de 1910 produjo la caída del presidente Porfirio Díaz, el ascenso de

⁵¹ Cf. Jorge Adame Goddard – *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos: 1867 – 1914*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1991.

⁵² Cf. AHMC-FBD, caja 3, exps. 69 y 81, así como caja 5, exp. 12.

⁵³ Cf. AHMC-FBD, caja 5, exp. 35. Correspondencia oficial de 1910-1912. Carta de B. D. al Secretario de Relaciones Exteriores, Lisboa, 22 de junio de 1911, fl. 341-344.

Francisco León de la Barra y Francisco I. Madero al poder y, lentamente, despertó la violencia entre los grupos campesinos, situación que preocupó especialmente a Arenas de Lima. Ante ello, las noticias en torno a Portugal y sus rápidos pasos hacia la secularización social perdieron importancia en México. Así, que México y Portugal compartieran un tiempo de revoluciones, afectó el impacto que los acontecimientos de un país tuvieron en el otro.

A pesar de ello, la coincidencia de regímenes fue un argumento para estrechar relaciones bilaterales, así como un arma de Portugal para obtener el reconocimiento de México. De hecho, el reconocimiento que las repúblicas latinoamericanas dieron al nuevo régimen lusitano coadyuvó, sin duda, al fortalecimiento de la república portuguesa.

Respecto a la separación, este trabajo muestra que la larga experiencia laica de México, que declaró la separación entre Iglesia y Estado en 1859, fue un ejemplo conocido por los hombres de estado portugueses. Si bien no fue definitorio, México sí fue un ejemplo de laicidad considerado por los hombres de la República portuguesa.

Por su parte, desde la lectura positivista que hacían los intelectuales y políticos mexicanos, la separación de abril de 1911 era parte de la consolidación de la república portuguesa, y un paso necesario en el camino hacia el progreso social y, en un sentido más amplio, hacia la secularización social. A partir del consenso que los mexicanos concedían al trinomio república – laicidad – progreso, la separación Iglesia – Estado en Portugal fue considerada en México como un acto positivo y necesario. En síntesis, la simpatía de México hacia la república y la separación se fincó en el fortalecimiento de los vínculos bilaterales, así como en la simpatía que los cambios lusitanos de 1910 y 1911 despertaron en un país que, allende el mar, era laico y republicano como el nuevo Portugal.

A SEPARAÇÃO ENTRE O ESTADO E AS CONFISSÕES RELIGIOSAS: LIMITE OU POTENCIALIDADE PARA A REALIDADE RELIGIOSA? OS CASOS OPOSTOS, ORIGINAIS OU ELOQUENTES DO MÉXICO E DO PERU*

EMILIO MARTÍNEZ ALBESA**

1. Dois discursos atuais sobre a laicidade

A *laicidade positiva* de Nicolas Sarkozy e a *laicidade sadia* de Bento XVI são dois discursos contrários ao laicismo ideológico que se reconhecem reciprocamente como compatíveis¹. Além do que podem representar de posições pessoais, os discursos do Presidente francês e do Pontífice Romano inserem-se nos respectivos processos ideológicos da França e da Santa Sé, mostrando-nos que ambos têm evoluído até ao ponto de poder falar de uma nova etapa. Os tempos estão suficientemente maduros para consentir ao historiador uma compreensão desses processos.

A «laicidade positiva» foi apresentada por Sarkozy na Basílica de São João de Latrão de Roma em 2007, como «uma laicidade que, velando pela liberdade de pensamento, de crer ou não crer, não considera as religiões como um perigo, mas como uma vantagem»². O Presidente francês pensa que a não confessionalidade do Estado, como herança da lei de separação de 1905, representa «uma garantia de liberdade: liberdade de crer ou de não crer, liberdade de praticar uma religião e liberdade de mudar, liberdade de não ser ferido em sua consciência por práticas ostensivas, liberdade para os pais de dar aos filhos uma educação conforme suas crenças, liberdade de não ser discriminado pela administração em função de sua crença»³ e, por isso, vem a ser uma necessidade para a paz civil. Mas entende que essa felicidade deve pôr-se à altura dos tempos atuais, buscando o diálogo com as grandes religiões e tendendo a facilitar a vida das grandes correntes espirituais em vez de a complicar; isso beneficiará o Estado porque à República Francesa interessa que se expanda uma reflexão moral inspirada em convicções religiosas, pois uma

* Agradeço a Jesus Arnaldo Rodrigues e a Bernardo Cardoso a ajuda na redação portuguesa do trabalho.

** Doutor em História da América, pela Universidade Complutense de Madrid e em História Eclesiástica, pela Pontifícia Universidade Gregoriana. Professor na Faculdade de Teologia do Pontifício Ateneo Regina Apostolorum e de Storia delle Americhe na Faculdade de Scienze Storiche da Università Europea di Roma.

¹ Cf. BENTO XVI – *Discurso na cerimónia de boas-vindas no Palácio do Eliseu* (Paris, 12 de setembro de 2008), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_parigi-elysee_po.html [consultado a 31/07/2012]. O Papa felicitava-se pela «bela expressão “laicidade positiva”» utilizada por Sarkozy.

² Nicolas Sarkozy – *Discurso na Basílica de São João de Latrão* (Roma, 20 de dezembro de 2007), in <http://www.zenit.org/article-17119?l=portuguese> [consultado a 31/07/2012].

³ Nicolas Sarkozy – *Discurso na Basílica de São João de Latrão*.

moral agnóstica pode esgotar-se, transformar-se em fanatismo, ou passar a ser instrumento de interesses quando não está sustentada por uma esperança aberta ao infinito. Disse:

«Como Bento XVI, considero que uma nação que ignora a herança ética, espiritual, religiosa de sua história comete um crime contra a sua cultura, contra o conjunto de sua história, de património, de arte e de tradições populares que impregna a tão profunda maneira de viver e pensar»⁴.

E, como o Papa, também Sarkozy denunciou o duplo perigo do fanatismo religioso e do empobrecimento moral e cultural com a exclusão da contribuição religiosa do debate público. Segundo ele, todos os homens procuram a transcendência e, por isso, a religiosidade é natural, além de positiva porque a fé de quem crê torna-se promessa de progresso para a sociedade.

Bento XVI, pelo seu lado, tratou extensamente o tema das relações entre a Igreja e o Estado já desde antes de ser Papa. No seu magistério pontifício, tem insistido sobre o respeito mútuo entre estas duas instituições das suas respetivas jurisdições; na sua primeira encíclica, escreveu: «O Estado não pode impor a religião, mas deve garantir a liberdade da mesma e a paz entre os aderentes das diversas religiões», fazendo-nos saber o que entende por laicidade do Estado e acrescentando: «por sua vez, a Igreja [...] tem a sua independência e vive, assente na fé, a sua forma comunitária, que o Estado deve respeitar», e a Igreja «não pode nem deve colocar-se no lugar do Estado» em edificar a sociedade mais justa possível; para ele: «As duas esferas são distintas, mas sempre em recíproca relação»⁵.

A relação entre o Estado e a Igreja encontra o seu critério no direito da pessoa humana à liberdade religiosa, que o Papa definiu como o «direito das pessoas e das comunidades de poderem procurar a verdade e professar livremente a sua fé» que deve ser garantida «no respeito das legítimas exigências da ordem pública»⁶. A partir deste direito, Bento XVI aponta os dois extremos que se devem evitar absolutamente no momento de propor os termos desta relação: o fundamentalismo e o laicismo; em ambos «perde-se a possibilidade de um diálogo fecundo e de uma profícua colaboração entre a razão e a fé religiosa» porque: «A razão tem sempre necessidade de ser purificada pela fé; e isto vale também para a razão política, que não se deve crer onipotente. A religião, por sua vez, precisa sempre de ser purificada pela razão, para mostrar o seu autêntico rosto humano»⁷. O fundamentalismo exige que o Estado se ponha ao serviço do fanatismo religioso, atropelando a liberdade religiosa das pessoas e conculcando a sua dignidade, quando lhes nega o direito a procurar sem coações a verdade religiosa à luz da sua consciência, esquecendo que, como diz o Concílio Vaticano II, «a verdade não se impõe de outro modo senão

⁴ Nicolas Sarkozy – Discurso na Basílica de São João de Latrão.

⁵ BENTO XVI – *Deus caritas est*, n. 28a.

⁶ BENTO XVI – Angelus (4 de dezembro de 2005), in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2005/documents/hf_ben-xvi_ang_20051204_po.html [consultado a 31/07/2012]

⁷ BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 56.

pela sua própria força»⁸. O laicismo, pela sua vez, impulsiona o Estado a assumir um falso messianismo, arrogando-se a missão de encerrar as religiões dentro da vida privada, ao negar aos seus cidadãos o «direito de professar publicamente a própria religião e de fazer com que as verdades da fé moldem a vida pública»⁹, e confundindo a sua devida neutralidade com a entronização, através da «promoção programada da indiferença religiosa ou do ateísmo prático»¹⁰, de indiferentismo religioso na esfera pública; tudo isto com as tristes consequências de que assim o Estado «tira aos seus cidadãos a força moral e espiritual indispensável para se empenhar no desenvolvimento humano integral»¹¹, esquecendo a «contribuição que [a religião] pode dar, juntamente com outras instâncias, para a criação de um consenso ético fundamental na sociedade»¹², «os direitos humanos correm o risco de não ser respeitados, porque ficam privados do seu fundamento transcendente ou porque não é reconhecida a liberdade pessoal» e, naturalmente, «a vida pública torna-se pobre de motivações, e a política assume um rosto oprimente e agressivo»¹³. A religião é um valor positivo para a sociedade sempre que não se desordene degenerando em fanatismo ou em individualismo associativo. Quando começa a religião a degenerar em fanatismo? Quando, em nome da religião, se começa a obrar contra os ditames da justa razão e, por conseguinte, contra a moral natural objetiva¹⁴. Do mesmo modo, a religiosidade pode degenerar em egoísmo quando, em nome dela, o indivíduo se fecha às necessidades dos demais; é o caso de certas correntes pseudo-espirituais atuais que esterilizam a religiosidade desvirtuando-a na busca individualista do bem-estar interior, fechando assim à pessoa o acesso à transcendência e desvinculando-a das suas responsabilidades sociais.

Para Bento XVI, o Estado laico tem duas tarefas: uma negativa, não restringir a vida religiosa da sociedade, porque, assim como o expressou ao embaixador do México junto da Santa Sé, «num Estado laico são os cidadãos que, na prática da sua liberdade, dão um determinado sentido religioso à vida social» e «um Estado moderno deve servir e proteger a liberdade dos cidadãos e também a prática religiosa que eles escolherem, sem qualquer tipo de restrição ou coação»¹⁵; e uma tarefa positiva, a de protagonizar a escolha social acerca da contribuição das singulares religiões ao bem comum submetendo-os ao duplo exame da razão e do amor, porque, como afirmou na sua encíclica *Caritas in veritate*, nem todas as religiões são iguais nem contribuem na mesma medida ao bem comum. O Estado, longe de cair no in-

⁸ CONCÍLIO VATICANO II – *Dignitatis humanae (DH)*, n. 1.

⁹ BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 56.

¹⁰ BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 29.

¹¹ BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 29.

¹² BENTO XVI – *Discurso na cerimónia de boas-vindas no Palácio do Eliseu*.

¹³ BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 56.

¹⁴ Cf. BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 29: «com frequência hoje se faz apelo ao santo nome de Deus para matar [...]. As violências refreiam o desenvolvimento autêntico e impedem a evolução dos povos para um bem-estar socioeconómico e espiritual maior. Isto aplica-se de modo especial ao terrorismo de índole fundamentalista [...]».

¹⁵ BENTO XVI – *Discurso ao novo Embaixador do México junto à Santa Sé* (23 de setembro de 2005).

diferentismo religioso, teria que velar por que não se perturbe a religiosidade, pois «não faltam comportamentos religiosos e culturais em que não se assume plenamente o princípio do amor e da verdade, e acaba-se assim por refrear o verdadeiro desenvolvimento humano ou mesmo impedi-lo»¹⁶. Dando mais um passo, o Papa chegou a chamar atenção para o facto de que o papel dos governantes compreende também garantir, desde a convicção de que a religiosidade é um valor positivo para a sociedade, que Deus tenha um lugar na esfera pública e que, portanto, a vida política, cultural, social e económica se edifique desde a certeza da existência de Deus, para que as religiões possam efetivamente contribuir para o desenvolvimento integral da sociedade¹⁷. Que Deus deve receber esse reconhecimento público? O de uma religião particular? Um Deus genérico e impessoal? Deve recebê-lo o Deus criador do Homem, cuja existência é reconhecível pela razão natural, que é eterno, onnipotente e também amigo do homem, sua criatura. Mas não parece necessário nem apropriado que o governante vá a uma e a outra religião em busca deste Deus, mas sim que o Estado deverá reconhecer ao Deus da religião que com efeito tenha conformado a cultura da sociedade ao longo da sua própria história, isto é, ao Deus que com efeito reconhece já a sociedade ao longo da sua própria história, ou seja, ao Deus que com efeito a sociedade já reconhece através da sua cultura, sempre que a sua imagem corresponda à do Deus onnipotente e criador e, por tanto, dada a providência manifestada na ordem final das criaturas, bom, pois o contrário não se ajustaria ao conceito de Deus que descobre a razão humana e que pode exigir culto do homem. Não estamos chegando por esta via ao confessionalismo do Estado? Não necessariamente e não, sem dúvida, à exclusão das outras religiões presentes na sociedade. Tanto a autonomia da esfera civil e política em relação à esfera religiosa e eclesiástica, como o direito à liberdade religiosa, são valores cujo reconhecimento ficou definitivamente integrado na doutrina moral cristã com o Concílio Vaticano II¹⁸. Este outorgar um lugar público a Deus na sociedade procura humanizar mais a sociedade, reconhecendo a existência de uma verdade sobre o mundo e sobre o homem. Efetivamente, a exclusão de Deus do horizonte da política leva a fazer da ordem política o único horizonte com sentido, eliminando na vida social a referência à transcendência e tornando-se desumana essa ordem política, conforme o têm demonstrado os totalitarismos do século XX; por isso, a organização da política requer um debate racional aberto à transcendência¹⁹.

Sem entrar aqui em avaliações ulteriores acerca das posições de Sarkozy e de Bento XVI sobre assuntos conjunturais, creio que, fiéis ambos às suas próprias tradições, se distanciam na consideração da laicidade do Estado quanto à especificação da sua origem. O primeiro fá-lo na separação entre a Igreja e o Estado da idade contemporânea, ao passo que o segundo, na distinção entre religião e política própria de todo o pensamento cristão. Isto faz com que o primeiro outorgue à lai-

¹⁶ BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 55.

¹⁷ Cf. BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 56.

¹⁸ Cf. CONCÍLIO VATICANO II – *Gaudium et spes* (GS); CONCÍLIO VATICANO II – *DH*.

¹⁹ Cf. COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL – *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*. Cidade do Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009, n. 97-98.

cidade do Estado uma dependência que acentua mais o seu papel de custódio da neutralidade para com as diversas religiões (prescindindo aqui do tema do Islão), ao passo que o segundo privilegia a conotação da independência que por razão da sua profanidade deve deixar ao natural desenvolvimento da religiosidade social. Esta colocação da laicidade numa dimensão histórica curta, de dois séculos, ou numa dimensão histórica prolongada, de vinte séculos, afeta necessariamente a compreensão do nosso tema de estudo.

2. A ideia de separação em breve perspectiva

O conceito de separação tem-se consagrado historicamente para indicar a disposição legislativa que põe fim à confessionalidade de um Estado, de maneira que o regime de separação entre o Estado e as comunidades religiosas indica aquele, no qual o Estado se autodefine como aconfessional. Foi a Revolução Francesa o caso que motivou a primeira posição do Papado ante este regime, com o breve *Quod aliquantum* do Papa Pio VI de 19 de março de 1791, onde condenava a que no referido contexto chamava «absurda invenção de liberdade», que compreendia a liberdade de consciência, de opinião, de imprensa, e condenava também a negação, à religião católica, do «título de *dominante*» no reino²⁰. O artigo 10º da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 27 de agosto de 1789 tinha afirmado: «Ninguém pode ser molestado por suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, desde que a sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei»; os seus autores não consideraram que pouco depois seria precisamente a Lei a que haveria de inquietar os católicos por opiniões religiosas com a promulgação da chamada Constituição Civil do Clero de 12 de junho de 1791, além da nacionalização dos bens eclesiásticos e da supressão de ordens religiosas que a precederam. A Igreja interpretava o artigo 10º da declaração de 1789, como uma mordida para a pregação da doutrina dogmática e moral, e a constituição civil do clero como uma atadura intervencionista que atentava contra a liberdade eclesiástica e, arrastando-a ao cisma nacionalista, comprometia o seu próprio ser.

Desde a percepção de que Deus concedeu ao homem a liberdade para se aderir ao bem, o magistério eclesiástico do século XIX repudiará as liberdades modernas interpretando-as como o fruto do voluntarismo relativista que anulava o compromisso com a verdade. Somente no século XX, decididamente desde João XXIII, na encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963), os Papas mudaram a perspectiva desde a qual analisam o tema das liberdades sociais, e particularmente a liberdade religiosa, para considerá-lo do ponto de vista da dignidade da pessoa humana. Esta perspectiva fica consagrada na Igreja com a declaração *Dignitatis humanae* do Concílio Vaticano II. A condenação da separação entre Igreja e Estado no limiar da época contemporânea necessita de ser compreendida desde a novidade que supunha a irrupção da ideia da soberania nacional ou popular. O individualismo contratualista, adotado como base jurídica da realidade social nacional, parecia aos

²⁰ Cf. PIO VI – *Quod aliquantum*. In Ugo Bellocchi – *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740*, II, p. 150-182 [tradução do autor].

pontífices como uma entelúquia filosófica que falseava a verdade da natureza social do ser humano. Um Papa inteligente e aberto como Leão XIII (1878-1903), ainda a fins do século XIX, manifestava-o claramente. Em 1881, afirmava:

«É um grande erro não ver, o que é evidente, que não sendo os homens uma espécie que vagueie solitária, independentemente da sua livre vontade, nasceram para a comunidade natural; e além disso, esse pacto que proclamam é evidentemente fantástico e fingido e não é capaz de outorgar ao poder civil tanta força, dignidade e firmeza como o exige a tutela do Estado e o bem comum dos cidadãos»²¹.

Na sua encíclica *Immortale Dei* (1885), confrontará o que define como direito constitucional católico ao direito constitucional moderno; este se edificaria «como se Deus não existisse» e o poder civil não fosse mais que uma delegação da multidão para que governe no seu nome, pretendendo que «a autoridade pública é apenas a vontade do povo, o qual, só de si mesmo dependendo, é também o único a mandar a si», e no plano religioso, este Estado moderno não professaria qualquer religião nem deveria tratar de favorecer a verdadeira, mas concederá «igualdade em direito» a todas as religiões sem outro critério além do seu próprio interesse; o Pontífice denuncia também a tendência a «expulsar inteiramente a Igreja da sociedade, ou para mantê-la sujeita e acorrentada ao Estado» e recolhe a ideia de que a devida e desejável independência entre o Estado e a Igreja está baseada em que ambas são *sociedades perfeitas*²². Em síntese, reconhecendo expressamente a legitimidade de que os governantes possam ser eleitos por sufrágio popular e que ninguém deve ver-se forçado a abraçar a fé católica, este Papa reivindica a origem da autoridade civil em Deus através da natureza social do homem e o dever religioso do Estado, cujo governante, no seu parecer, não deveria ter dificuldade racional em descobrir que o catolicismo é a religião verdadeira. Para Leão XIII, o governante civil deve tomar como modelo no exercício do poder a paternidade de Deus, de quem pode e deve sentir-se instrumento e os cidadãos devem reconhecê-lo como imagem de Deus Pai, não como um delegado deles.

Na minha opinião, o que os Papas não tinham captado é que o Estado moderno se tinha despersonalizado. O governo tinha deixado de ser simplesmente a ação do governante, para não somente se institucionalizar nas suas funções, mas para se realizar artificialmente numa instância de poder despersonalizada. Isto tinha sido assim em virtude do conceito de soberania.

A ideia de soberania é fruto da secularização de um conceito religioso²³. Sendo uma autoridade suprema e independente não se pode encontrar senão em Deus; não obstante, atribuiu-se a sujeitos humanos sob o termo de soberania conservando inicialmente uma dependência com respeito ao senhorio de Deus. O católico Juan Bodino (1529/30-1596), com o fim de neutralizar por meio do Estado a violência das confissões religiosas no contexto das guerras civis francesas de fins do século XVI, definiu a *maiestas* medieval como «o poder absoluto e perpétuo» de

²¹ LEÃO XIII – *Diuturnum illud*.

²² Cf. LEÃO XIII – *Immortale Dei*.

²³ Cf. Dalmacio Negro – *La tradición liberal y el Estado*. Madrid: Unión Editorial, 1995, p. 116-124, 160-169.

uma comunidade política, ou seja, um poder não submetido à lei e imprescindível. Nascia assim a soberania jurídica do Estado, cuja característica principal seria a de «dar lei aos súbditos em geral sem o consentimento deles». Não obstante, a soberania, em Bodin, era uma qualidade pessoal do governante e não devia entrar em concorrência com a de Deus. A Reforma protestante e particularmente o calvinismo identificou a soberania jurídica com o poder político, dotando o governante com a maior independência, não só com respeito ao povo, mas inclusivamente da lei divina, da qual se erigia como único intérprete autorizado. O conceito de soberania moderna alcança a sua maturidade com Tomas Hobbes (1588-1679), herdeiro do cientismo político de Francis Bacon (1561-1626), e está vinculado ao avanço da ideia de Estado como máquina artificial, que já não nasce da vida social e que se despersonaliza, criando a sua própria ordem. No Antigo Regime, com a estreia na Europa do Estado Moderno, centralizado e paulatinamente despersonalizado, o absolutismo monárquico por meio da figura do rei que, além de soberano, continuava apresentando-se como pai pode ocultar em certa medida as consequências que a nova política tinha para a secularização da sociedade e a relação com a Igreja. É então quando nasce o confessionalismo estatal que se romperá por meio da separação na idade contemporânea. Tem muito que ver com as guerras europeias que se consideraram como de religião entre a Reforma e a Paz de Westfalia. O *cuius regio eius est religio* da Paz de Augusta (1555), que entregava ao soberano a religião do reino, perdeu o seu caráter pessoal em Westfalia (1648) ao inverter-se a fórmula, pois desde então seria o Estado soberano que ostentaria uma confissão religiosa inalterável independentemente de quem fosse o ocupante de turno da sua soberania.

Com a Revolução Francesa, a soberania do rei é trasladada para o povo. A Constituição francesa de 1791 indica que «a soberania é uma, indivisível, inalienável e imprescritível; pertence à nação; nenhuma seção do povo e nenhum indivíduo pode atribuir-se-lhe o exercício» (artigo 1º, título III). Efetivamente, sendo o povo proprietário desta soberania, o governante não poderá ser já em qualquer sentido pai da nação, mas sim delegado da multidão. Além disso, avançando necessariamente na monopolização da vida social desde que a nação é concebida como um conjunto de indivíduos, o Estado contemporâneo já não só monopolizará a força e o direito, mas também a propriedade, a ideologia e até mesmo, em não poucos casos, a própria vida²⁴.

Obviamente, se todo o social passa a ser estatal, como se poderá garantir a dimensão social da religião senão através do Estado? E como deixá-lo nas suas mãos quando este não reconhece outro fundamento jurídico que o voluntarismo imprevisível de um conjunto de indivíduos? Os confessionalismos contemporâneos não têm sido, de uma maneira geral, uma experiência agradável para a Igreja nem para a vida religiosa dos povos. O nacionalismo romântico crescente ao longo do século XIX que desembocará no nacionalismo ideológico do Estado no primeiro terço do século XX procurará às vezes substituir com a sua própria ideologia o

²⁴ Cf. Dalmacio Negro – *La tradición liberal y el Estado*; Dalmacio Negro – *Historia de las formas del Estado. Una introducción*, Madrid: El Buey Mudo, 2010.

sentimento religioso e outras vezes, invocando a religião para fins nacionalistas, esvaziará esta de sentido, anulando ou minimizando a sua capacidade para informar a vida pública que cada vez aparecerá mais secularizada²⁵. Dificilmente o nacionalismo confessional renunciaria a utilizar consciente ou inconscientemente a religião para os seus próprios fins. Pio XI (1922-1939), inimigo dos totalitarismos, condenava o «laicismo» na sua encíclica *Quas primas* (1925) com estas palavras:

«Começou-se por negar o império de Cristo sobre todos os povos; foi-lhe negado à Igreja o direito, que vem do próprio direito de Cristo, de ensinar o género humano, de dar leis, de reger os povos para conduzi-los à sua eterna felicidade. Logo, pouco a pouco, foi igualada a religião de Cristo com as falsas religiões e rebaixada com absoluta falta de decoro ao nível de estas; foi submetida depois ao poder civil e foi deixada quase ao arbítrio de governantes e magistrados. Chegaram ainda mais longe os que pensaram que a religião divina deve ser substituída por uma religião natural, por certos sentimentos puramente humanos. E não faltaram Estados que julgaram que podiam passar sem Deus, e puseram a sua religião na impiedade e no desprezo de Deus»²⁶.

3. A ideia de separação, ou melhor de independência, em perspetiva longa

Ante esta ideia curta de separação entre a Igreja e o Estado, considerando a longa tradição da Igreja na invocação da independência entre religião e política, vemos que durante a Idade Média foi alegada para a defesa da *libertas Ecclesiae*. Os Papas Gelásio I (492-496) e Nicolau I (858-867) recordavam que, precisamente desde Jesus Cristo, único que reunia em si as categorias de Rei e Sacerdote, o poder político e o poder eclesiástico haviam sido definitivamente separados em pessoas distintas. O primeiro distinguiu entre a *auctoritas* dos bispos e a *potestas* dos príncipes²⁷ e o segundo explicou que

«quando se chegou ao que é verdadeiramente Rei e Pontífice, já nem o Imperador arrebatou para si os direitos do pontificado, nem o Pontífice usurpou o nome de imperador. Visto que o próprio *mediador de Deus e dos homens, o homem Cristo Jesus* (1 Tim. 2, 5), de tal forma, pelos atos que lhes são próprios e pelas suas dignidades distintas, distinguiu deveres de uma e outra potestade»²⁸.

A reforma impulsionada pelo Papa Gregório VII (1075-1085) e seus sucessores, particularmente desde a luta das investiduras (1074-1122), supôs, com efeito, uma laicização da ordem civil com o fim de liberar o eclesiástico do intervencionismo dos leigos.

Em 1958, inserindo-se nesta longa tradição de distinção entre as esferas eclesiástica e civil, que, apesar do seu escurecimento sob a hierocracia medieval e o jurisdicionalismo moderno, nunca foi realmente abandonada pela Igreja, o Papa Pio XII referiu-se à «legítima e sadia laicidade» do Estado²⁹. A laicidade, no pensa-

²⁵ Cf. *Diez años de reflexión sobre el nacionalismo, el estado, la nación, la soberanía y lo hispánico*. Coord. José Andrés-Gallego. Valência: Tirant lo Blanch, 2008, p. 310-314.

²⁶ PIO XI – *Quas primas*, n. 23.

²⁷ Cf. Gelasio I – Carta ao imperador Anastasio (Ep. XII), ano 494.

²⁸ Nicolau I – *Proposueramus quidem* (Carta VIII), ano 865.

²⁹ Pio XII – Discurso à colónia das Marcas em Roma (23 de março de 1958). *Documentação católica*, 55 (1958), col. 456.

mento cristão, é uma dimensão ou característica essencial do poder político que significa que a comunidade política é profana (não sagrada); portanto, o seu poder é poder deste mundo e para ordenar as coisas deste mundo com vista ao bem comum terreno. Orientado à política, o Estado é essencialmente e por necessidade profano e carece de autoridade sobre a esfera religiosa; não pode impor uma religião nem excluir nenhuma religião que a sociedade admita pelo simples facto de não ser compartilhada pelo governante; não pode ser um instrumento de evangelização ou de proselitismo de nenhuma religião nem tão-pouco de perseguição a nenhuma religião. Esta laicidade, tal como compila o Concílio Vaticano II³⁰ e reivindica Bento XVI³¹, conduz naturalmente à independência e recíproca autonomia entre o Estado e a Igreja, sem que por isso feche as portas ao mútuo reconhecimento, ao diálogo e à colaboração entre ambos, para bem das pessoas e das sociedades que servem; pelo contrário, esta cooperação revela-se por ambas as partes como benéfica e desejável para melhor cumprir o fim que é próprio de cada uma. Segundo Bento XVI, necessita-se instaurar uma «laicidade sadia» que, «por um lado, reconheça a Deus e à sua lei moral, a Cristo e à sua Igreja o lugar que lhes cabe na vida humana individual e social e, por outro, afirme e respeite a “legítima autonomia das realidades terrestres”, significando com esta expressão como confirma o Concílio Vaticano II que “as coisas criadas e as próprias sociedades têm as suas próprias leis e valores, que o homem gradualmente deve descobrir, utilizar e organizar” (GS, n. 36)», que é autonomia «não da ordem moral, mas da esfera eclesial» porque «é pela virtude da própria criação que todas as coisas estão dotadas de consistência, verdade e bondade, de leis próprias e de uma ordem que o homem deve respeitar” (*Ibidem*)» pois respondem às disposições do Deus Criador³².

O laicismo, pelo contrário, é uma posição ideológica pela qual o Estado se mune de autoridade para excluir a religião da vida pública³³. Para esta ideologia, o Estado tem como parte irrenunciável da sua missão impedir que a religião e por conseguinte a Igreja exerça uma influência sobre as decisões das pessoas na hora de organizar a sua vida social. Com o laicismo, o Estado fecha os olhos à realidade e simula que a religião não existe na vida social das pessoas; mais, ainda imagina que ela seria só um fantasma que ameaça aparecer e assustar ou incomodar o normal desenvolvimento da vida social devendo evitar que apareça, como se a religião não influísse na vida quotidiana das sociedades e a sua presença nelas fosse uma anomalia que há que evitar. O laicismo não propugna a independência entre a Igreja e o Estado, senão unicamente o isolamento da Igreja com respeito ao Estado e à vida social. Só se pode dar sob o conceito de Estado total, isto é, de um Estado que identifica a sociedade com ele mesmo, considerando que todo o social lhe pertence por direito. Em vista de que este Estado total, que se diz laico, absorveu a sociedade, termina promovendo de facto uma sociedade também laica. Com respeito às religiões,

³⁰ CONCÍLIO VATICANO II – GS, n. 76.

³¹ BENTO XVI – *Discurso ao Congresso Nacional de Estudo da União dos Juristas Católicos Italianos: A laicidade e as laicidades* (9 de dezembro de 2006).

³² Cf. BENTO XVI – *Discurso ao Congresso Nacional de Estudo da União dos Juristas Católicos Italianos*.

³³ Cf. BENTO XVI – *Caritas in veritate*, n. 56.

passa-se ao ocultamento destas no âmbito privado, suprimindo a liberdade ainda que se alegue a igualdade de trato para as religiões. O facto de que este Estado trate por igual a todas as religiões, sem dar preferência a nenhuma, e recluindo-as todas em privado, não significa que esteja a dar liberdade religiosa. Que a todas as trate igualmente mal não indica que seja neutral ante o fenómeno religioso, pelo contrário significa que é contrário a ele e por isso trata de proscrevê-lo da vida social. Não podemos confundir igualdade com liberdade. Na prisão, também todos os reclusos são iguais em direitos, mas nenhum tem liberdade.

Desde o momento em que é o Estado quem determina o que é e o que não é expressão religiosa, limita-se as comunidades religiosas àquilo que concetualmente se entende como religioso, que aqueles que retêm o poder estatal possuem, vindo, assim, menos claro a laicidade desse Estado. Para os laicistas, a religião seria unicamente uma dimensão – ou debilidade – da vida individual e não da comunitária; pelo que as suas expressões coletivas seriam uma simples soma de expressões individuais. A autoridade religiosa teria que residir, por conseguinte, no indivíduo para os requerimentos internos da religião e no Estado para as expressões externas da mesma. Desde o dogma laicista, a Igreja aparece como um rival do indivíduo e do Estado porque, incompreensivelmente para os laicistas, ela se atribui uma autoridade sobre a vida religiosa de um conjunto de pessoas nas suas exigências internas e nas suas expressões externas.

Na realidade, a separação, que se costuma apresentar como um valor, é fundamentalmente uma disposição legislativa cujo valor necessita ser medido desde as condições históricas em que se atua, atendendo, primeiro ao carácter concreto da união que pretendem dissolver (de que Estado ou de que Igreja se trata e de que laços de união ou regras de relação) e, em segundo lugar, à situação subsequente em que *de iure* e *de facto* deixa a relação entre o Estado e as comunidades religiosas.

4. Os casos do México e do Peru. Século XIX

Podemos dizer, por muitas razões, que México e Peru são duas nações irmãs na história. No entanto, já na sua fase republicana, quando uma sancionava a separação mais radical entre o Estado e a Igreja, a outra recebia a concessão pontifícia do padroado. Analisando os seus itinerários legislativos sobre relações entre Estado e Igreja, descobrimos lições que, sem dúvida, chamam a uma profunda reflexão no quadro atual da questão da liberdade religiosa no Ocidente.

No México³⁴, as primeiras vozes a favor de uma independência entre a Igreja e o Estado provêm dos defensores das imunidades eclesiásticas e datam de 1812. A *Representación* de cento e dez clérigos de 6 de julho desse ano alega que a autoridade da Igreja é soberana e, portanto, independente, e o *Discurso dogmático sobre la potestad eclesiástica* de José Joaquín Peredo (do mesmo ano) chega inclusivamente a afirmar que a Igreja é propriamente um Estado (querendo dizer que é *sociedade perfeita*), se bem um Estado não temporal, de forma que gozaria de plena independência. Aparecem assim os primeiros indícios de uma nova fase da ecle-

³⁴ Cf. Emilio Martínez Albesa – *La Constitución de 1857: Catolicismo y liberalismo en México*. 3 volumes. México: Porrúa, 2007.

siologia mexicana, que se afirmará a partir de 1827 e que reivindica a autonomia da Igreja com relação ao Estado, primeiro, até ao horizonte de 1857, acudindo ao conceito de soberania eclesiástica (fase soberanista) e desde então, até pelo menos 1875, chamando a atenção para a identidade da Igreja como *sociedade perfeita* (fase societária).

Durante as primeiras décadas da vida independente, tanto a Igreja como o Estado enfrentam no México dificuldades maiúsculas e semelhantes: a principal, a de restabelecer e garantir o contacto com o povo. O Congresso Constituinte de 1823-1824 será ocasião para amadurecer e nacionalizar o debate político iniciado nas Cortes de Cádiz, discutindo com intensidade sobre os temas da soberania e da liberdade de culto. Dois debates que manifestam a presença incipiente, mas crescente, do contratualismo individualista e a solidez da vontade confessionalista em relação com a Igreja, não ausente de regalismo, centrando-se no tema do direito de padroado. Aprovar-se-á a confessionalidade católica com proibição dos demais cultos, após declarar que não se pretendia perseguir ninguém por motivos religiosos, mas sim reafirmar a garantia do carácter católico da nação. Sem pretender opor-se à liberdade religiosa individual, deixavam-na certamente desprovida de proteção adequada, se pensamos em confissões não católicas, que de qualquer modo estavam assentes no país. Desde 1831, o anticlericalismo começa a ser bandeira política, primeiro em torno do tema da tolerância religiosa, seguido ao dos bens eclesiásticos. Desde 1836, os temas da propriedade dos bens eclesiásticos e da tolerância religiosa ou liberdade de culto substituem o do padroado no protagonismo do debate político sobre a “*questão eclesiástica*”, se bem quando esta ainda não desapareça.

Na pugna ideológica entre conservadores e liberais, houve méritos e limitações. Ambos os grupos padeceram de excessiva esperança no Estado, instituição então de moda, querendo os primeiros fazê-lo *braço secular* da Igreja e os segundos, instrumento de reforma social e também eclesiástica. Os pensadores católicos não saberiam distinguir com clareza entre a ordem natural racional e a ordem sobrenatural da fé e teriam uma imagem da Igreja fortemente clericalizada, ao passo que os liberais assumiriam um messianismo ideológico que tornaria absoluta a sua posição política como a única legítima para um progresso social entendido segundo as suas próprias categorias individualistas e se manteriam aferrados numa eclesiologia de corte jansenista, então já obsoleta.

O Congresso Constituinte de 1856-1857, depois de um animado debate sobre a liberdade de culto, não chega a aprová-la; mas também não fixa a confessionalidade do Estado, ao mesmo tempo que sim aprova um artigo (o 123º) que assegura ao poder civil o direito a intervir sobre o culto. Ponciano Arriaga, promotor tanto do fracassado artigo de liberdade de culto como do exitoso de intervenção regalista, declarava a vontade liberal de controlar a Igreja. Além disso, começa-se a distanciar a Igreja da educação e a pôr peias às ordens religiosas. Contemporaneamente, suprime-se o foro eclesiástico nos aspetos civis, desamortizam-se os bens eclesiásticos e fixam-se os montantes dos direitos paroquiais. O movimento de Reforma de 1859 a 1861, chefiado pela figura de Benito Juárez, produzirá uma separação entre a Igreja e o Estado em que, se bem que não estivesse ausente um autêntico interesse pelo

direito à liberdade religiosa, ao concebê-lo de modo individualista, levará a uma separação unilateral da Igreja relativamente ao Estado, sem ser correspondida por uma separação do Estado relativamente à Igreja. Efetivamente, a separação deu-se com base em dois tópicos que a Reforma legaria à legislação nacional como critérios para esta matéria: que o Estado é senhor de tudo o que é visível e que o clero é perigoso. Decretava-se uma chamada «perfeita independência» entre a Igreja e o Estado, o caráter de contrato civil do matrimónio, a incapacidade proprietária das instituições religiosas sobre bens de raiz salvo edifícios de culto e a proscricção das ordens religiosas. Do mesmo modo, em 1859, rompem-se as relações diplomáticas com a Santa Sé. Esta legislação será elevada a categoria constitucional pelo Presidente Sebastián Lerdo de Tejada a 25 de setembro de 1873 e regulamentada pela lei de 10 de dezembro de 1874. Com ela, a liberdade religiosa dos cidadãos ficava restringida pelo autoritarismo do Estado.

Precisamente, nesta época, a 5 de março de 1875, durante a presidência de Manuel Pardo y Lavalle, o Peru³⁵ receberá a concessão pontifícia do direito de padroado com a bula *Preclara inter beneficia*, sendo a única República hispano-americana que a obtém. Este direito, que o Peru tinha querido sem êxito desde a sua independência que lhe fosse reconhecido como inerente à soberania, era concedido ao presidente da República graciosamente, na mesma extensão que o havia gozado o rei da Espanha. Em 1880, o Supremo Chefe da República Nicolás de Piérola atribuir-se-á unilateralmente, ademais, o direito de *exequatur*. O padroado manter-se-ia vigente até 1980, quando, por insistência da Igreja, foi substituído por um acordo internacional entre o Peru e a Santa Sé.

Os dois princípios que têm animado a evolução histórica das relações entre o Estado e a Igreja no Peru, têm sido: a consciência da singular contribuição da Igreja Católica para a cultura e desenvolvimento da nação e a convicção de que a liberdade religiosa é um direito que deve ser garantido a todas as pessoas. Já o Estatuto Provisório promulgado por José de San Martín em 8 de outubro de 1821 declarava o Perú como confessionalmente católico e, ao mesmo tempo, permitia aos cristãos de outras confissões obter licença para praticar o seu próprio culto. Por sua vez, Simón Bolívar quis abrir relações com a Santa Sé, convidando, sem êxito, o Vigário Apostólico Mons. Giovanni Muzi a visitar o Perú em 1824. A Constituição peruana de 1823 inspira-se, tal como a mexicana em 1824, na Constituição espanhola de 1812³⁶, declarando no art. 8º: «A religião da República é a Católica, Apostólica e Romana com exclusão do exercício de qualquer outra»; mas completando com o art. 9º: «É um dever da nação protegê-la constantemente por todos os meios de acordo com o espírito do Evangelho, e de qualquer habitante do Estado respeitá-la inviolavelmente»; anotação importante – inexistente na Espanha e no México – porque confia na proteção aos meios evangélicos, o que chega a acentuar a vontade de não apelar a

³⁵ Cf. *La Misión Herrera (1852: Repertorio documental, Asociación de Funcionários do Serviço Diplomático do Peru*. Ed. Giovanni Iannettone. Lima, 2003.

³⁶ Cf. *Constitución política de la Monarquía española* (Cádiz, 19 de março de 1812), art. 12: «La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra».

medidas violentas, confirmando a interpretação da não permissão de outros cultos como simples ratificação da vontade nacional de adesão ao catolicismo, se bem que obviamente ainda não respeite em suficiente medida a liberdade religiosa. A Constituição de 1826 recolheu simplesmente no seu artigo 6º que: «A Religião do Peru é a Católica, Apostólica e Romana», sem incluir nada sobre a proteção nem sobre o exclusivismo. As constituições de 1828 e 1834 sustentam a confessionalidade, juntamente com a exclusão e referência aos meios segundo o espírito evangélico. A lei fundamental da Confederação Peru-Boliviana de 1837 é somente confessional, mas não exclusivista. A Constituição peruana de 1839, regressa ao modelo anterior, mas sem referência à proteção e aos seus meios. Em 1852-1853, a missão de Bartolomé Herrera em Roma supõe um intento de negociar uma Concordata.

Uma nova Constituição promulgada em 1860, depois da guerra civil, como reforma da que se havia dado em 1856, voltará à inspiração da Constituição de Cádiz, dizendo no seu artigo 4º que: «A Nação professa a Religião Católica, Apostólica e Romana: o Estado protege-a, e não permite o exercício público de qualquer outra». Copia o artº. 4º da Constituição de 1856, suprimindo agora a expressão tão peruana e que ainda a de 1856 conservava de «por todos os meios em conformidade com o espírito do Evangelho» referida ao modo de proteger a religião. Resulta interessante o texto de 1856 e 1860, pois manifesta, de acordo com a própria tradição peruana, a operatividade dos princípios ou tendências que têm guiado a sua evolução nas relações Igreja-Estado em direção a uma plena liberdade religiosa: na realidade afirma-se sem vacilações que a religião católica é a que pertence à nação peruana; mas, ao mesmo tempo, observamos, por um lado, uma acertada distinção entre a nação e o Estado, pela qual a profissão da religião é um assunto da nação, isto é, da sociedade, enquanto que ao Estado só corresponde proteger a religião que a sociedade professa, e, por outro lado, a proibição dos cultos não católicos reduz-se ao chamado exercício público, tornando assim possível um campo de liberdade para o exercício privado desses cultos. A 29 de agosto de 1867, foi sancionada uma nova Constituição que continuava na mesma linha; sob ela receber-se-á a concessão do direito de padroado.

5. Os casos do México e do Peru. Século XX

O México³⁷, com a sua Constituição de 1917, no contexto da Revolução carrancista, continua a aprofundar o seu modelo de separação radical: decreta o ensino laico (art. 3º), veta a profissão de votos religiosos (art. 5º), proíbe o culto fora dos templos (art. 24º), nacionaliza os edifícios sagrados (art. 27º) e, por meio do artigo 130º, herdeiro do regalista art. 123º de 1857, garante ao Governo a faculdade de intervir em matérias de culto e disciplina externa, nega personalidade jurídica à Igreja, proíbe os partidos políticos confessionais, priva os eclesiásticos de direitos

³⁷ Cf. José Luis Soberanes Fernández – *El derecho de libertad religiosa en México: Un ensayo*. México: Porrúa; Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2001; Raúl González Schmal – *Derecho eclesiástico mexicano: Un marco para la libertad religiosa*, México: Porrúa, 1997; *Derecho Eclesiástico Mexicano*. Org. José Antonio González Fernández. México: Porrúa; UNAM, 1992.

políticos e deixa nas mãos do Estado o número de sacerdotes habilitados para exercer o ministério pastoral, os quais não poderão ser estrangeiros.

Esta situação manter-se-á inalterada até à reforma constitucional de 28 de janeiro de 1992. Com ela, permite-se que no ensino particular possa ministrar-se educação religiosa, suprime-se a proibição das ordens ou congregações religiosas, abre-se a possibilidade de culto religioso fora dos templos, reconhece-se o direito de propriedade sobre bens indispensáveis para a sua finalidade e o de reger instituições de beneficência para às associações religiosas reconhecidas civilmente; o artigo 130º é corrigido num fundo, em esforço por superar o ostracismo social das comunidades religiosas e a intromissão do Estado em assuntos eclesiásticos; assim, por meio do registo como *associações religiosas* – uma nova figura jurídica –, os grupos religiosos podem adquirir personalidade jurídica e o Estado renuncia a intervir na sua vida interna. Admite-se ainda que os estrangeiros possam ser ministros de culto e que os ministros de culto Mexicanos tenham direito de voto nas eleições políticas, se bem não tenham direito a serem votados, já que não podem desempenhar cargos públicos, nem podem filiar-se em partidos políticos, nem fazer propaganda política. Finalmente, a 15 de julho do mesmo ano, a Lei das Associações Religiosas e Culto Público regulou esta nova reforma constitucional. Com igual sentido modernizador, estabeleceram-se nesse ano relações diplomáticas com a Santa Sé.

Mantêm-se algumas restrições à liberdade religiosa no regulamento jurídico mexicano. Ignora-se o direito dos pais darem aos seus filhos uma educação de acordo com as suas próprias convicções religiosas, visto que a educação pública há de ser alheia a qualquer doutrina religiosa. O matrimónio religioso carece de efeitos civis. As associações religiosas e os ministros de culto não podem possuir meios de comunicação em massa (salvo impressos) e a retransmissão de atos de culto por rádio e televisão requere uma licença especial. A restrição para os atos de culto público no exterior dos templos vai além da salvaguarda da legítima ordem pública. Os bens, incluindo os templos, expropriados à Igreja no passado, permanecem em poder do Estado. O direito de herança das pessoas que tenham recebido direção espiritual dos ministros de culto ou o seu auxílio religioso durante doença mortal encontra-se restringido, sem poderem deixar os seus bens a esses ministros, nem aos seus parentes, nem às suas associações religiosas, com o fim de proteger os seus bens da possível ambição de clérigos, podendo muito provavelmente achar-se a devida garantia de justiça para estes casos através do direito comum, sem necessidade de semelhante restrição da liberdade. Os ministros do culto não se podem opôr às leis nem às instituições em público. Despreza-se o direito à objeção de consciência por causa de convicções religiosas. A assistência religiosa nos quartéis, hospitais e prisões não está suficientemente garantida. O dia semanal de descanso laboral não pode ser escolhido de acordo com a própria fé religiosa.

No Perú³⁸, a presença significativa de crentes de confissões não católicas deu lugar, em 1915, à supressão da cláusula: «e não permite o exercício público de

³⁸ Cf. Gonzalo Flores Santana. In *Diritto e religione in America Latina*. Coord. Juan C. Navarro Floria; Daniela Milani. Bologna: il Mulino, 2010, p. 241-263; *Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano*. Org. Fernando Valle Rondón. Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2007.

qualquer outra» do artigo 3º da Constituição, abolindo definitivamente o exclusivismo. Assim, a Constituição de 1920 continuaria a definir a República como confessionalmente católica (art. 5º), ao mesmo tempo que estabeleceria que: «Ninguém poderá ser perseguido por razão das suas ideias nem por razão das suas crenças» (art. 23º). A Constituição de 1933 reconhecerá: «A liberdade de consciência e de crença é inviolável. Ninguém será perseguido por razão das suas ideias» (art. 59º), e anotará: «Respeitando os sentimentos da maioria nacional, o Estado protege a Religião Católica, Apostólica e Romana. As demais religiões gozam de liberdade para o exercício dos seus respectivos cultos» (art. 232º). O Perú procurou que a liberdade de consciência e de cultos não implicasse restrições à liberdade religiosa dos seus cidadãos, na sua maioria católicos. No entanto, quanto ao matrimônio, desde 1930 e 1936, o único válido é o civil, carecendo o religioso de reconhecimento. Desde a Missão Herrera há relações diplomáticas entre a República peruana e a Santa Sé. O Perú mantém um representante permanente em Roma desde 1859, que, a partir de 1919, tem o título de embaixador, e a Santa Sé enviou ao país delegados apostólicos entre 1869 e 1918 e, a partir deste ano, nuncios.

As duas últimas constituições peruanas têm uma inspiração personalista, garantem a liberdade de consciência, de religião e de culto e, também, por proposta da própria Igreja peruana de acordo com o espírito do Concílio Vaticano II³⁹, prescindem da confessionalidade, sem deixar de reconhecer as raízes católicas da nação. São, portanto, fiéis à tendência nacional de se guiar pelos dois princípios que evidenciamos. A de 1979 recolhe, entre os direitos de toda pessoa, o de: «liberdade de consciência e de religião, em forma individual ou associada. O exercício público de todas as confissões é livre, sempre que não ofenda a moral ou altere a ordem pública» (art. 2º §3); e completa-se com o direito «a guardar reserva sobre as suas convicções políticas, filosóficas e religiosas ou de qualquer outra índole» (art. 2º §17). De acordo com os princípios da doutrina social católica para uma sã relação entre o Estado e a Igreja e com o de avaliar a contribuição desta à história e cultura nacionais, o seu artigo 86º declara que:

«Dentro de um regime de independência e autonomia, o Estado reconhece a Igreja Católica como elemento importante na formação histórica, cultural e moral do Perú. Presta-lhe a sua colaboração. O Estado também pode estabelecer formas de colaboração com outras confissões».

O Acordo Internacional de 19 de julho de 1980 pôs fim ao regime do padroado nas relações entre a Igreja Católica e a República peruana, depois de anos de querer chegar à assinatura de uma concordata. De acordo com a Constituição de 1979 e com o Vaticano II, seguindo a proposta da Conferência Episcopal, foi abandonada a confessionalidade do Estado e aberto passo à colaboração com a Igreja desde o pleno reconhecimento da sua personalidade jurídica.

Na mesma linha personalista da anterior, a Constituição do Perú atualmente vigente, que foi promulgada a 29 de dezembro de 1993, reconhece que todas as pessoas têm direito: «à liberdade de consciência e de religião, de maneira individual

³⁹ Cf. CONCÍLIO VATICANO II – GS, n. 76.

ou associada. Não há perseguição por motivo de ideias ou religiões. O exercício público de todas as profissões de fé é livre, sempre que não ofenda a moral ou altere a ordem pública» (art. 2º § 3), reproduzindo assim o já afirmado pelo art. 2º §3 da de 1979 com uma frase mais que naquela constituição pertencia a outro artigo. Do mesmo modo, o art. 50º da atual constituição peruana repete o que diz o art. 86º da de 1979⁴⁰.

6. Conclusão

Tal como o demonstra a história contemporânea do Ocidente, a separação manifesta-se como potencialidade para uma vida religiosa em liberdade ao passo que liberta de compromissos interesseiros e de mordças, tanto os governantes como as diversas comunidades religiosas, tornando possível um diálogo franco, respeitoso e construtivo, ao passo que, pelo contrário, se converte num limite tanto para a liberdade religiosa como para outras liberdades quando se traduz num isolamento que impede a comunicação entre essas instituições, restabelecendo um monopólio social por parte de uma das duas instituições. Por isso, uma base de compressão compartilhada por parte de políticos e de representantes religiosos acerca do caráter laico do Estado e da dimensão social da religião resulta imprescindível para fazer que a separação frutifique em liberdade.

O modelo de separação mexicano, estabelecido em 1859, não facilitou a vida religiosa do povo, radicalizando-se ao ponto de permitir o desenvolvimento de uma perseguição religiosa governamental que acabou por exasperar o povo, dando lugar ao levantamento popular armado dos *cristeros* (1926-1929)⁴¹. A penetração no México de denominações protestantes e um par de tentativas falidas de criar um cisma católico nacionalista têm sido alentados por governos separatistas menos neutrais em questão religiosa do que se esperaria. Por outro lado, o Perú tem conservado relações harmoniosas com a Igreja sem prejuízo da liberdade dos cidadãos, ainda sob o regime confessional, e abriu-se ao reconhecimento dos direitos das minorias religiosas, segundo o seu progressivo desenvolvimento. De maneira que, desde 1915, a liberdade religiosa tem estado garantida e, desde 1979, o aconfessionalismo não tem representado restrições a esta liberdade para a maioria católica do país.

Tanto o México como o Perú têm conhecido, em 2010 e 2011, debates e leis em matéria de liberdade religiosa. No México⁴², o ano 2010 esteve marcado pelo debate sobre a reforma do art. 40º da Constituição que procurava introduzir o adjetivo «laica» para a República federal; aprovada em fevereiro pela Câmara de Deputados,

⁴⁰ Cf. Constituição peruana de 1993, art. 50: «Dentro de um regime de independência e autonomia, o Estado reconhece a Igreja Católica como elemento importante na formação histórica, cultural e moral do Peru, e presta-lhe a sua colaboração. O Estado respeita outras confissões e pode estabelecer formas de colaboração com elas».

⁴¹ Cf. Fidel González Fernández – *Sangre y corazón de un pueblo: Historia de la persecución anticatólica en México y sus mártires*. 2 volumes, Guadalajara: Arquidiocese de Guadalajara, 2008; *L'insurrezione dei "cristeros" messicani (1926-1929)*. Coord. Emilio Martínez Albasa. *Nova Historica: Rivista internazionale di storia*, VII-25 (2008), p. 5-91.

⁴² Cf. Emilio Martínez Albasa – *El laicismo y la libertad religiosa en México: raíces históricas*. *Boletín Eclesiástico*, CXXI/11, (2010), p. 51-72; *Boletín Eclesiástico*, CXXI:12 (2010) p. 54-71.

ficou detida no Senado. A partir do laicismo, tratava de impedir que os legisladores (especialmente os dos Estados) pudessem ditar disposições em consonância com a doutrina moral da Igreja. Ao contrário, a 8 de março de 2011, foi aprovada já no Senado uma reforma constitucional de direitos humanos que implica, entre outros, o art. 1º (onde se substitui a palavra «indivíduo» por «pessoa») e o art. 29º, garantindo e não só reconhecendo direitos que a autoridade civil não pode restringir nem suspender, entre eles o da liberdade religiosa; o que supõe um passo adiante na superação das restrições a este direito. No Perú, foi aprovada uma lei de liberdade religiosa em 20 de dezembro de 2010. O debate que a acompanhou faz pensar que esteve animada por uma certa mentalidade igualitarista que confunde a liberdade religiosa com a igualdade entre as profissões de fé; foi acusada disto por parte de alguns representantes católicos; também não satisfez os grupos evangélicos, que, pelo contrário, consideram que não outorga uma igualdade perfeita porquanto não suprime o acordo internacional com a Santa Sé. Os seus defensores indicaram-na como um passo em adiante em direção à igualdade plena. Sobre a necessidade da lei, pode-se discutir; mas, na minha opinião, é uma lei que pelo menos na sua letra permanece dentro da justiça, mesmo se podem ser desejáveis emendas em algum dos seus particulares. De qualquer forma, o Perú deve tomar consciência do valor exemplar da sua trajetória histórica, pois os dois princípios reitores da sua evolução na matéria, são precisamente esses «dois extremos da cadeia» que Nicolás Sarkozy, no seu discurso de 2007, propunha unir para fundar uma nova *laicidade positiva*: a avaliação das raízes cristãs da nação e a defesa de uma laicidade madura como espaço de liberdade religiosa e de diálogo entre o Estado e as comunidades religiosas.

O direito à liberdade religiosa confirma-se como o valor chave para articular as relações entre a Igreja e o Estado, que não se podem reduzir em absoluto a uma declaração de separação porque o fundamental é articular a sua convivência em benefício dos cidadãos.

SEPARACIÓN, LIBERTAD RELIGIOSA Y ROMANIZACIÓN DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO (1829-1910)

MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE*

 <http://orcid.org/0000-0003-0361-9127>

El proceso de constituir una nación soberana, independiente, conllevó la necesidad de declarar la independencia de la Iglesia y el Estado y establecer la tolerancia religiosa¹. Ambos decretos constituyeron el corazón de la reforma liberal llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XIX. Los últimos obispos novohispanos y los primeros mexicanos compartían con los políticos liberales el proyecto de independencia de la Iglesia y el Estado. En cambio, rechazaron con pasión y energía la declaración de la libertad religiosa tanto en 1824, como en 1848, 1856 y 1860. A partir de la década de los setenta del siglo XIX, cuando se inició la expansión de los grupos religiosos de diferentes denominaciones no católicas, bajo la sombra del decreto de tolerancia del 4 de diciembre de 1860, la mayoría de los obispos condenó y reprobó esas agrupaciones que atentaban contra la unidad católica².

A partir de la constitución del reino de Italia y el despojo del poder temporal del papa, proceso que vivió con suma angustia Pío IX, prisionero del Vaticano desde 1870, como él dijera, los pontífices volvieron sus ojos a la construcción del reino espiritual de la Iglesia. Después de la celebración del Concilio Plenario Latinoamericano, en 1889, la Santa Sede desarrolló una política internacional agresiva para asentar la autoridad pontificia en las Iglesias nacionales. Esa política, conocida como romanización de la Iglesia buscaba posicionar en las sedes episcopales a candidatos que fueran sensibles a los mandatos pontificios y fortalecer la presencia de la Iglesia en el medio social y político. Fortaleciendo a las Iglesias nacionales la Iglesia internacional se fortalecía.

* Doutora em História pela Universidade Iberoamericana da Cidade do México. Docente na Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ El decreto del 12 de julio de 1859, ordenó la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la independencia de la Iglesia y el Estado. Esa postura, no implicaba el deseo del Estado de controlar la Iglesia. Sostenía, y así se consideraría hasta la Revolución mexicana (1910-1920), que ambas instancias eran autónomas. Ni el Estado podía intervenir en asuntos eclesiásticos ni la Iglesia en los asuntos políticos y públicos de la nación mexicana. De esa forma se estableció un régimen secular, garantizado en el respeto mutuo. Muy diferente es el caso de Francia, en donde se establece la separación Iglesia-Estado, en 1905, mediante el establecimiento de un Estado Laico. Se consideraba que la laicidad, «consistía en controlar y dirigir la religión» (Charles Taylor – Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In Eduardo Mendieta; Jonathan Van Antwerpen – *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Editorial Trotta, 2011, p. 44).

² Aun en la actualidad, algunos católicos mexicanos siguen oponiéndose con violencia a credos diferentes del católico.

En México, sin embargo, la oposición firme y resuelta de los obispos decimonónicos había frenado el deseo, tanto de Pío IX como de León XIII, de asumir el control de los asuntos eclesiásticos mexicanos. A partir del nombramiento de Próspero María Alarcón y Sánchez de la Barquera, quien fuera consagrado como arzobispo de México el 7 de febrero de 1892, la Iglesia mexicana careció de un líder que orientara el acontecer eclesiástico en el mundo moderno. La falta de prestigio moral, intelectual y político, del arzobispo de México, propició que la jerarquía actuara de manera independiente sin seguir, como lo había hecho bajo la égida del arzobispo Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos (1863-1891), una política eclesiástica común. Como resultado, el episcopado se fragmentó y la vida espiritual y moral del clero se deterioró.

Los escándalos y abusos del clero, tanto regular como secular, así como de los pastores, y la debilidad del arzobispo de México, abrieron el camino para que León XIII ejerciera su determinación. En 1896, cinco años después de que falleciera el arzobispo Labastida, León XIII envió a Nicolás Averardi como Visitador Apostólico, para atender los asuntos eclesiásticos que estaban pendientes de resolución y preparar la participación de la Iglesia en el Concilio Plenarío Latinoamericano³. La intervención de la Santa Sede en los asuntos mexicanos siguió dos vías: proponer que los candidatos para el episcopado hubieran sido formados en Roma en el Colegio Pío Latinoamericano⁴, y enviar representantes pontificios. En 1902, ingresó al país el primer delegado apostólico del siglo XX, Ricardo Sanz de Samper.

Los tres procesos, el de separación de la Iglesia y el Estado en 1859, la definición de la tolerancia en 1860 y la romanización de la Iglesia mexicana a partir de 1895, muestran que las propuestas políticas en materia religiosa, al menos para el caso de México, han estado sujetas a profundas transformaciones en los cerca de 200 años de vida independiente. En otro orden, las argumentaciones y propuestas pastorales de los primeros obispos mexicanos, tanto de la primera generación, la nombrada en 1831, como la segunda que empezó a ser designada en 1850, ponen en evidencia que se trataba de hombres liberales, con un gran sentido de sus responsabilidades sociopolíticas, al tiempo que eran profundamente respetuosos de la tradición eclesiástica. Los que empezaron a asumir los puestos diocesanos en 1895 se distinguieron por sus grandes habilidades en el campo de las profesiones civiles y su compromiso con la doctrina social de la Iglesia, definida por León XIII en su encíclica *Rerum novarum*, publicada en 1891. También, por su lealtad y sumisión al pontífice. Esa fue la generación que vivió a plenitud la romanización de la Iglesia y la que se involucró en el movimiento armado católico conocido como guerra cristera (1926-1929).

³ El Concilio Plenarío Latinoamericano se efectuó del 28 de mayo al 9 de julio de 1899.

⁴ En 1895, los obispos designados para Chilapa y Campeche, fueron egresados del Colegio Pío Latinoamericano. Ignacio Montes de Oca, designado obispo de Tamaulipas, en 1871, fue el primer obispo que fuera egresado del Pío Latino Americano.

El proceso de independencia de la Iglesia y el Estado en México (1821-1859)

En México, desde el inicio de la vida independiente, en 1821, se reflexionó sobre las relaciones del Estado con la Iglesia católica, en particular sobre el derecho de la nación al Patronato regio que habían disfrutado los reyes de España⁵. Los últimos obispos novohispanos, así como la Junta Diocesana formada para plantear soluciones a las situaciones eclesiásticas, sostuvieron con toda claridad que el patronato real había cesado con la independencia porque se había concedido a los reyes de España no a los reinos⁶. Los políticos mexicanos de la primera hora enfrentaban varias dificultades. Entre ellas no era menor la necesidad de designar los obispos de quienes dependía la administración eclesiástica y la tranquilidad pública. En 1824, al inicio del sistema republicano federal, cuatro de las diez diócesis estaban vacantes y la sede arzobispal de México había sido abandonada por su titular. La situación, que ya era preocupante en 1826, porque sólo quedaban vivos los obispos de Puebla, Oaxaca y Yucatán, se agravó en 1829, cuando murió el obispo de Puebla, quien fue el último obispo novohispano⁷. Las diez diócesis carecieron de obispos titulares en ese año.

La orfandad de la Iglesia mexicana y el relajamiento de las costumbres preocupaban a la Santa Sede y al gobierno mexicano. La fe católica estaba en riesgo si no se hacía el nombramiento de obispos, párrocos y canónicos. También era urgente reformar a los religiosos y mejorar la educación impartida en los seminarios⁸.

Ante la situación de la Iglesia, se tomó la decisión de enviar un representante mexicano ante el pontífice. Hubo varias versiones sobre las instrucciones del envia-

⁵ El debate fue iniciado por la consulta que hiciera Agustín de Iturbide al arzobispo de México, Pedro José de Fonte, el 19 de octubre de 1821, sobre la forma de cubrir las vacantes eclesiásticas entre tanto se arreglaba el patronato con la Santa Sede.

⁶ El arzobispo Pedro José de Fonte al presidente de la Regencia el 24 de noviembre de 1821. Archivo Histórico del Centro de Estudios Condumex, *Fondo CDXXXII, Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México*, Acta de Cabildo del 15 de septiembre de 1880. Microfilm, Rollo 1243, Vol. 90, Exp. 9, Red 12 (En adelante Condumex).

⁷ Dos de los diez obispos mexicanos radicaban en España por decisión propia. El de México, Pedro José de Fonte, anunció su decisión de salir del país el 2 de diciembre de 1822. El de Oaxaca, Manuel Isidoro Pérez Suárez, saldría del país en 1827. Las demás diócesis quedaron vacantes en los siguientes años: El obispo electo de Michoacán, Manuel Abad y Queipo, salió para España en 1815. Chiapas y Linares quedaron vacantes en 1821. El de Chiapas, Salvador San-Martín y Cuevas, murió el 17 de febrero de 1821 y el de Linares, José Ignacio de Arancibia y Hormaegui, murió el 2 de mayo de 1821. El obispo de Guadalajara, Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, murió el 28 de noviembre de 1824. En 1825 quedaron vacantes las diócesis de Durango y Sonora. El obispo de Durango, Juan Francisco Castañiza Larrea y González de Agüero, murió el 29 de octubre de 1825. El de Sonora, Bernardo del Espíritu Santo Martínez y Ocejo OCD, murió el 23 de julio de 1825. El obispo de Yucatán, Pedro Agustín Esteves y Ugarte, murió el 8 de mayo de 1827. El obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez Martínez, murió el 29 de abril de 1829.

⁸ Cf. *Memoria que en cumplimiento del artículo 120 de la Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos, leyó el Secretario de Estado y del Despacho Universal de Justicia y Negocios Eclesiásticos en la Cámara de Diputados el día 3 y en la de Senadores el día 4 de enero de 1826, sobre los ramos del Ministerio de su cargo*. México: Imprenta del Supremo Gobierno en Palacio. Firmado por don Miguel Ramos Arispe.

do. La del 10 de diciembre de 1824⁹, la del 12 de febrero de 1825¹⁰, y las elaboradas por las comisiones de relaciones y eclesiástica del senado, del 28 de febrero de 1826. Esta última puso en evidencia el afán mexicano por incidir en la disciplina eclesiástica y contar con una Iglesia independiente de Roma. Por eso se restringieron las prerrogativas del pontífice y se negó el primado de jurisdicción que tenía sobre la Iglesia. Por el contrario, se encumbraron las prerrogativas del metropolitano de México, quien asumiría aquellas facultades que eran exclusivas de la Santa Sede, como la erección de las diócesis, la confirmación de la elección de los obispos, que serían presentados por el gobierno, y los asuntos pendientes de resolución sobre las congregaciones religiosas de ambos sexos. Se trataba de una postura galicana que alentaba un cisma frente a Roma.

El obispo de Puebla, Antonio Joaquín Pérez, de forma amable, sin enfrentamientos, criticó el documento de 1826. No había duda de que el Pontífice rechazaría que el patronato era un derecho inherente a la soberanía. Benedicto XIV, en la bula del 10 de septiembre de 1753, había declarado que el patronato se había concedido a favor de Su Majestad. Como la nación mexicana se había separado e independizado de España era claro que el gobierno de México no era heredero de dicha gracia. Tenía que solicitarla¹¹.

La reflexión del obispo de Puebla planteaba la independencia de la Iglesia del Estado como un sumo bien. Su argumento era claro: con la independencia, la nación había quedado libre e independiente de la dominación de los monarcas españoles y la Iglesia se había liberado del patronato y, por tanto, de la tutela del Estado mexicano. Además, por la distancia que había con Roma, también de la supeditación pontificia. En cierta medida, a pesar de las condenas pontificias al galicanismo y en 1786 al sínodo de Pistoya, que había adoptado los cuatro artículos galicanos¹², en México se había introducido la idea de constituir una Iglesia nacional: la Iglesia mexicana, libre, soberana e independiente, como la nación.

En 1833, a dos años de haber sido nombrados, los primeros obispos mexicanos enfrentaron las decisiones del grupo político republicano federalista y liberal que buscaba transformar radicalmente la sociedad mexicana. La reforma propuesta planteaba construir un Estado cuya soberanía no le fuera disputada por ninguna

⁹ Cf. *Dictamen de la Comisión de Relaciones sobre las instrucciones que llevará el enviado a Roma con el objeto de establecer las correspondientes a esta República con la Silla Apostólica* (10 de diciembre de 1824). El dictamen estaba firmado por Alcocer, Miguel Ramos Arizpe, J.B. Guerra y Villa Castoreña.

¹⁰ Cf. *Dictamen de la comisión de relaciones sobre las instrucciones que debe llevar el enviado a Roma, presentado a la Cámara de diputados en la sesión del 14 de febrero de 1825*. In *Colección Eclesiástica Mejicana, Tomo II, sobre instrucciones del enviado a Roma, y Patronato*. México: Imprenta de Galván, a cargo de Mariano Arévalo, Calle de Cadena núm. 2, 1834, p. 4-13. El dictamen fue firmado el 12 de febrero de 1825, por el doctor Osoreo, Heras, licenciado Zozaya, doctor Fernández y licenciado Monjardin.

¹¹ Cf. Representación del obispo de Puebla Antonio Joaquín Pérez y Martínez Robles, y los canónigos Francisco del Ángel del Camino, Ángel Alonso Pantiga, Ignacio Garnica y Juan Nepomuceno Vázquez, firmada en la Sala Capitular de la santa Iglesia de la Puebla el 31 de agosto de 1827. In *Colección Eclesiástica Mejicana*, p. 102-209.

¹² Pío VI, en la constitución *Auctorem fidei*, los tipificó como «temerarios, escandalosos e injuriosos para la Sede Apostólica» (Heinrich Denzinger; Peter Hünermann – *El magisterio de la Iglesia. Enchiridion Symbolorum, Definitionum, et Declarationum de Rebus Fidei Et Morum*. Barcelona: Herder, 2006, n. 2281-2285).

corporación política nacional o internacional. Pretendía formar ciudadanos con espíritu crítico y racional, libres del fundamentalismo religioso. En este contexto, el proyecto educativo era prioritario a fin de quitar al clero el dominio de las conciencias, como había dicho José María Luis Mora. Con la claridad analítica con la que identificaban los problemas que enfrentaban, la primera generación de liberales concentró la reforma en tres puntos: El primero, ejercer, sin la autorización de Roma el derecho del patronato e incidir en la disciplina eclesiástica y en el nombramiento de los párrocos. En ese marco se ordenó la supresión de la coacción civil para el pago del diezmo y el cumplimiento de los votos monásticos. El segundo reformó la educación. Se autorizó al gobierno para arreglar la enseñanza pública en todas sus ramas y se estableció una Dirección General de Instrucción Pública para el Distrito y Territorios de la Federación. En sustitución de las instituciones suprimidas (el Colegio de Todos Santos y la Universidad Pontificia de México), se ordenó la apertura de seis establecimientos de instrucción pública en la ciudad de México, que serían ubicados en los conventos y colegios que habían sido expropiados con ese propósito. Finalmente se estimuló el crecimiento de las milicias cívicas, se eliminó el fuero militar y se redujo la fuerza del ejército nacional baluarte de los valores tradicionales.

La reforma de 1833 no consideró la eliminación de los fueros y privilegios del clero. Tampoco tomó medida alguna sobre las propiedades eclesiásticas aun cuando la discusión sobre la desamortización ya estaba puesta sobre la mesa. Consideraron que el proyecto del patronato nacional y el de la reforma educativa eran suficientemente revolucionarios para despertar la reacción airada de los obispos y los cabildos en sede vacante. Como lo esperaba el grupo federalista-liberal, los obispos se opusieron a la decisión de establecer el patronato nacional sin consultar a Roma. La decisión significaba la intromisión del poder público en la vida y disciplina interna de la Iglesia. De aceptarse el patronato nacional, la Iglesia perdería libertad, quedaría supeditada a los intereses de los gobernantes en turno y los obispos verían disminuida su autoridad frente al clero, párrocos, canónicos y religiosos. Si bien consideraban como un bien la distancia con Roma no podían aceptar públicamente el desconocimiento de la primacía del pontífice. Ese desconocimiento significaba en la práctica una ruptura con Roma, un cisma. Defendían la libertad de la Iglesia, pero no al extremo de convertirse en cismáticos. Por más, como dijera Juan Cayetano Gómez de Portugal, el obispo de Michoacán, que la construcción de una Iglesia nacional, independiente de Roma, como era el caso de la Anglicana, fortalecería la soberanía nacional¹³. Pero a ellos, los obispos, los dejaba en manos de los gobiernos en turno. De ser así su futuro era incierto.

El decreto de independencia de la Iglesia y el Estado estaba en las mentes de los políticos y los obispos. Pero no se tomó la decisión en 1833. Tuvo que esperar a las condiciones creadas por la Revolución liberal de Ayutla (1854-1855), organizada en contra del último gobierno de Antonio López de Santa Anna. El resentimiento de los triunfadores de Ayutla en contra de la Iglesia católica porque

¹³ Cf. Juan Cayetano Gómez de Portugal – *Pastoral de Michoacán*. México: en casa de Cornelio C. Sebring, Calle de Capuchinas No. 15, 1835.

había sido parte del gobierno derrotado determinó que la convocatoria al Congreso Constituyente excluyera entre otros a los miembros del clero secular y regular¹⁴. El malestar de los obispos fue enorme porque el clero, desde 1824, había tenido parte activa en el Congreso y en el Consejo de Estado. La diatriba en la prensa, liberal y la conservadora-católica, fue tan intensa que fue obligando poco a poco a que los liberales se radicalizaran con respecto a la participación de los conservadores en el Congreso.

Las leyes reformistas se dieron en cascada. La primera, expedida el 25 de noviembre de 1855, fue la Ley de administración de Justicia, publicada por el ministerio a cargo de Benito Juárez. La ley Juárez, como fue y es conocida, sembró la tempestad. A partir de su publicación, que entre otros aspectos suprimía los tribunales especiales y el fuero eclesiástico y militar, la animadversión de los conservadores y los católicos que ya había sido estimulada desde la publicación de la convocatoria al Congreso, se transformó en un encendido rencor que pasó de las luchas verbales a la violencia de las armas. Se trató de un momento de gran actividad política para la que no estaba preparado Juan Álvarez.

Su sucesor, Ignacio Comonfort, enfrentó las revueltas conservadoras que fueron más violentas después de la publicación de la ley de desamortización de los bienes de las corporaciones civiles y eclesiásticas, conocida como ley Lerdo, porque fue elaborada por el ministro de Hacienda Miguel Lerdo de Tejada. La ley, publicada el 25 de junio de 1856, tenía el propósito de poner en circulación los bienes raíces, aumentar el número de propietarios y mejorar las finanzas públicas. Por eso proponía convertir en propietarios a los arrendatarios de las propiedades eclesiásticas¹⁵. La ley Lerdo tuvo un fuerte impacto en la población católica. Por sus disposiciones muchos arrendatarios de la Iglesia, en las ciudades y en el campo, pudieron adquirir propiedades. Entre estos arrendatarios también se encontraban sacerdotes, curas párrocos y canónicos. Las condenas de la Iglesia no pudieron impedir el impacto social de la ley Lerdo, ni las revueltas y revoluciones conservadoras la opción de los liberales por la reforma.

El 27 de enero de 1857, se decretó la apertura del registro civil. Los obispos reaccionaron porque se usurpaba la jurisdicción eclesial e interfería en las actividades propias de los párrocos. Esta ley, sin embargo, pasó desapercibida por la publicación de la Constitución de 1857 que desencadenó otra escalada de violencia, que fuera incrementada por el decreto del 17 de marzo que ordenaba su juramento. Finalmente, el 11 de abril de 1857, se publicó la ley de obvenciones parroquiales, que fuera emitida por el ministerio de Justicia que era administrado por José Ma-

¹⁴ Cf. Ruiz Castañeda; María del Carmen – *La prensa periódica en torno a la Constitución de 1857*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959, p. 45-46.

¹⁵ Las propiedades serían adjudicadas al precio que se pagaba por la renta, calculada como rédito al 6% y aquellas que no estaban arrendadas se venderían en subasta pública al mejor postor. Se exceptuaban únicamente las propiedades que estaban dedicadas directamente al culto público. La ley daba tres meses para proceder a las adjudicaciones. A partir de ese plazo, los arrendatarios perdían sus derechos a favor de los subarrendatarios. En el caso de que no hubiera subarrendatarios, la propiedad podía ser denunciada por cualquier persona. Además, prohibía a la Iglesia adquirir bienes, por más que le daba el beneficio de recibir las rentas. Como también consideraba los bienes de las corporaciones civiles, afectó las propiedades de las comunidades indígenas y los ayuntamientos.

ría Iglesias. Por eso se conoció como ley Iglesia. Esta ley regulaba y señalaba los aranceles que se deberían aplicar en todas las parroquias y sacristías al tiempo que prohibía que se cobrara derecho alguno a los pobres. Esta ley, instauró una novedad: no fue enviada a los obispos oficialmente por el ministerio de justicia y negocios eclesiásticos como era usual. El arzobispo de México se enteró por su publicación en uno de los periódicos que circulaban en la capital. Ese hecho mostraba que la relación entre la Iglesia y el Estado se había transformado radicalmente. Empezaba a actuarse como si la Iglesia estuviera separada del Estado, aun cuando todavía no se publicaba el decreto de independencia entre ambas instancias.

El proceso reformista se interrumpió cuando el presidente constitucional y su gabinete tomaran la decisión de adoptar el Plan de Tacubaya en diciembre de 1857 que derogaba la Constitución. No explico el proceso que llevó a Comonfort a tomar ese camino, que ni Benito Juárez ni Manuel Ruiz aceptaron. Tampoco doy cuenta de las razones que llevaron a Comonfort a retraerse y abandonar la república, liberando previamente a Benito Juárez quien había sido encarcelado al inicio del movimiento. Sin embargo, la decisión de Comonfort y su debilidad política y militar, fortalecieron la voluntad de Félix Zuloaga de publicar un nuevo plan de Tacubaya en enero de 1858 apoyado con los militares conservadores que se encontraban a las puertas de la ciudad de México esperando a ser llamados.

A finales de enero de 1858, con Zuloaga como presidente del bando conservador y Juárez presidente constitucional¹⁶, las fuerzas contendientes se prepararon para la guerra en defensa de sus principios y del proyecto de nación que cada uno deseaba. La guerra, de enero de 1858 a diciembre de 1860, fue el contexto en que se publicaron las leyes de reforma. La importancia que se dio a las leyes, o la reforma, como la calificaban los liberales de la época para destacar su importancia, dio nombre al periodo. Desde 1855, cuando se publicó la primera ley reformista liberal, hasta 1857, surgieron levantamientos armados a nivel regional. Pero ninguno pasó del nivel regional al nacional. Con la guerra de Reforma el país entero se sumió en una guerra cruel y desalmada.

En el marco de la guerra, se llevaron a cabo los decretos, expedidos por Juárez en Veracruz en 1859. De forma expresa, en el manifiesto, publicado el 7 de julio de 1859, se diseñaron las políticas que seguiría el Estado mexicano en materia religiosa: Independencia de la Iglesia y el Estado, nacionalización de los bienes eclesiásticos, supresión de las corporaciones eclesiásticas, secularización del clero regular, extinción de las fraternidades, hermandades, cofradías y congregaciones y clausura de los conventos femeninos. Se quitaba a la Iglesia la administración de los cementerios y el registro de muertos, nacimientos y matrimonios¹⁷. La separación de la Iglesia y el Estado, largamente preparada por los liberales, fue declarada formalmente el 12 de julio de 1859.

¹⁶ Al defeccionar el presidente Comonfort, Benito Juárez, de acuerdo con lo reglamentado por la Constitución, fue declarado presidente constitucional el 19 de enero de 1858. Como dijera Martín Quirarte, «ningún liberal se rebeló contra el procedimiento» (Martín Quirarte – *Relaciones entre Juárez y el Congreso*. México: Miguel Ángel Porrúa; Cámara de Diputados, 2006, p. XXI).

¹⁷ Cf. Manifiesto, firmado por Juárez, Ocampo, Ruiz y Lerdo, del 7 de julio de 1859.

La postura sostenida por el arzobispo de Morelia, Clemente de Jesús Munguía, sobre el proyecto de concordato enviado por Maximiliano en 1865, muestra el malestar que se tenía porque el emperador había traicionado a los que se habían empeñado en cambiar las instituciones del país. También manifiesta la aceptación plena del decreto de independencia de la Iglesia y el Estado. En este tenor, Munguía aseguraba que tanto Ignacio Comonfort como Benito Juárez habían tenido aspectos más positivos para la Iglesia que el Emperador. Incluso Benito Juárez, con todo y sus leyes sobre bienes eclesiásticos, que habían despojado a la Iglesia, jamás había pretendido «que se aboliera la obligación de conciencia para el diezmo ni mucho menos intervenir, directa o indirectamente, la colación de beneficios». Había respetado el decreto de independencia de ambas potestades. El decreto juarista había dejado expedita o libre la acción de la Iglesia en cuestiones de administración canónica. Por eso no había tenido ninguna intervención en la fragmentación de las diócesis que se efectuó, en Roma, en 1863¹⁸. En cambio Maximiliano quería ir más allá de lo realizado por los liberales. Quería continuar el despojo, quitando a la Iglesia los dos únicos elementos que le quedaban para su subsistencia, el diezmo y las obviaciones parroquiales, y sustituirlos con la dotación civil. A pesar de su renuencia, consideró que el concordato con el emperador era urgente, necesario y útil como una vía para resolver las cuestiones eclesiásticas. Esas cuestiones no eran otras que:

«todas las deplorables cuestiones que por espacio de medio siglo, y especialmente en los últimos diez años, se han agitado y exacerbado en México a causa del empeño tenaz de ciertos gobiernos en combatir a toda costa los principios y los derechos, y en acabar con las inmunidades y garantías de la Iglesia Mexicana»¹⁹.

La Santa Sede envió el concordato del emperador mexicano al arzobispo Labastida para que, en Junta diocesana, emitieran su opinión. La derrota del Imperio, en 1867, impidió que el proyecto se consolidara. Después de esa derrota, ninguno de los gobiernos que se sucedieron hasta la actualidad buscaría establecer un concordato con la Santa Sede. Incluso, a finales del porfiriato pareció surgir una nueva oportunidad para un patronato con la Santa Sede. La propuesta fue hecha en 1893, por Mons. Francesco Satolli, delegado apostólico en los Estados Unidos de América, quien inició tratos confidenciales con el gobierno mexicano para estipular un concordato con la Santa Sede y, de esa manera, restablecer las relaciones diplomáticas con el gobierno de México²⁰. Sin embargo, el gobierno mexicano rechazó esa posibilidad por los principios que sostenía en materia religiosa. Como dijera el obispo Gillow al cardenal Rampolla,

«las circunstancias y las leyes vigentes no le permiten (al presidente) recibir a un Nuncio, ni mandar a Roma un representante oficial: tampoco le es permitido celebrar un concordato

¹⁸ Cf. Informe de Munguía a Su Santidad del 30 de diciembre de 1865 sobre el Proyecto de Concordato presentado por la Comisión Imperial a la Santa Sede. Inciso No. 157. Archivo General de la Nación de México, *Archivo Secreto del Vaticano*, Carpeta 12, volumen 1, fl. 03012-3165.

¹⁹ Informe de Munguía a Su Santidad del 30 de diciembre de 1865.

²⁰ *Archivio Segreto Vaticano, Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, Stati Uniti Messicanti. Indice delle carte del Secondo Periodo comprendente in pontificato di SS Leone XIII (Dal 1878 al 1903), Pos. 413, fasc. 42, 1893-1895.

propiamente dicho. La sola tentativa levantaría la prensa liberal en su contra y podría perturbarse la paz en la República»²¹.

En otro orden, la independencia Iglesia-Estado permanecería como un principio que se deseaba fuera inmutable en el país²².

La definición de la tolerancia religiosa

La necesidad de definir la tolerancia religiosa fue planteada muy temprano en el México independiente. El proyecto fue discutido en los debates del congreso constituyente de 1824 y, en 1831, Vicente Rocafuerte, al regresar a México después de haber estado en Londres como encargado de negocios ante Su Majestad Británica, publicó su *Ensayo sobre la Tolerancia Religiosa*²³. La obra levantó una polvareda en el medio mexicano. En particular, porque pedía la separación Iglesia-Estado y la declaración de la tolerancia religiosa. Sostenía Rocafuerte, y así se seguirá sosteniendo en el país hasta el porfiriato, que la tolerancia religiosa favorecería la inmigración de europeos, no de los países católicos, sino de los protestantes que eran más industriosos.

En 1848, cuando se estaba saliendo de la amarga experiencia de la guerra con Estados Unidos, se empezó a discutir de nueva cuenta la necesidad de declarar la tolerancia. Los obispos se opusieron a la declaración y al proyecto de colonización que había sido presentado por el Ministerio de Relaciones Exteriores el 5 de julio de 1848. Algunos obispos, como el de Guadalajara, criticaron al gobierno porque se proponía repartir terrenos baldíos a una población inmigrante de otros países, cuando lo que sobraba en las ciudades mexicanas eran los pobres que vivían ociosos porque no tenían en dónde trabajar. Ellos eran los que tenían que tener prioridad en el repartimiento de los terrenos baldíos. Mientras hubiera un pobre en México, no se debería pensar en traer a pobres del extranjero. Si después de repartirles a ellos, todavía sobraban terrenos que se trajeran inmigrantes de España que hablaban el mismo idioma y tenían la misma religión, costumbres y sangre²⁴. Este obispo, como otros en la República, aseguró que en México no había la diversidad de creencias que existía en otros pueblos. Por eso no se hallaba en el caso de tolerar lo que no tenía. Tampoco era cierto lo que se decía, para animar a la población a aceptar el decreto, de que la tolerancia dominada en Europa, África, Asia o América. Para demostrar que ese acierto era una falsedad, el obispo Aranda mostró el malestar de los obispos de Estados Unidos en el 60 Concilio de Baltimore, celebrado en 1846, porque se encontraban «expuestos en medio de tantas sectas que dividen y

²¹ Gillow, al cardenal Rampolla, el 21 de junio de 1894. Archivo Segreto Vaticano, *Archivio della Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, Pos. 413, fasc. 43, 1893-1895, fl. 16r.-17v.

²² En la actualidad, la cercanía de los gobiernos panistas con la Iglesia, ha suscitado el temor a una reforma constitucional que borre los límites de la separación. Ante esa posibilidad se estableció un artículo constitucional declarando que el Estado mexicano es laico.

²³ Cf. Vicente Rocafuerte – *Las revoluciones en México: ensayo sobre la tolerancia religiosa*. México: Bibliófilos mexicanos, 1962.

²⁴ Cf. *Carta Pastoral de Diego Aranda* [obispo de Guadalajara (14 de septiembre de 1848)], p. 11-12.

despedazan el Evangelio». No sabían cómo iban a vivir en paz «con unos hombres que aborrecen tan de muerte la religión de nuestros padres»²⁵.

A pesar de las aseveraciones de los obispos, de 1824 a 1848 se había incrementado la presencia de extranjeros en el país que practicaba su culto en el ámbito de lo privado de sus hogares o de sus embajadas. Esa era una preocupación nueva. Los extranjeros en el país jamás hubieran pensado en practicar otra religión de forma pública. No era que fueran católicos. Seguramente no lo eran, pero en la Nueva España simplemente no se podía practicar otro culto porque de inmediato se era sujeto del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. En la época independiente, el gobierno había enfrentado la presión del gobierno de Inglaterra para que se admitiera en el convenio de 1825, que los súbditos de Su Majestad Británica pudieran practicar su religión con libertad. Era una excepción. Aun cuando se reconocía el principio de que no podía existir una democracia plena si no se ejercía la libertad individual en todas sus expresiones, incluyendo la libertad religiosa, México había optado por la intolerancia.

Ante la reacción social de los obispos, la prensa y los ayuntamientos, el gobierno del presidente Herrera no siguió adelante con la disposición. Como resultado, el gobierno no reconoció la celebración de cultos religiosos de otras denominaciones religiosas que no fuera la católica, ni siquiera en privado.

El siguiente paso a favor de la tolerancia se dio en el congreso constituyente de 1856, cuando se discutió el artículo 15 del proyecto de constitución, que pretendía declarar la tolerancia de cultos. Dicho artículo estaba compuesto, como dijera Guillermo Prieto, de tres partes:

1º. No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida ningún culto religioso.

2º. El Gobierno protegerá por medio de leyes justas y prudentes la religión católica, apostólica, romana.

3º. En cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo, ni los derechos de la soberanía nacional²⁶.

La discusión del artículo fue combatido por los obispos, la prensa católica, algunos diputados y por integrantes del gobierno de Comonfort aun cuando, en su segundo componente, conservaba el principio de protección del Estado a la Iglesia. Se pensó que la discusión de 1856 era la misma de 1848. Por eso, el arzobispo de México, Lázaro de la Garza y Ballesteros, volvió a publicar la carta pastoral que había escrito sobre la tolerancia religiosa el 23 de septiembre de 1848, cuando era obispo de Sonora²⁷. La crítica del obispo de Guadalajara, Pedro Espinosa, fue más aguda. Señaló que el equilibrio de la libertad individual y de la unidad social era más exacto con la unidad de la Iglesia católica. La reforma protestante había des-

²⁵ *Carta Pastoral de Diego Aranda*, p. 15.

²⁶ Cf. Guillermo Prieto – Discurso en el Congreso Constituyente (30 de julio de 1856). In Francisco Zarco – *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*. México: El Colegio de México, 1956.

²⁷ Cf. *Pastoral que sobre tolerancia religiosa, dirigió en 23 de septiembre de 1848 a los fieles de la Santa Iglesia de Sonora su obispo el Dr. D. Lázaro de la Garza y Ballesteros, actual arzobispo de México, y que ahora reimprime y dedica a los de este arzobispado*. México: Imprenta de J. M. Lara, calle de la Palma Núm. 4, 1855.

truido en algunas partes y en otras había debilitado ese principio proclamando el individualismo religioso. Para el obispo, no había necesidad de esparcir en el suelo mexicano esa semilla de corrupción. Todas las clases de la nación corrían riesgos si se decretaba la libertad de cultos, porque lejos de afianzar la paz pública, daría lugar a un nuevo elemento de discordia. Era erróneo pensar que porque no se había decretado la tolerancia de cultos no se habían establecido nuevas poblaciones en los inmensos territorios de la República²⁸. Según el obispo Espinosa, no habían llegado nuevos colonos porque no se habían proporcionado las ventajas de paz y seguridad que brindaban los países más consolidados. Esas ventajas eran las que atraían a los agricultores y demás empresarios porque los hombres corrían detrás de la fortuna y esta sólo se encontraba en donde había aquellas garantías²⁹. Justificar el artículo en la población protestante que supuestamente había en el país, decía el obispo, era una ligereza que ofendía a todos los compatriotas que pertenecían a la Iglesia católica, apostólica, romana. Era una calumnia que ofendía altamente a la nación.

Los periódicos católicos se sumaron a los obispos haciendo una fuerte campaña en contra del artículo 15°. Por ejemplo, el periódico *La Cruz*, publicó los artículos de José Joaquín Pesado, que criticaban las razones con las que se sostenía la necesidad de implantar la libertad de cultos en la república³⁰, y los de Mariano Meléndez y Muñoz. Incluso, el periódico volvió a reproducir los artículos sobre el tema que había escrito en otra época Rodríguez de San Miguel³¹.

Las discusiones sobre el artículo 15° concentraron la atención del país. Pero no había una división tajante entre los conservadores, los representantes del principio católico, los calificados como reaccionarios, y los liberales, los calificados como heréticos, como dijera José María Vigil comentando, de forma irónica, la afirmación de los conservadores que trazaba una línea tajante entre ambos grupos. Esa línea no existía de forma radical en 1856 cuando todos los mexicanos se declaraban católicos³².

En el Congreso la discusión del artículo 15° se inició el 29 de julio y concluyó el 5 de agosto de 1856. Muchos fueron los oradores a favor y en contra del artículo. Los que estaban en contra formaban dos corrientes: una, que deseaba que se quitara toda mención a la tolerancia, porque el país tenía unidad religiosa, y la otra que deseaba que se quitara el artículo en su conjunto porque no declaraba la tolerancia de forma positiva y era incongruente sostener la libertad de cultos mientras se privilegiaba a la religión católica. Otros criticaron el artículo porque su expresión era inadecuada: había que sostener la tolerancia de forma positiva a todo

²⁸ Sobre este tema, de que México no necesitaba la tolerancia para fomentar la inmigración extranjera se publicaron varios artículos en la prensa católica.

²⁹ Cf. *Séptima carta pastoral que el Ilmo. Señor Don Pedro Espinosa, obispo del Guadalajara, dirige a sus ciudadanos*. Guadalajara: tipografía de Rodríguez, 2da. Calle de Catedral No. 10, 1856, p. 14.

³⁰ Cf. José M. Roa Bárcena – *Biografía de D. José Joaquín Pesado*. México: Editorial Jus, 1962, p. 92.

³¹ Cf. González María del Refugio – *Juan N. Rodríguez de San Miguel: Escritos jurídicos (1939-1863)*, Antología. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

³² Cf. *El Monitor Republicano*, 15 de julio de 1856, núm. 3244. In Ruiz Castañeda; María del Carmen – *La prensa periódica en torno a la Constitución de 1857*, p. 102.

grupo religioso, tal como dijera Francisco Zarco, en su discurso en la cámara, el 29 de julio. La segunda parte del artículo, que ofrecía protección a la Iglesia, también era rechazada por Zarco porque la religión católica, que era la suya, no requería de la protección del Estado. En cambio, para consolidarse la nación necesitaba conceder la libertad religiosa. De esa manera, asentó que estaba en contra de la segunda parte del artículo, «como católico que tiene fe en su religión y como ciudadano que anhela la libertad de su patria»³³.

El redactor del artículo 15º, el diputado Ponciano Arriaga, al escuchar las críticas tan severas, señaló que estaba de acuerdo con lo señalado pero que había que establecer la libertad religiosa porque era imposible que la sociedad fuera libre si no se le concedían esas garantías. No era posible hablar de democracia si se seguía sosteniendo una religión dominante. Si se quería avanzar en la constitución de la democracia, México tenía que incluir esas libertades en su constitución³⁴.

Ante el alud de inconformidades, los diputados decidieron retirar la propuesta del artículo 15º. Se consideró, comentó Labastida, que el momento de la tolerancia no había llegado³⁵.

El momento de la tolerancia llegó cuando el triunfo de las fuerzas liberales sobre las conservadoras, durante la guerra de Reforma ya era casi un hecho: el 4 de diciembre de 1860, se publicó la ley sobre Libertad de Cultos, con una nota introductoria del ministro de Justicia, Juan Antonio de la Fuente. En dicha nota, se aseveraba que estaba cerca el día en que la causa republicana no tendría nada que temer de la fuerza armada. Mucho se había avanzado con las leyes de reforma, pero todavía quedaba mucho por hacer, para evitar que se repitieran los abusos irritantes que permitía la antigua legislación. Esa legislación había permitido una unidad funesta entre la nación y la Iglesia católica que había acarreado «la renuncia a la paz pública, la negación de la justicia, la rémora del progreso, y la sanción absurda de obstáculos invencibles para la libertad política, civil y religiosa»³⁶.

Ese había sido el sistema que había sido destruido por las leyes de Reforma. Los acontecimientos demandaban la expedición de una ley sobre la libertad religiosa, que permitiera la libre asociación de los individuos de acuerdo con sus creencias. En el nuevo marco jurídico, las religiones solo tendrían autoridad espiritual y jamás podían intentar usurpar la supremacía del Estado. La doctrina era clara:

«No se mezclará el Estado en las cosas de religión; pero tampoco permitirá ni una sombra de competencia, en el pleno régimen de la sociedad: y cualquiera usurpación de la autoridad que ella sola puede conferir, no será asunto de ninguna controversia y declaraciones que

³³ Francisco Zarco – Discurso. In Francisco Zarco – *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*, p. 573.

³⁴ Cf. Comentario de Arriaga el 29 de julio de 1856. In Francisco Zarco – *Historia del Congreso Constituyente 1856-1857*, p. 577.

³⁵ Protesta que el obispo Labastida envía al ministro de justicia, desde Roma, el 28 de junio de 1857, publicada en *Carta Pastoral del Ilustrísimo Señor D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, obispo de la Puebla de los Angeles, dirigida a todos sus diocesanos acompañada de la protesta que hizo contra varios artículos de la Constitución Mexicana del 5 de febrero de 1857*. Puebla: Oficina de José María Rivera [Impresa en París], 1857, p. 8-9.

³⁶ *Ley sobre libertad de cultos: Precedida de la nota con que fue circulada por el Ministerio de Justicia*. México: Imprenta de Vicente García Torres, Calle de S. Juan de Letrán núm. 3, 1861.

embaracen la averiguación y castigo de un atentado semejante, bajo las reglas generalmente establecidas en esta razón»³⁷.

La ley protegía la libertad de conciencia, de ahí que no se podían poner coacciones y penas del orden civil para el cumplimiento de mandatos religiosos. Con la nueva ley, caducaba el privilegio de asilo en los templos y se libraba la nación de la inmunidad eclesiástica que tanto daño había hecho. Las leyes deberían ser poderosas y obedecidas en los templos, en los altares. Las funciones fuera de los templos, solo podrían realizarse con autorización de la autoridad competente. El Estado no intervenía en los asuntos religiosos ni la Iglesia en los asuntos civiles. En adelante la República debería proveer sólo ella a todas las atenciones del gobierno civil. Se imponía, a partir de la separación Iglesia-Estado, la ruptura con la Santa Sede: la República no protegería ningunos cánones o reglas de una iglesia, tampoco se daría el pase a los documentos romanos ni tendría necesidad de negociar un patronato. Todos los cultos, incluido el católico quedaban bajo la salvaguardia de las leyes. Con esa larga introducción, se publicó la ley que establecía en su artículo 1º:

«Las leyes protegen el ejercicio del culto católico y de los demás que se establezcan en el país, como la expresión y efecto de la libertad religiosa, que siendo un derecho natural del hombre, no tiene ni puede tener más límites que el derecho de terceros y las exigencias del orden público. En todo lo demás, la independencia entre el Estado por una parte, y las creencias y prácticas religiosas por la otra, es y será perfecta e inviolable. Para la aplicación de estos principios se observará lo que por las leyes de Reforma y por la presente se declara y determina»³⁸.

Se aclaró que los juramentos eran cuestiones religiosas y por lo tanto cesaba la obligación legal de jurar la Constitución y el desempeño de los cargos. Ningún acto solemne podría realizarse fuera de los templos. Los sacerdotes de todos los cultos estarían exentos de la milicia y de todo servicio personal coercitivo. El matrimonio válido era el civil, pero no había oposición a que se celebrara el religioso. Los funcionarios no podían acudir con carácter oficial a funciones religiosas.

La ley de Libertad de Cultos constituyó un gran avance en la legislación religiosa en México. Posteriormente se daría otro avance significativo. Se consideró la libertad religiosa como un derecho de la persona humana. Esa será la postura sostenida en la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 10 de diciembre de 1948, y en la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* en el Concilio Vaticano II³⁹. En 1992, la demanda de la Iglesia desde la publicación de la Constitución de 1917, sobre la necesidad de reformar el artículo 130º constitucional que negaba personalidad jurídica a las Iglesias, tradujo en la reforma de varios artículos constitucionales y, en especial, el 130º. Esa reforma constituyó un gran avance en las relaciones Estado-Iglesias. Para muchos, sin embargo, fue una reforma incompleta que no garantizaba la libertad religiosa plena. Esa ha sido la demanda sostenida por los

³⁷ *Ley sobre libertad de cultos*, p. 261.

³⁸ *Ley sobre libertad de cultos*, p. 275.

³⁹ Cf. Giampaolo Salvini – La libertad religiosa en Pablo VI. *La cuestión social*, año 17, No. 2 (abril-junio de 2009), p. 134-143. La Declaración *Dignitatis Humanae*, Declaración sobre la libertad religiosa, fue promulgada el 7 de diciembre de 1965 (Cf. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios complementarios*. Madrid, 1966).

obispos mexicanos desde la alternancia política que se registró en el país a partir del 2000. De acuerdo con ellos, la libertad religiosa es una asignatura todavía pendiente en el Estado mexicano.

El proceso de romanización de la Iglesia en México

Después de la Visita Apostólica de Nicolás Averardi, 1896-1899, la Santa Sede recuperó la tradición de enviar sus representantes, como Delegados Apostólicos, aun cuando todavía no se restablecían las relaciones diplomáticas con México. Por esa razón, los delegados eran enviados ante los obispos y no ante el gobierno mexicano. Su presencia no tenía carácter oficial, sino eclesiástico⁴⁰. Los sucesivos Delegados Apostólicos que estuvieron en el país, de 1902 a 1914, tuvieron claro que la efervescencia política y social demandaba atender a los nuevos grupos que los cambios estructurales habían creado: los obreros y los campesinos. Si los clubes liberales habían suscitado un gran interés en el desarrollo de la política, las organizaciones sociales católicas también llegaron, casi de forma natural, a los planteamientos políticos⁴¹.

Los sobrevivientes de la guerra de Reforma y el Imperio de Maximiliano, actores sustanciales en el enfrentamiento de la Iglesia con la reforma liberal, se opusieron, desde 1871, a cualquier intento de formar grupos católicos con un perfil político. Es cierto que en 1902, ya no quedaba ningún obispo de esa generación. Pero su postura y pensamiento había forjado la mentalidad de aquellos que empezaron a ser nombrados en la década de los ochenta, como fue el caso de Eulogio Gillow, obispo de Oaxaca, Atenógenes Silva y Alvarez Tostado, arzobispo de Morelia, y de Ignacio Montes de Oca, obispo de San Luis Potosí, aun cuando él fuera nombrado en 1871. Ellos constituyeron el grupo de los “antiguos”.

Para cambiar esa posición, que era la dominante entre el clero antiguo, la Santa Sede decidió que las sedes episcopales que quedaban vacantes serían provistas con sacerdotes jóvenes, de preferencia egresados del Colegio Pío Latino Americano de Roma. Se trataba del colegio que había sido fundado en 1858 con el propósito de formar a los sacerdotes más destacados de América Latina, a fin de que tuvieran una mayor sintonía con el Pontífice. El Colegio de Roma, con formación rigurosa, cumplió su cometido de esculpir la lealtad al pontífice. Los jóvenes que, a principios del siglo XX, empezaron a ocupar las sedes diocesanas se distinguieron por su sumisión, lealtad y obediencia al papa y por el impulso que dieron al catolicismo social. Aceptaron a los delegados apostólicos, tan rechazados por los obispos y los gobiernos mexicanos del siglo XIX, porque pensaban, confiados en sus relaciones romanas y en la fortaleza que tenían como grupo, que podían manejar los hilos de la administración pontificia a su favor. Sin embargo, los delegados, al reclamar la

⁴⁰ Después de la Visita Apostólica de Nicolás Averardi, 1896-1899, fueron nombrados como Delegados Apostólicos, Ricardo Sanz de Samper, 1902-1904, Guiuseppe Ridolfi, 1905-1911, Tommaso Pio Boggiani, 1912-1914. Giovanni Bonzazo, fue designado para el periodo 1915-1921.

⁴¹ Las nuevas directrices pastorales dirigieron la acción de los católicos al mundo del trabajo y a la vida política, fundados en el programa de acción propuesto por León XIII en su Encíclica *Rerum novarum*, publicada en 1891. Esta Encíclica recomendaba organizar sociedades mutualistas, promover el periodismo confesional, el sindicalismo cristiano y la formación de partidos católicos.

obediencia y sujeción de los pastores a la agenda romana, lesionaron la libertad de acción de cada uno en su jurisdicción eclesiástica y reforzaron la ausencia de un liderazgo eclesial nacional que sumara los esfuerzos de todos en una misma línea pastoral.

Además de la falta de unidad y las divisiones episcopales que minaban desde adentro el proyecto social católico, los obispos enfrentaron la transformación que había experimentado la mentalidad católica gracias a las políticas liberales y a la difusión protestante y masónica. En otro orden, la enfermedad y vejez de algunos obispos y la falta de moralidad del clero constituían problemáticas de gran trascendencia social. De igual manera, las diferentes posiciones que sostenían los políticos mexicanos, cuando se inició el pontificado de Pío X, habían alterado las relaciones Estado-Iglesia y suscitado un profundo malestar en contra de la jerarquía y el clero. En ese contexto todo era posible.

En 1914, cuando la mayoría de los obispos salió al exilio, el proyecto político que se había consolidado con la formación del Partido Católico Nacional fracasó y la Iglesia fue sujeta a una persecución religiosa acre y sistemática. Al mismo tiempo, los obispos y los laicos de todos los colores que estaban en el exilio trabajaban con empeño para derrocar el gobierno de los revolucionarios representados en Venustiano Carranza. La pugna así entablada se recrudeció con la publicación de la Constitución de 1917 y su famoso artículo 130º que desconocía los derechos y la libertad de la Iglesia. En esa situación, algunos obispos, que no habían sufrido la guerra de los primeros años del siglo XIX, apostaron por un movimiento armado que desechara la Constitución y estableciera un gobierno católico. Otros se negaron, desde 1926 hasta 1929, a reconocer la legalidad del movimiento armado. La falta de unidad de pensamiento y directrices pastorales de los obispos se expresó con toda nitidez al momento de firmar la paz en 1929: los levantados en armas se sintieron traicionados y el episcopado mexicano se encontraba profundamente lastimado. La guerra, que había enfrentado a campesinos agraristas con campesinos católicos dejó un saldo de dolor y desesperanza que costó mucho eliminar.

Podría pensarse, como conclusión, que la Iglesia en México fue más fuerte y tuvo mayor presencia social y política durante el siglo XIX, cuando los obispos eran independientes de Roma, aun cuando respetuosos del pontífice. En la medida que se sujetó la Iglesia a las directrices romanas y los obispos carecieron de habilidad para adecuarlas a los tiempos mexicanos, unas de las características más sobresalientes de las generaciones del siglo XIX, la Iglesia perdió prestigio y presencia social.

LES “DIABLES” DE MEXICO ET LA PERSÉCUTION DES CATHOLIQUES:
RÉFLEXIONS QUÉBÉCOISES
ENTOURANT LES PROCESSUS DE SÉCULARISATION
DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XXE SIÈCLE

MAURICE DEMERS*

La question de la laïcité et des droits accordés aux minorités religieuses a beaucoup été discutée ces dernières années au Québec¹. Pourtant, en apparence, la problématique de la neutralité des institutions démocratiques et de la démarcation entre les sphères politiques et religieuses semblait avoir été réglée il y a une cinquantaine d'années. Pendant plus d'un siècle, de la défaite des Patriotes en 1838 à la Révolution tranquille dans les années 1960, l'État québécois s'était appuyé sur les structures de l'Église catholique pour administrer la plupart des services sociaux pour sa population francophone, donnant à la province l'image effective d'une société catholique. Contrairement à la France, au Portugal et au Mexique, cette société francophone d'Amérique du Nord n'expérimenta point d'épisode traumatisant de séparation Église-État dans la première moitié du XXe siècle. Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, cependant, le boom de la natalité et l'évolution des structures économiques imposèrent une réorganisation des services sociaux. Une période de modernisation rapide et de décléricalisation fit irrémédiablement passer sous la gouverne de l'État l'administration de l'assistance publique, des soins de santé et de l'éducation dans les années 1960, reléguant par le fait même l'Église et les communautés religieuses à l'arrière-scène, au moment même où la population s'éloignait de la pratique des rites catholiques. Sans provoquer de conflit religieux, le gouvernement québécois présentait dorénavant l'État comme étant laïc, bien qu'aucune loi n'ait été promulguée pour garantir cette réalité et que de larges pans des services sociaux n'étaient déconfessionnalisés que partiellement. La société québécoise semblait bien s'arranger de cette situation ambiguë, jusqu'à ce que des demandes d'accommodements religieux formulées par des membres des communautés sikhes,

* Doutor em História e especialista em história religiosa contemporânea. Professor na Universidade de Sherbrooke, Canadá.

¹ Je tiens à remercier Éric Desautels, Catherine Foisly et Mathieu Lapointe pour leurs commentaires et suggestions.

juives et musulmanes et des arrêts de la Cour suprême du Canada sur ces enjeux ne causent d'importantes controverses dans les médias².

Le débat sur les "accommodements raisonnables" et l'interculturalisme, qui a marqué la politique québécoise depuis le début des années 2000, a ravivé la nécessité de clarifier la situation juridique de la laïcité québécoise. Certaines controverses concernant les demandes d'accommodements religieux, telles le débat à propos de la permission octroyée à des policiers sikhs de porter le turban en service, les litiges se rapportant au port de symboles religieux à l'école (comme le kirpan ou le voile islamique) et les demandes émanant de certaines communautés hassidiques de ne pas avoir à interagir avec des représentantes de l'État québécois (policières, préposées, etc.) furent perçues comme des affronts à la société d'accueil. Une campagne médiatique dénonçant ces offenses a monté en épingle l'antagonisme des groupes sociaux impliqués et a poussé le gouvernement à réagir en mettant sur pied une commission d'enquête pour étudier les enjeux soulevés par la controverse des accommodements raisonnables.

En 2008, après plusieurs mois d'audiences publiques, cette commission gouvernementale présidée par le sociologue Gérard Bouchard et le philosophe Charles Taylor fit des recommandations en vue de maintenir la séparation entre le religieux et le politique sans brimer les droits des minorités confessionnelles. Le gouvernement libéral accueillit assez favorablement les propositions formulées par la commission, sauf celle de décrocher le crucifix positionné au-dessus du siège du Président de l'Assemblée nationale³. En fait, se mobilisant rapidement afin de court-circuiter la demande, les députés québécois adoptèrent à l'unanimité une motion affirmant que le crucifix ne mettait pas en cause la neutralité de l'État, mais témoignait plutôt de l'attachement «à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix»⁴. Cette prise de position paradoxale – sorte d'accommodement religieux pour les catholiques – visait à calmer la grogne d'une partie des citoyens déçus par les conclusions de la commission.

² Cette polémique fut plus aigüe au Québec que dans les autres provinces canadiennes. La controverse des accommodements religieux a suscité une vague de mécontentement tant au sein de groupes catholiques que de la part de gens défendant une laïcité sans équivoque. Considérant que le Québec est la seule province à forte majorité catholique, cette différence serait-elle la conséquence de processus de sécularisation issue de religions différentes? Gregory Baum contraste ainsi la sécularisation issue du catholicisme à celle issue du protestantisme: «Les cultures protestantes, tolérantes de la dissidence et habituées à la pluralité des Églises, sont porteuses d'un imaginaire pluraliste qui marque les sociétés, même une fois sécularisées. Par contre, les cultures catholiques, héritières d'une seule vérité et intolérantes face à la dissidence, se sécularisent en tombant dans une laïcité revêtant souvent les traits d'une nouvelle orthodoxie. Les catholiques qui abandonnent la pratique religieuse ont tendance à embrasser une vision séculière du monde devenue la seule vérité et, curieusement, à reproduire, dans le nouveau contexte, l'intolérance de l'Église catholique qu'ils ont quittée». Gregory Baum – La religion dans les relations internationales. In Solange Lefebvre; Robert R. Crépeau – *Les religions sur la scène mondiale*. Québec: PUL, 2010, p. 1-16. Pour un portrait complet de la situation canadienne, voir: Solange Lefebvre – Le Canada: entre unité et diversité. In *Les religions sur la scène mondiale*, p. 81-99.

³ Dans les faits, toutefois, le gouvernement libéral n'a légiféré que sur un minimum de recommandations, la plupart des avis de la commission étant toujours en attente d'une adoption concrète par l'Assemblée nationale du Québec.

⁴ Québec garde le crucifix, in <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml> [consultado a 31/07/2012].

En effet, les contestations exprimées contre les accommodements religieux durant les audiences de la commission et suite à la publication du rapport ont mis en lumière la réaction acrimonieuse de certains catholiques qui estiment qu'une trop grande tolérance de ces arrangements remet en cause les valeurs traditionnelles canadiennes-françaises et risque même de mener à l'importation d'une intransigeance et d'un radicalisme inconnu au Québec. Cette lecture s'ancre dans une perception asymétrique des échanges religieux nord-sud selon laquelle l'action des catholiques québécois à l'international n'aurait été que motivée par la solidarité et la promotion de la paix alors que certains groupes immigrants importeraient une religiosité violente inconnue dans la province francophone. Devant la multiplication de ce type de prises de position ces dernières années, il est pertinent de se questionner sur la supposée distance séparant le passé catholique canadien-français de tout type de cautionnement d'une religiosité violente. Le Québec catholique d'antan a-t-il toujours réprouvé la politisation radicale du religieux? Un survol des représentations des lois de Séparation au Mexique dans les publications catholiques québécoises de la première moitié du XXe siècle peut nous renseigner à ce propos. En outre, ce survol historique nous permettra de questionner l'évolution de la compréhension québécoise des processus internationaux de sécularisation.

En effet, mon propos n'est pas ici brosser un survol exhaustif du processus de laïcisation de la société québécoise, ni d'aborder en profondeur ce qui fut nommé la "crise des accommodements raisonnables". Les lecteurs voulant se familiariser avec ces enjeux pourront consulter les excellents travaux de Grégory Baum, Gilles Routhier, Yvan Lamonde, Jocelyn Maclure et Charles Taylor⁵. Cet article cherche plutôt à mettre en lumière l'attitude qu'a déjà eue la presse catholique québécoise à l'égard de la problématique de la séparation Église-État par l'entremise d'un cas bien précis: la représentation de la guerre des Cristeros et de la persécution des catholiques au Mexique. Ainsi, nous nous pencherons sur le traitement québécois du conflit religieux mexicain afin de problématiser la perception asymétrique des échanges religieux nord-sud mentionnée plus haut. Nous soutenons que la représentation de ce conflit éclaire les conditions menant au cautionnement d'une certaine violence religieuse, un type de politisation radicale de la foi qui semble avoir été occultée de la mémoire catholique au Québec. Comment la presse catholique a-t-elle perçu et représenté les lois de Séparation à l'international à l'époque et que cela révèle-t-il sur le processus de laïcisation au Québec? Voilà une question qui guidera notre analyse.

Affirmons d'emblée que les représentations québécoises des lois de Séparation sont passées de l'intransigeance à l'acceptation, sans mener à une rupture brutale et traumatisante entre l'Église et l'État. On verra, dans un premier temps, que la France a grandement influencé cette perspective au temps des lois Combes. Mais à partir des années 1920, c'est la situation au Mexique qui fait couler beaucoup

⁵ Cf. Gregory Baum – Sécularisation et catholicisme au Québec: analyse d'un débat contemporain. *Religiologiques*, n° 11, (1995), p. 19-32; Gilles Routhier – Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité. In *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Dir. Brigitte Caulier. Sainte-Foy, QC: Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 73-104; Yvan Lamonde – *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*. Montréal: Delbusso éditeur, 2010; Jocelyn Maclure; Charles Taylor – *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boréal, 2010.

d'encre. Les tensions Église-État résultant de la Révolution mexicaine (1910-20), de la guerre des Cristeros (1926-29) et de l'opposition virulente des catholiques aux politiques de l'État postrévolutionnaire (années 1930) ont eu des échos au Québec, où des figures de la résistance catholique comme le père Miguel Pro et Maria de la Luz Camacho étaient encensées dans des publications hagiographiques. Le Mexique tel que représenté dans les publications catholiques québécoises servait alors de spectre annonçant les périls d'un nouvel ordre mondial s'éloignant du principe de subsidiarité défendu dans les encycliques sociales. Ainsi, le regard porté sur les enjeux mexicains a d'abord été intransigeant, diabolisant le gouvernement de Mexico, pour devenir par la suite plus nuancé, au début de la Deuxième Guerre mondiale. Nous examinerons cette évolution en focalisant sur les représentations véhiculées par les travaux du jésuite québécois Antonio Dragon – qui connurent un grand succès tant au Québec qu'à l'étranger –, car ces derniers nous permettent de cerner l'image de l'anticléricalisme véhiculée dans la province à l'époque où l'Église catholique jouait un rôle social prépondérant.

Mise en contexte

Pour bien comprendre la portée des représentations des lois de Séparation au Québec, il faut évoquer le processus de séparation Église-État qui a secoué la politique française au tournant du XXe siècle, car ce dernier a profondément imprégné la seule province à majorité francophone du Canada. Comme le mentionne l'historien Guy Laperrière, une cinquantaine de congrégations françaises ont traversé l'Atlantique pour s'établir au Québec de l'élection du gouvernement républicain de Jules Ferry, en 1880, à la Première Guerre mondiale, alors que la question religieuse est reléguée au second plan en France⁶. Il estime que de la Loi sur les associations, votée en 1901, à celle qui interdit au personnel religieux d'enseigner, décrétée par le gouvernement d'Émile Combes en 1904, environ 1265 religieux et religieuses ont quitté la France pour s'établir au Québec. Ces congréganistes français ont eu un impact considérable non seulement sur la vie religieuse mais aussi sur le développement des services sociaux, les réseaux scolaires et les services de santé francophones étant presque exclusivement administrés par les communautés religieuses au Québec jusqu'aux années 1960.

Les lois limitant l'éducation en français au Nouveau-Brunswick, au Manitoba et en Ontario au tournant du siècle tentèrent de réduire la portée de cet expansionnisme religieux, car celui-ci, en facilitant l'éducation des Canadiens français hors Québec, risquait d'augmenter le poids politique des francophones au pays. Contrairement aux modèles républicains européens, les provinces canadiennes à majorité anglophones, historiquement multiconfessionnelles et «porteuses d'un imaginaire pluraliste», ne s'attaquaient pas de front aux privilèges de l'Église catholique puisque celle-ci n'avait jamais fédéré les forces sociopolitiques au point de former une

⁶ Guy Laperrière – *Les Congrégations religieuses. De la France au Québec, 1880-1914*. Tome I: *Premières bourrasques 1880-1900*; tome II: *Au plus fort de la tourmente 1901-1914*; tome III: *Vers des eaux plus calmes 1905-1914*. Sainte-Foy, QC: Presses de l'Université Laval, 1996, 1999 e 2005.

religion d'État⁷. Au Québec toutefois, seule province à forte majorité catholique, l'Église était perçue comme le seul vecteur institutionnel capable d'organiser une culture nationale canadienne-française indépendante d'Ottawa⁸. Dès lors, une attaque contre l'identité francophone était perçue comme une attaque contre l'Église catholique et vice-versa.

Dans ce contexte, la question de la Séparation provoquait de grandes craintes tant au sein de l'Église québécoise, qui vociférait contre toute mesure législative visant à réduire et à encadrer l'action sociale de l'Église, qu'au sein des élites politiques nationalistes, qui comptaient sur le pouvoir de l'Église pour porter le flambeau de l'identité canadienne-française. Un sentiment de "défense religieuse" marquait les prises de position et se conjuguaient au nationalisme canadien-français.

Le Congrès eucharistique organisé à Montréal en 1910, le premier à avoir lieu dans les Amériques, devait bien symboliser à quel point le Québec formait une société catholique. Le succès de foule de l'événement soutenait ce point de vue: un demi-million de fidèles avaient assisté ou participé à la procession du dimanche! Lomer Gouin, premier ministre libéral, participa au congrès et affirma même dans un discours que cet événement constituait «un précieux témoignage de la cordiale entente qui, dans notre province, existe entre l'Église Catholique et l'État»⁹. Ainsi, le Canada français se démarquait clairement de son ancienne mère patrie transformée par la Révolution.

Au sortir de la Grande Guerre, la canonisation de Jeanne d'Arc et la normalisation des relations Paris-Vatican redorèrent l'image de l'État français au Québec. La mémoire de la Révolution française faisait encore frémir le clergé – et les étudiants des collèges classiques! –, mais c'est bientôt l'anticléricalisme au Mexique, issu de la Révolution des années 1910, qui allait faire couler beaucoup d'encre au Canada. Il faut dire que la Révolution s'était attaquée de front aux privilèges de l'Église catholique et que l'État postrévolutionnaire tenta même sérieusement d'éliminer l'influence sociale de celle-ci dans les années suivant le conflit. Cette situation dégénéra en guerre civile entre des militants catholiques et l'État de 1926 à 1929¹⁰. Au Québec, ce conflit a surtout marqué les imaginaires suite à l'exécution du jésuite Miguel Agustín Pro, martyr *cristero* le plus connu, qui fut accusé à l'époque d'avoir comploté pour assassiner l'ex-président Ivoro Obregón. La mort violente et prématurée du jésuite mexicain aux mains des forces de l'ordre attisa la solidarité des catholiques du monde entier qui se mobilisèrent pour combattre la "persécution religieuse"; des religieux québécois ont joué un rôle important pour dénoncer les actions du gouvernement postrévolutionnaire de Mexico.

⁷ Gregory Baum – La religion dans les relations internationales, p. 1-16.

⁸ Roberto Perin – L'Église et l'édification d'une culture publique au Québec. *Études d'histoire religieuse*. 67 (2001), p. 261-270.

⁹ Cité dans Guy Laperrière – Le congrès eucharistique de Montréal en 1910: une affirmation du catholicisme montréalais. *Études d'histoire religieuse*. 77 (2011), p. 33.

¹⁰ Les travaux de Jean Meyer sont les plus complets sur le sujet. Cf. Jean Meyer – *La Cristiada*. Tome I: *La guerra de los cristeros*; tome II: *El conflicto entre la iglesia y el estado, 1926-1929*; tome III: *Los cristeros*. México: Siglo Vintiuno Editores, 2003.

Le père Pro et le "Mexique rouge"

Jean Meyer a bien étudié l'importance du réseautage nord-américain de l'Église pour jauger l'influence déterminante des catholiques étatsuniens durant le conflit Église-État¹¹. Une de ses plus récentes publications comporte même un chapitre de Marie Lapointe et Catherine Vézina abordant la perception de la Cristiade dans les journaux québécois. Les auteures expliquent que cette couverture médiatique sensibilisa la population:

«Es justamente en esta época cuando decenas de resoluciones de municipalidades y asociaciones de Quebec y de las demás provincias se encaminan al parlamento de Ottawa para que el gobierno ruegue a las autoridades mexicanas el cese de las persecuciones religiosas que azotan con severidad a su país. La población es movilizada en masa»¹².

Toutefois, personne ne s'est jusqu'ici arrêté à analyser en profondeur l'œuvre qui a le plus circulé à l'époque et qui a substantiellement contribué à cette mobilisation de masse de la population québécoise contre la persécution religieuse au Mexique: la biographie du père Miguel Pro écrite par son ancien compagnon de classe, le jésuite québécois Antonio Dragon.

L'Église québécoise ne fut pas aussi directement impliquée dans ce conflit que le clergé étatsunien. Peu d'auteurs de Montréal et de Québec ont développé des relations étroites avec les leaders de la résistance catholique au Mexique durant l'entre-deux-guerres. Néanmoins, les publications des jésuites Antonio Dragon et Joseph Ledit eurent manifestement un impact international. Les écrits de Dragon sont d'autant plus importants que le Québécois avait bien connu le célèbre martyr lors de son séjour en Belgique. L'archevêque de Mexico, Mgr Luis María Martínez, explique en prologue de la traduction espagnole de la biographie du père Pro que le jésuite québécois a su mettre en lumière la «vérité objective» de la grandeur d'âme du martyr mexicain¹³. Suite au succès de la première version de la biographie, Dragon publia plusieurs livres sur l'exécution du père Pro et la situation religieuse au Mexique dans les années 1930, dont une pièce de théâtre¹⁴.

Le regard intransigeant que portait Dragon sur le gouvernement postrévolutionnaire faisait l'affaire des militants catholiques au Mexique. Il faut dire que son livre *Pour le Christ-Roi* constituait la plus importante biographie consacrée au martyr mexicain et qu'en dix ans seulement, elle fut traduite en seize langues et distribuée, dans ses différentes versions, à des centaines de milliers d'exemplaires aux quatre coins de la planète¹⁵. Les militants mexicains pouvaient en effet espérer que cette mobilisation internationale des catholiques puisse peser dans le conflit Église-

¹¹ Cf. Jean Meyer – *La cruzada por México: Los católicos de Estados Unidos y la cuestión religiosa en México*. México: Tusquets Editores, 2008.

¹² Marie Lapointe; Catherine Vézina – *El México rojo y la Cristiada en la mira de los diarios de Quebec 1926-1929*. In *Las naciones frente al conflicto religioso en México*. Dir. Jean Meyer. Tusquets Editores, 2008.

¹³ Cf. Luis María Martínez – Prologo. In Antonio Dragon – *Vida íntima del padre Pro*. México: Buena Prensa, 1940, p. III-XIII.

¹⁴ Cf. Antonio Dragon – *Le Père Pro. Drame en trois actes*. Montréal: Librairie du Devoir, 1933.

¹⁵ Cf. Juan Ortega – *Noticias de la Prov. de México*. México. 77 (janvier 1938).

État, car ces derniers faisaient pression sur des gouvernements avec qui Mexico voulait maintenir de bonnes relations.

Ainsi, les récits de violences faites aux catholiques mexicains visaient à choquer l'opinion publique internationale afin de susciter un vent de sympathie. C'est dans cette logique que les travaux de Dragon s'inscrivent; la nuance ne caractérise d'ailleurs pas ses écrits. Par exemple, l'auteur québécois mentionne dans son livre *Le Mexique rouge* que «Deux choses font la beauté du Mexique: ce que le bon Dieu y a fait, ce que les catholiques y ont construit»¹⁶. Cette lecture manichéenne de la réalité mexicaine présente dans les publications hagiographiques de Dragon est le reflet du Québec d'une certaine époque. Le Mexique "rouge" servait alors d'épouvantail visant à effaroucher et mettre au pas les gens tentés par la laïcité; mais ce territoire était aussi dépeint comme un lieu empreint d'héroïsme, une bravoure faisant écho au passé du Canada français.

Au moment de la publication des écrits de Dragon, le Canada français vouait un culte important aux missionnaires jésuites canadiens morts en martyrs au XVII^e siècle et canonisés par Pie XI au tournant des années 1930. Dragon explique dans son livre *Pour le Christ-Roi*, première version de sa biographie de Miguel Pro, que ce type de martyrs existent toujours au Mexique: ainsi, le lecteur «se sentira, au contact du P. Pro, plus fort et plus fier d'appartenir à la grande famille du Christ qui produit encore des saints»¹⁷. Cette proximité culturelle avec le père Pro est renforcée par une mise en contexte historique rapprochant les colonisations française et espagnole du Nouveau Monde. Cette comparaison suscitait l'empathie pour les catholiques mexicains puisque Dragon l'insérait dans une filiation gréco-latine dans laquelle se reconnaissaient les nationalistes canadiens-français: «Il est incontestable que c'est l'Espagne qui, par l'unité d'autorité, l'unité des langues, a pu grouper les divers éléments ethniques de ce pays, leur donner la cohésion, former en un mot le Mexique». À un moment où le Canada français découvrait sa «latinité», le lecteur canadien-français pouvait percevoir une certaine proximité culturelle avec le père Pro, car lui aussi faisait partie de la même «civilisation» catholique et latine¹⁸.

Pour rendre la situation lisible aux Québécois formés dans les collèges classiques, Dragon poursuit la mise en contexte en établissant des comparaisons entre les figures politiques mexicaines et des référents humanistes. Ainsi, l'histoire s'explique d'une façon manichéenne par une lutte entre le clan des "bons" et celui des "méchants". Selon Dragon, l'école laïque est responsable de ce point de fait: «Les écoles impies ont formé le clan des ambitieux ou des méchants qui tuent par haine ou par ignorance. Les bons ont produit la génération des héros qui meurent, martyrs de leur foi»¹⁹. Conséquence de cette lecture simpliste et biaisée de l'histoire, peu

¹⁶ Antonio Dragon – *Au Mexique Rouge: Maria de la Luz Camacho, première martyre de l'Action catholique*. Montréal: L'Action Paroissiale, 1936, p. 17.

¹⁷ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi: Miguel-Augustin Pro de la Compagnie de Jésus. Exécuté au Mexique le 23 novembre 1927*. Montréal: Imprimerie du Messager, 1929, p. 10.

¹⁸ Cf. Maurice Demers – L'autre visage de l'américanité québécoise: Les frères O'Leary et l'Union des Latins d'Amérique pendant la Seconde Guerre mondiale. *GLOBE: Revue internationale d'études québécoises*. 13:1 (2010), p. 125-146.

¹⁹ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 20.

de chefs politiques se retrouvent du côté des "bons" en ce début de XXe siècle, mis à part Porfirio Diaz, ce bon "tyran" à la Mussolini, dont les catholiques conservent un souvenir sympathique²⁰. Du côté des "impies", les références abondent, mais retenons surtout que Venustiano Carranza est comparé à Pilate, alors que le nom de Plutarco Elias Calles, «comme celui de Néron, passera à l'histoire. Néron avait la noblesse du sang à trahir; c'est le seul crime que Calles n'ait pu commettre»²¹. Quant à la Constitution de 1917, qui décrétait la Séparation de l'Église et l'État, elle ne constituait selon Dragon que «une série d'insultes à tout droit humain et divin»²². Une telle loi aurait été impensable au Québec à l'époque.

La façon par laquelle on établit pour le lectorat l'héroïcité de la résistance catholique nous renseigne sur l'échelle de valeurs admise dans la société canadienne-française d'antan. Le caractère et l'engagement du père Pro dans la résistance sont établis par une série d'antinomies et d'oppositions qui fait état de la justesse de sa cause et de la béatitude du personnage. Pro est d'abord et avant tout un individu qui sème la joie autour de lui et ne laisse personne indifférent; «Mais en retraite [...] chaque soir, nous l'entendions se flageller avec vigueur extraordinaire»²³. Dragon souligne que le père Pro était «plongé jusqu'au cou dans les affaires de la Ligue de défense des libertés religieuses» (qui aidait les Cristeros)²⁴. Mais lorsque des membres de la Ligue sont accusés d'avoir tenté d'assassiner l'ex-président Obregón – des jeunes que Dragon qualifie «d'audacieux» – il ne fait aucun doute que les accusations portées contre Miguel Pro et ses frères ne peuvent être que fausses²⁵. Finalement, la biographie fait plusieurs mentions du désir du jésuite mexicain de mourir en martyr. Dragon rapporte ainsi une lettre écrite par Miguel Pro: «je vois si clairement l'aide de Dieu, que j'ai *presque*, presque peur de n'être pas tué dans ces courses, ce qui serait une catastrophe pour moi, qui soupire tant après le ciel pour y jouer des arpegges sur la guitare avec mon ange gardien»²⁶.

²⁰ Cf. Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 19.

²¹ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 31, 69-70.

²² Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 39-40.

²³ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 49.

²⁴ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 126.

²⁵ Cf. Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 145. Il faut dire que la culpabilité de Miguel Pro ne fut jamais prouvée, ayant été exécuté de manière expéditive par les forces de l'ordre avant qu'il ne bénéficie d'un procès en bonne et due forme.

²⁶ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 98.

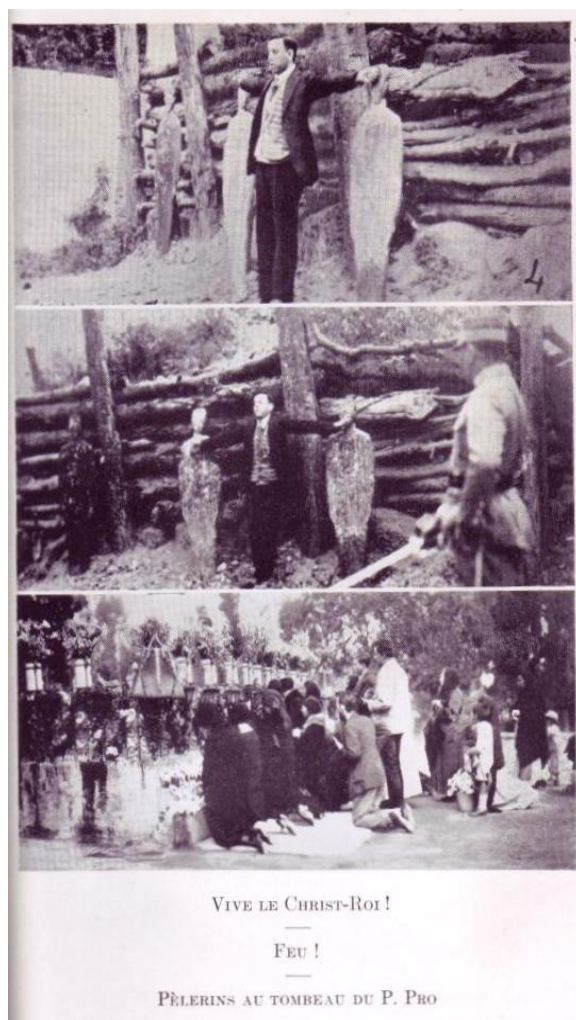


Fig. 1 – Photographies de l'exécution de Miguel Pro. Ces photographies ont largement circulé à l'époque et étaient incluses dans chaque version des biographies du père Pro écrites par Dragon²⁷

Puisque Dragon mentionne que le sang des martyrs fortifie la cause catholique, il n'est pas surprenant que l'exécution sommaire du père Pro, que l'on compare à la Passion, constitue le point culminant de cette biographie. Cette comparaison à la Passion est conforme à la signification symbolique du martyr. Jean-Pierre Albert avance d'ailleurs que «le martyr imite la mort rédemptrice du Christ et se fait donc l'instrument d'un salut»²⁸. C'est le sens que le jésuite québécois donne au “sacrifice”

²⁷ Cf. Antonio Dragon – *Vida íntima del padre Pro*, p. 335.

²⁸ Jean-Pierre Albert – Sens et enjeux du martyr: de la religion à la politique, p. 17-25. In *Saints, sainteté et martyre: La fabrication de l'exemplarité*. Dir. Pierre Centlivres. Neuchâtel: Édition de l'Institut d'ethnologie, 2001, p. 19.

de Miguel Pro: celui de sauvegarder sa communauté catholique de la damnation du "Mexique rouge". Dragon décrit cette mise à mort en détail:

«il étend la main gauche que son chapelet enlace, et, les bras en croix, il répète les paroles du Sauveur mourant: "De tout cœur je pardonne à mes ennemis." Quand les autres martyrs du Mexique mouraient, c'est d'une voix forte qu'ils disaient l'invocation favorite des catholiques: "Vive le Christ-Roi!"»²⁹.

Et c'est ce que le père Pro fit au moment où le peloton d'exécution tira. Il est à noter que l'on imagine mal aujourd'hui des catholiques québécois exalter des "martyrs" religieux de la sorte et légitimer ainsi la politisation radicale de la foi. Mais, à ce moment-là, la capacité mobilisatrice de l'histoire du père Pro renforçait le sentiment des Canadiens français d'appartenir à une communauté catholique menacée, une identité confessionnelle éprouvée par les affres d'une époque marquée par des processus de modernisation et de sécularisation.

La biographie du père Pro se poursuit en expliquant que l'exécution de ce dernier galvanisa les catholiques contre cet état de fait; à Mexico, des milliers de personnes accompagnèrent d'ailleurs la dépouille du père Pro à son dernier repos: «en ouvrant les fenêtres de son château, le président Calles put voir défiler ces chrétiens héroïques qui chantaient l'hymne triomphal au Christ-Roi... Ainsi, il y a dix-neuf siècles, passaient devant Néron les premiers chrétiens qui venaient de voir mourir leurs frères»³⁰. Le parallèle avec la persécution des premiers chrétiens donnait une légitimité indubitable à la cause des catholiques mexicains dans leurs différends avec l'État postrévolutionnaire.

Cette comparaison justifiait aussi la résistance violente des *Cristeros* – hommes, femmes et enfants – contre les forces gouvernementales. D'ailleurs, la biographie comporte un appel à la jeunesse énoncé dans une scène finale. Aux funérailles de Miguel Pro, une mère amène son enfant et lui dit:

«mon enfant [...] regarde bien ces martyrs; c'est pour cela que je t'ai amené ici; c'est pour graver dans ta mémoire ce que tu vois maintenant. Quand tu seras grand, tu sauras comment on donne sa vie pour défendre la foi du Christ; tu sauras mourir comme ils sont morts, innocents et avec un grand courage»³¹.

Ce type de prises de position renforçait l'impression que le Mexique catholique «produi[sait] encore des saints». Ce message est aussi présent dans un autre ouvrage du père Dragon, *Le Mexique rouge*, consacré à la deuxième phase de la persécution religieuse, dans les années 1930. Le tableau ornant la couverture de ce livre avait même fait la une du journal *L'Action Catholique* de Québec le 27 novembre 1935, pour rappeler la triste situation mexicaine. L'histoire de Maria de la Luz Camacho, première martyre de l'Action catholique abattue par les "Rouges", donne l'occasion à son auteur de ressasser les souffrances des catholiques au Mexique et de légitimer leur recours à la violence pour combattre le gouvernement. Dans le

²⁹ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 164.

³⁰ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 180.

³¹ Antonio Dragon – *Pour le Christ-Roi*, p. 174. Il est à noter que des traces de cette mémoire catholique ont perduré après la Révolution tranquille au Québec: l'école primaire "laïque" où j'ai fait ma scolarité dans les années 1980 possédait encore une bande dessinée basée sur la biographie de Dragon où l'on exposer.

chapitre “l’épopée sanglante”, les descriptions détaillées des persécutions suscitent l’horreur face à la barbarie du gouvernement “athée” de Mexico: «Criblé de balles, le cadavre du Père reste debout. Un soldat, intrigué d’un fait qui lui semble extraordinaire, le tire par les cheveux et le traîne sur la voie ferrée»³². Dans ce contexte, Dragon explique que les catholiques n’avaient d’autre choix que de répliquer par la violence et d’offrir leur vie en sacrifice. Ainsi, la guerre larvée poursuivie par les *Cristeros* après les accords signés entre le Vatican et Mexico en 1929 suscite l’admiration du jésuite québécois: «Les contributions arrivaient de partout aux “libérateurs”; des loteries s’organisaient pour leur procurer des armes. Des femmes héroïques, des enfants même risquaient leur vie pour la cause sacrée»³³. Dragon décrit même José Toral, le catholique qui finira par assassiner le président Obregón, comme «le plus célèbre des libérateurs»³⁴! Nul doute, le regard porté sur le Mexique dans les années 1920 et 1930 démontre que des publications catholiques québécoises cautionnaient alors la violence religieuse et en célébraient ses martyrs.

Une nouvelle lecture émerge

Pourtant, le ton changea rapidement au tournant des années 1940. C’est d’abord le rapprochement entre l’Église et l’État qui transforma brusquement l’image du Mexique au Québec. Une association canado-mexicaine faisant la promotion d’un rapprochement entre les deux sociétés, la *Unión México-Canadá francés*, fut même établie à la fin des années 1930³⁵. Cette association culturelle transnationale, connue au Québec sous le nom d’Union des Latins d’Amérique, obtint un succès relativement important durant la guerre avec près de 2000 membres. L’amélioration de la situation fut aussi accueillie avec enthousiasme par plusieurs publications québécoises. De sa fondation en 1941 à la fin de la guerre, le mensuel jésuite *Relations* publia au moins 34 articles sur le Mexique, la plupart signés par Joseph Ledit, focalisant sur le «renouveau religieux»³⁶. L’année 1945 marqua l’apogée de ce premier rapprochement Québec-Mexique avec un événement important pour les catholiques du Nord et du Sud: la visite du Cardinal Villeneuve, archevêque de Québec, à Mexico en tant que légat papal pour les célébrations en l’honneur de la Vierge de Guadeloupe.

Les fêtes en l’honneur de la Vierge de Guadeloupe ont bénéficié d’une couverture médiatique importante tant au Québec qu’au Mexique. Ces célébrations anticonstitutionnelles – car la constitution ne fut pas amendée – marquèrent avec faste le tournant dans les relations Église-État au Mexique. Villeneuve, qui avait été demandé par l’archevêque de Mexico, Mgr Luis María Martínez, était certainement le représentant d’une Église triomphante. La couverture des événements de Mexico

³² Antonio Dragon – *Au Mexique Rouge*, p. 29.

³³ Antonio Dragon – *Au Mexique Rouge*, p. 121.

³⁴ Antonio Dragon – *Au Mexique Rouge*, p. 122.

³⁵ Cf. Maurice Demers – *L’autre visage de l’américanité québécoise*, p. 125-146.

³⁶ Maurice Demers – *Pan-Americanism Re-Invented in Uncle Sam’s Backyard: Catholic and Latin Identity in French Canada and Mexico in the First Half of the 20th Century* [Thèse de Doctorat]. Toronto: York University, 2010, p. 222-223.

faisait part des honneurs faits au Québec lors des célébrations. Le discours de bienvenue du jésuite Julio Vertiz l'illustre bien, car ce dernier y mentionna que le Québec représentait cette «*Luz de la vieja Francia que sin conocer terrores jacobinos ni persecuciones de laicismo radical [ha] llegado a entrar en posesión de un conjunto de valores humanos y cristianos que no tiene igual en ningún otro pueblo de la tierra*»³⁷. Le catholicisme militant semblait avoir triomphé.

Mais, en fait, cette couverture médiatique laissait aussi entrevoir une certaine ouverture à la cohabitation entre l'Église et l'État laïque. À tel point que certains dignitaires québécois de retour au pays compareront avantageusement l'État mexicain à l'État québécois à cet égard. Dans son livre *Le Mexique de mes souvenirs*, Mgr Maurault, recteur de l'Université de Montréal, décrit comment la modernisation du Mexique a donné à ce pays une avance sur le Québec en certains domaines³⁸. Dostaler O'Leary, président de l'Union des Latins et chef d'une mission de bonne entente à Mexico avec Mgr Olivier Maurault, affirma à son retour :

«Le Mexique moderne marche sur la voie du progrès. Son élite profondément cultivée veut faire de ce grand pays de l'Amérique du Nord une nation qui fera sa marque dans le monde de demain. Les Canadiens y auront trouvé d'utiles leçons dont ils sauront, j'en suis sûr, tirer profit»³⁹.

Lors des rencontres de l'Union des Latins d'Amérique, le Mexique devint un exemple démontrant comment la culture latino-américaine pouvait servir de modèle édifiant pour le Canada français. Joseph Ledit écrivit même que son symbole identitaire le plus important, la Vierge de Guadeloupe, représentait un exemple inspirant pour lutter contre l'intolérance religieuse et le racisme⁴⁰. Le Mexique n'avait décidément plus besoin d'être exorcisé.

Mais l'image triomphaliste véhiculée au Mexique cachait un processus de laïcisation en sourdine au Québec. En fait, le conservatisme et l'obscurantisme des plus hautes autorités religieuses étaient contestés par certaines élites catholiques laïques qui articulaient déjà une pensée réformatrice visant la décléricalisation de la société⁴¹. Un certain consensus existe aujourd'hui pour qualifier les années qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale comme celles des derniers feux d'une Église

³⁷ Cit. in Maurice Demers – Las visitas politizadas de católicos de América del Norte en el México de Manuel Ávila Camacho: Retos y oportunidades en una época de unidad nacional y continental. In Franco Savarino; José Luis González – *México: escenario de confrontaciones*. México: ENAH, 2010, p. 156.

³⁸ Olivier Maurault mentionne en particulier que le Mexique a une longueur d'avance dans le domaine des arts et de la planification urbaine. Cf. Olivier Maurault – *Le Mexique de mes souvenirs*. Montréal: Les Éditions des Dix, 1945, p. 31-34.

³⁹ Voyage au Mexique: entrevue de Roger Baulu avec Olivier Maurault, Dostaler O'Leary et Jacqueline Savard [20 août 1944], in http://archives.radio-canada.ca/art_de_vivre/voyage/clips/9973/&ref=spe [consultado a 31/07/2012].

⁴⁰ Cf. Québec rend hommage à la Vierge de la Guadeloupe. *L'Action Catholique*, Québec, (13 octobre 1945).

⁴¹ Cf. Éric Desautels – *Processus de sécularisation de la société québécoise: l'implication des élites catholiques*. Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences de l'Université de Montréal en vue de l'obtention du grade de Maître ès Science en Sociologie. Montréal, 2010. In <http://hdl.handle.net/1866/4720> [consultado a 31/07/2012].

trionphante⁴². Déjà, en 1921, la Loi de l'assistance publique avait entrouvert la porte à la sécularisation en octroyant à l'État un droit de regard sur les œuvres sociales qu'il finançait. À partir de la Deuxième Guerre mondiale, même si la collusion Église-État demeure encore indéniable, la question de la modernité de l'État québécois devient une préoccupation grandissante. De plus, la charge de l'assistance sociale supportée par les communautés religieuses devenait beaucoup trop lourde alors que le *baby-boom* transformait la société québécoise. Une première transition s'effectua en 1957 pour pallier cette difficulté, alors que le ministère du Bien-être social et de la Jeunesse prit en charge l'assistance publique. Avec l'arrivée au pouvoir d'une nouvelle génération de réformateurs au tournant des années 1960, les structures étatiques québécoises seront transformées par un processus de modernisation rapide. En quelques années, l'éducation, les soins de santé et divers programmes sociaux passent sous la gouverne de l'État, qui établit ses distances, par le fait même, avec le religieux. Pour plusieurs, le Québec venait alors de sortir de la "Grande noirceur" pour se doter enfin d'un État moderne, c'est-à-dire, un État laïque⁴³.

Ce processus de laïcisation, s'il a suscité des débats houleux dans les médias québécois, n'a pas produit de conflit direct comme en France, au Portugal ou au Mexique. L'intransigeance de l'entre-deux-guerres cherchait à faire taire les voix discordantes, mais elle ne réussit pas à prévenir une laïcisation progressant en sourdine, parfois désirée par les communautés religieuses à bout de souffle⁴⁴. Celle-ci se dévoila brusquement dans les années 1960 avec la Révolution tranquille, mais ne produisit pas un projet laïc bien intégré aux structures de l'État, qui devait maintenant jongler avec l'ambivalence de maintenir la séparation entre le religieux et le politique sans brimer les droits des minorités confessionnelles. L'Église, quant à elle, perdit résolument son influence sociale et fut effectivement réduite à n'être «qu'une parole sans audience»⁴⁵. Néanmoins, malgré la baisse marquée de la pratique religieuse, plusieurs Québécois restèrent attachés à une certaine identité culturelle catholique – comme en témoignent les résistances à l'abandon de l'éducation religieuse à l'école. On pourrait dire, en somme, que cette évolution est caractérisée par un désintéret marqué envers la pratique religieuse, plutôt que par un désir de rupture totale avec le religieux.

⁴² Cf. Jean Hamelin – Les derniers feux d'une chrétienté. In *Histoire du catholicisme québécois. Tome II: le XXe siècle de 1940 à nos jours*. Dir. Nive Voisine. Montréal: Boréal Express, 1984, p. 102-108.

⁴³ Tous les acteurs sociaux de l'époque ne partageaient pas cette lecture de la réalité, mais cette image d'un Québec sémancipant de l'hégémonie cléricale grâce à l'action d'une nouvelle génération de réformateurs marqua quand même les esprits. Aujourd'hui, plusieurs historiens et sociologues, contestent cette lecture de la "Grande noirceur" affirmant qu'il s'agit essentiellement d'un mythe de la conscience collective. Ils expliquent, avec raison, que la réflexion portant sur la nécessité de décléricaliser la société québécoise avait débuté au sein même des structures de l'Église catholique avant les années 1960 et avait été articulé d'une façon très convaincante par des gens comme le père Georges-Henri Lévesque, fondateur de l'École des sciences sociales de l'Université Laval. Voir, entre autres E.-Martin Meunier; Jean-Philippe Warren – *Sortir de la "Grande noirceur": L'Horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille*. Sillery, QC: Septentrion, 2002; Yvan Lamonde – *L'heure de vérité: La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*. Montréal: Delbusso éditeur, 2010.

⁴⁴ Voir à ce propos l'attitude de certains catholiques décrite par Amélie Bourbeau – Les catholiques montréalais et la sécularisation de l'assistance privée, 1930-1970. *Études d'histoire religieuse*. 77 (2011) 21-39.

⁴⁵ Lucia Ferretti – *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal: Boréal, 1999, p. 168.

SEPARAÇÃO ESTADO-IGREJA NO BRASIL: REALIDADE PRÁTICA OU FICÇÃO FORMAL?

EDGAR DA SILVA GOMES*

No Brasil dos primeiros séculos é difícil separar religião, cultura e Estado, uma vez que fomos colonizados sob a insígnia da cruz onde o catolicismo fazia parte do aparelho administrativo do Estado.

Durante o Século XIX o catolicismo vive uma situação bastante ambígua, pois ao mesmo tempo em que desejou maior liberdade para si, via com bons olhos um governo forte de viés absolutista que combatesse as ideologias modernas e mantivesse a continuidade da união sagrada entre “trono e altar” sem, entretanto, sofrer a ingerência do Estado nos assuntos eclesiásticos. Este objetivo evidentemente não foi atingido, o que gerou inúmeros conflitos entre Estado e Igreja no Brasil. Políticos e intelectuais tentavam reordenar a sociedade brasileira de acordo com os avanços ocorridos no mundo contemporâneo.

Não se desvinculam práticas por decretos, mas estamos sempre buscando a forma ideal de vida, de sociedade, de mundo... Às vezes a impressão que temos é a de que a sociedade está sempre atrás da utopia, como no país imaginário idealizado por Thomas More «onde um governo, organizado da melhor maneira, proporciona ótimas condições de vida a um povo equilibrado e feliz»¹.

Hoornaert comentou que o conflito entre religião e poder civil deve ser compreendido como um conflito estrutural, «A História da Igreja seria essencialmente a do conflito entre o projeto cristão [...] e os diversos projetos baseados na não fraternidade estabelecida»². O difícil em certos momentos da história é identificar em qual lado se encontram os inimigos desta instituição duas vezes milenar, se dentro ou fora de seus muros.

Na história do Brasil a conquista do poder temporal no período colonial contou com a ideologia da cruz. Assim, já existia uma tensão entre o projeto ideal de catolicismo e a realidade com o qual ele se deparou no novo mundo com sua aliança ao poder temporal, portanto, desde o início da história do catolicismo no Brasil é difícil identificar o “inimigo”.

* Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Já atuou como docente nas disciplinas de Metodologia da Pesquisa Histórica, História da Igreja na América Latina e Brasil, História do Brasil Moderna e Contemporânea.

¹ T. More – *A utopia*. São Paulo: Marin Claret, 2002.

² *História Geral da Igreja na América Latina: História da Igreja no Brasil*. Vol. 2, 1: *Primeira Época – Período Colonial*. Coord. E. Hoornaert. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 409-410.

Com o predomínio da mentalidade onde a cruz justificava a colonização, os nativos do novo mundo ganharam mais um inimigo: os seus catequistas. O que predominou na conquista das Américas espanhola e portuguesa foi a mentalidade da conquista com esteio ideológico baseado na religião cristã católica. Utilizou-se um meio sagrado para se atingir os fins profanos de conquista da terra e submissão de um povo.

Apesar da tendência de reordenação da sociedade brasileira ser cada vez mais evidente na segunda metade do século XIX, até mesmo o catolicismo pretendia reposicionar-se frente ao Estado e à Sociedade, procurando uma aproximação cada vez maior com a Santa Sé em matéria de doutrina, implantando gradativamente a política de romanização, ainda que administrativamente se encontrasse preso aos laços do padroado.

Quase no crepúsculo do século XIX, 1889, foi proclamada a República. Para a população em geral foi uma surpresa, mesmo porque a participação popular nunca foi um canal privilegiado para tomada do poder onde os atores que decidem os rumos da política são formados sempre por castas que manipulam o povo incutindo a sua ideologia e transmitindo os seus interesses como solução para o problema de todos, mas esse “todo” é descartado no processo de distribuição de cargos e privilégios da minoria diante da maioria enganada.

Após 18 dias da “Proclamação da República” com o decreto n. 29 de 3 de dezembro de 1889, o Governo Provisório comandado pelo Marechal. Deodoro nomeou uma comissão para elaborar o projeto de Constituição da República que foi composta pelos seguintes membros: «Drs. Joaquim Saldanha Marinho, na qualidade de presidente, Américo Brasiliense de Almeida Mello, na de vice-presidente, e Antonio Luis dos Santos Werneck, Francisco Rangel Pestana e José Antonio Pedreira de Magalhães Castro, na de vogaes»³.

«A hierarquia eclesiástica ficou atônita e atordoada com a situação diferente que se criou para a Igreja Católica, vistos os precedentes da agressiva ideologia liberal na *Propaganda Republicana* que, durante duas décadas, carrou alguns elementos da doutrina e de posições práticas bastante desfavoráveis aos interesses do catolicismo e, concretamente, da comunidade eclesial brasileira»⁴.

O catolicismo parecia surpreso com os acontecimentos. Até mesmo D. Macedo apesar de ter participado da elaboração do projeto de separação Estado-Igreja no Brasil, e estar a par da situação que se estava desenvolvendo nos bastidores do poder não parecia crer nos acontecimentos. A elite eclesiástica brasileira procurou reagir a tempo para não ser despojada de seus “direitos”. O episcopado articulou-se para não capitular ante ao primeiro impacto causado pelo decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 de separação Estado-Igreja e, reagindo através de pastorais, tentava alertar a população para o «perigo» que se apresentava:

³ Arquivo Nacional (Rio de Janeiro). Dicon. Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil, 1º fascículo, 15 de novembro a 31 de dezembro de 1889.

⁴ *A Igreja Católica no Brasil e o Regime Republicano: um aprendizado de liberdade*. Org. O. F. Flustosa. São Paulo: Ed. Loyola, 1990.

«Queremos que a sociedade brasileira toda inteira, compreendida, respeite a religião, ame a religião, não se separe da religião, antes em seus actos publicos ou privados, se inspire nos dictames sagrados que ella impõe a consciencia. Queremos os indivíduos, as familias, a sociedade, observe fielmente o decalogo, observancia que, segundo o grande economista Le Play e sua sabia escola, é o segredo da estabilidade e do bem estar das familias, da regeneração das raças, da honra e do esplendor dos grandes povos prosperos⁵».

Entretanto, assim como a lei Áurea n. 3353 de 13 de maio de 1888 não trouxe para a totalidade da população a consciência do mal praticado pelo escravagismo em todo período colonial e imperial, também não foi o decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 que quebrou as amarras entre os poderes temporal e espiritual no Brasil; de fato não foram rompidas todas as relações existentes entre Estado e catolicismo.

A Constituição seria fato consumado apenas no dia 24 de fevereiro de 1891 sem ter o seu Título Primeiro antecedido pela “benção” da Santíssima Trindade como ocorreu na primeira e única Constituição Política do Império do Brasil. Mas, isso, não foi novidade para o catolicismo que durante os trabalhos da constituinte, através de sua hierarquia, fazia um eficiente trabalho de corpo-a-corpo, procurando atenuar os efeitos considerados negativos para o catolicismo. O catolicismo mantinha-se “influyente” no final do Império, apenas através de algumas figuras eminentes do episcopado como, por exemplo, D. Macedo, líder natural dos bispos brasileiros. O episcopado tinha um perfil mais administrativo, como por exemplo, o bispo de São Paulo, D. Mateus de Abreu Pereira (1796-1824), que governou a Província em quatro períodos vacantes. A situação foi sendo transformada gradativamente no decorrer do Século XIX, no entanto a princípio:

«é difícil ter uma consciência clara e definida num contexto de perda de identidade, e esta era a situação da religião no Brasil no inicio do século XIX. O padroado esvaziava de tal forma a função episcopal que os bispos não chegavam a constituir um centro de unidade. O episcopado continuava pouco numeroso [...] e sua influência não era significativa: a maior parte das funções do episcopado era exercida pela instituição leiga do padroado [...] O relacionamento dos fiéis com os pastores reduzia-se a ocasiões especiais, geralmente no tumultuo das grandes festas. Pode-se dizer que a Igreja era, no Brasil, uma organização de leigos [...] bispos e padres eram representantes de uma religião de Estado [...] a novidade da presença no país do representante do papa, os núncios apostólicos. Inútil esperar deles qualquer influência, ou mesmo uma boa análise da situação religiosa no Brasil»⁶.

Neste contexto a comunicação do catolicismo no Brasil foi estreitando laços com o Vaticano e passou de um relacionamento quase nulo com a cúria romana para uma crescente consciencialização da sua ligação com a Santa Sé. Essa mudança no catolicismo deveu-se à percepção por parte da hierarquia do relaxamento dos governantes com a sua religião oficial. Durante toda a primeira metade do século XIX, esta situação de mudança foi- se acentuando. Também as revoluções na Euro-

⁵ Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo (ACMSP), Documentação Avulsa, CBA-04-03-03 [Correspondências da Internunciatura], O episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brazil. São Paulo: Typ Salesiana a vapor do Lyceu do Sagrado Coração, 1890.

⁶ *Historia geral da Igreja na América Latina: Historia da Igreja no Brasil*. Vol. 2, 2: *Segunda Época – Século XIX*. Coord. J. O. BEOZZO. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 13-15.

pa foram alimentando o desejo dos governantes daqui por uma maior liberdade em relação à bênção religiosa.

Os princípios ideológicos chegavam da Europa ao Brasil em estado puro no final do século XVIII e início do século XIX. O liberalismo francês e outras doutrinas temidas pelas monarquias absolutistas e pelo catolicismo ganharam espaço na política. Tais ideologias não foram adequadas à realidade brasileira pouco favorável: «o liberalismo brasileiro era insensível à justiça social; não trazia a democracia, pois o liberalismo só valia para certos grupos»⁷. As classes dominantes foram incapazes de criar um Estado liberto das amarras das doutrinas pré-fabricadas vindas de fora. O eurocentrismo dominou o pensamento político-intelectual brasileiro durante muito tempo até ser gradativamente substituído pelo norte-americanismo que aos poucos foi avassalando e substituindo em muitos aspetos o predomínio Europeu.

A maçonaria foi também no Brasil como na Europa ganhando poder e influência na vida política e intelectual e neste contexto procurou defender seus afiliados da ingerência da religião, apesar de ter em seus quadros um grande número de eclesiásticos. O catolicismo combatia a modernidade e suas doutrinas através de documentos pontifícios, havia um grande temor em relação às novidades e reivindicações sociais que começavam a se espalhar, incluindo os já existentes movimentos republicanos, liberais, dentre outros, que em todas as suas aceções invariavelmente atacavam a postura considerada conservadora do catolicismo. Começou a desenhar-se no catolicismo uma reformulação para barrar as novidades inquietantes e se defender dos ataques anticlericais. No pontificado de Leão XIII houve uma continuidade da condenação e repúdio, iniciados pelos papas do século XIX ao que foi considerado um abuso da modernidade aos princípios da moral e causa dos males que estavam assolando os Estados modernos:

«a causa principal de tantos males encontra-se, estamos disso convencidos, no desprezo e na recusa daquela santa e augustíssima autoridade da Igreja, que, em nome de Deus, preside ao gênero humano e é ultriz e tutela de todo poder legítimo, os inimigos de toda ordem pública, conhecendo perfeitamente isso, não encontram meio mais odioso para abalar seus fundamentos do que atacar constantemente a Igreja de Deus [...] como se ela se opusesse à verdadeira civilização, e enfraquecendo cada vez mais [...] a sua autoridade e força e abatendo o poder supremo do pontífice romano, guarda e vingador sobre a terra dos princípios eternos e imutáveis da moralidade e da justiça. Daí se originam as leis subversivas da constituição da Igreja Católica, que, com dor imensa, vemos promulgadas em muitos Estados; daí o desprezo da autoridade episcopal e os obstáculos ao exercício do ministério eclesiástico»⁸.

Com isso, no Brasil houve uma mudança na atitude do episcopado com o estreitamento das relações com a Santa Sé, através dos chamados bispos reformadores cuja atividade e influência começaram a ganhar corpo. Os bispos reformadores vão modificando paulatinamente durante o século XIX a mentalidade de todo o episcopado brasileiro, que foi aos poucos saindo de debaixo das asas do Estado.

Antes do Concílio Vaticano I e sob influência do Concílio de Trento, a formação do clero foi sendo cada vez mais incentivada pelo centro da ortodoxia do

⁷ *Historia geral da Igreja na América Latina*. Vol. 2,2, p. 22-30.

⁸ *Documentos Da Igreja*. Vol. 12: *Documentos de Leão XIII*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 14.

catolicismo, ou seja, para alavancar uma reação, a Santa Sé começou a insistir numa melhor formação de seus pastores e os bispos reformadores brasileiros foram insistindo principalmente na formação do clero na Europa, isto foi abrindo espaço para a romanização do catolicismo no Brasil. O embate entre a hierarquia em fase de maturação da romanização do catolicismo no Brasil e o Segundo Reinado ocorreu porque o Império encontrava-se em seu apogeu (1848-1868) com a ideia de um governo forte e centralizador que valorizava seu poder em todas as instâncias da vida pública, inclusive a ingerência do Estado nos assuntos eclesiásticos.

A ambiguidade política do episcopado na separação Estado-Igreja no Brasil

Segundo Bruneau, os bispos almejavam maior independência com relação ao Estado, mas com certeza não esperavam completa exclusão. Seriam três as razões para o Governo ter excluído tão radicalmente a Igreja. Primeira, porque as lideranças religiosas seriam concorrentes das políticas. Além disso, se a Igreja foi parceira oficial da Monarquia, deveria cair junto com ela. Segunda, porque a Igreja não tinha influência junto à nova liderança política liberal. Terceira, porque, sendo novo o regime e inexperientes seus líderes, julgavam possível prescindir da legitimação da religião para manter o poder⁹.

A hegemonia pretendida pelo catolicismo no Brasil havia sido quebrada há algum tempo. Após a “independência”, o Estado fez concessões políticas e ideológicas para o imperialismo explorador inglês, o qual impôs, além de seus produtos manufaturados inúteis à realidade brasileira, a liberdade religiosa aos comerciantes anglicanos que se estabeleceram principalmente no Rio de Janeiro para vender o excedente da produção industrial inglesa, aproveitando a deficiente situação da indústria brasileira do período.

«Com a revolução [francesa] acaba definitivamente a hegemonia ideológica do catolicismo [...] na Europa ocidental [ex-feudal] marca o declínio do catolicismo que, de uma posição de hegemonia passa a uma posição subalterna [...] a consequência desta nova situação é essencial: em nível ideológico, a religião católica não é mais a concepção do mundo da classe dirigente acha-se reduzida à condição de ideologia de grupos subalternos e mesmo dos mais atrasados; da mesma forma, e ao nível do controle da sociedade civil: grande parte dos domínios, até então sob controle da igreja, agora lhe escapam. É o conjunto da sociedade civil tradicional que se desagrega»¹⁰.

Ideologicamente o Estado esteve em consonância com pensamentos e interesses importados, não havia condições propícias para se formar ou adaptar uma ideologia à realidade brasileira, o homem culto foi aquele que teve condições de se formar nos grandes centros europeus:

«é na Europa que se realizam as mudanças mais decisivas, as que transformam a sociedade, as que modificam a existência. É também na Europa que as grandes correntes de ideias nasceram, que surgiram a revolução técnica, a transformação econômica, a experiência política, que constituem outras tantas forças novas. O ritmo da história aí é mais rápido, e

⁹ Cf. A. Casili – *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹⁰ H. Portelli – *Gramsci e a questão religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 95.

os demais continentes em relação à Europa, parecem imóveis [...] Sua história quase não se renova [...] o que se passa na Europa repercute no mundo inteiro. O inverso não é verdade, pelo menos no século XIX»¹¹.

Com o catolicismo também não foi diferente quando o século XIX voltaria a se realinhar com as diretrizes emanadas da Santa Sé para manter a coesão do episcopado católico através da política de romanização.

A Pastoral Coletiva elaborada pelo episcopado e dirigida ao clero e à população foi mais um ato político de tentativa de demonstração de força e união de que lançou mão o catolicismo para enfrentar políticos e intelectuais do Governo em formação. Os republicanos foram em sua maioria diplomáticos e não tomaram nenhuma postura anticlerical, o que evitou consequências indesejáveis num possível confronto de orgulhos pessoais. A população pobre e desinformada ficou à margem dos acontecimentos que estavam agitando as elites do país, pois:

«Lutas ideológicas num país de fraca consciência política como o Brasil, nunca têm sido muito claras e definidas nem muito conscientes por parte da maioria da população. Prevaecem sempre os personalismos e a articulação em torno de pessoas [...] Os posicionamentos são frutos mais da intuição dos problemas e de uma atitude emocional do que a compreensão racional e consciente dos mesmos e das alternativas para o processo histórico da nação»¹².

A população era de maioria católica, pelo menos teoricamente; os republicanos não poderiam ignorar este dado, apesar de sempre haver em todo meio o “exaltado”, que pretende partir para o confronto aberto em diversas situações da vida social e política, isso não ocorreu, pois este desgaste parecia mesmo desnecessário e contornável, mesmo para os exaltados.

O episcopado estava mais envolvido desde o final do primeiro reinado com o processo de romanização empreendido pela Santa Sé do que com a movimentação político-partidária do país, mas a partir do momento em que cai a monarquia e sobe ao poder um regime até então hostil às lideranças do catolicismo na Europa e as suas pretensões de manter aliança com os governos de cada país, foi necessário um repensar da posição que estava sendo praticada para lutar pela sobrevivência que até então foi garantida pela Constituição Imperial de 1824, pelo menos de maneira formal, e que foi colocada em risco com o decreto 119-A.

Com isso, pelo menos momentaneamente, todas as atenções deveriam estar concentradas na defesa e manutenção da sobrevivência do catolicismo e para isto os fiéis foram colocados a par da situação que a Igreja Católica estava enfrentando através da Pastoral Coletiva de março de 1890. A reação da elite eclesiástica pela manutenção da influência do catolicismo na sociedade brasileira para permanecer sendo um dos estamentos capazes de se impor ao poder republicano foi assumida por D. Macedo e pelo internúncio Mons. Spolverini, que não confrontou a política vaticana de defesa da monarquia com o ascendente republicanismo no Brasil, até mesmo porque nem na Europa isto seria possível nestas alturas dos acontecimentos.

¹¹ R. Rémond – *O Século XIX 1815-1914*. São Paulo: Cultrix, 2004.

¹² A. J. Brum – *O desenvolvimento econômico brasileiro*. Petrópolis: Vozes; Ijuí: FIDENE, 1987, p. 76.

A elite eclesiástica brasileira foi resiliente ao contexto histórico para não perder o terreno conquistado pelo catolicismo no Brasil desde o período colonial, pois o quadro político indicava esta direção a ser seguida. No caso do internúncio, Mons. Spolverini, sua postura foi inteligente e intransigente de acordo como o que o contexto exigia; inteligente porque poderia ter deixado escapar a oportunidade de se manter uma convivência pacífica entre o Estado brasileiro e a Santa Sé; intransigente, pois parecia ignorar proposadamente a postura da Santa Sé em algumas questões internas para reconstituição do quadro hierárquico, mantendo-se assim na linha conciliatória com o Governo brasileiro, pois temia o grupo de religiosos baseado na diocese do Rio de Janeiro e que na ocasião se mantinha arraigado ao velho sistema monárquico.

Com isso Spolverini colocou em risco seu cargo de representante da Santa Sé no Brasil. Mas com a mudança político-ideológica no cenário brasileiro, seria imprudente fazer mudanças antes da promulgação da constituição, por isso a Santa Sé também agiu com prudência deixando o encargo da intermediação diplomática entre o catolicismo e o Governo republicano para o episcopado e seu representante diplomático no Brasil, que foi substituído após as tensões iniciais cederem lugar ao espírito de reordenação do catolicismo.

A Pastoral Coletiva acenou com a intenção de se manter unidos os poderes civil e eclesiástico, mas a realidade indicava outro caminho a ser seguido. Foi necessário repensar a situação da Igreja e sua nova configuração jurídica no país, pois entre tantas outras atribuições a elite eclesiástica assumiu prerrogativas que estiveram nas mãos do Imperador desde a instalação do primeiro bispado no Brasil, como, por exemplo, indicar os nomes dos futuros bispos e organizar as novas dioceses com patrimônio próprio, sem subvenção do Estado apesar dos arranjos que o poder civil periférico, como estados e municípios, tiveram que fazer com o catolicismo para se adaptar às exigências do poder central.

A situação da ligação entre os poderes temporal e espiritual mais uma vez se manteve por pura conveniência, com isto, em matéria de ensino, o catolicismo não ficou desamparado extra-oficialmente da subvenção oficial. A separação Estado-Igreja no Brasil não favoreceu uma postura radical de nenhuma das partes até mesmo porque não se muda uma cultura arraigada como a da união Estado – Igreja por decreto.

As dificuldades de articulação política pré-Constituição republicana de 1891

Nas discussões do Governo Provisório foi recorrente afirmar que o catolicismo não representava uma força como na França ou na Alemanha, mas essa força no que diz respeito à participação do clero e do episcopado no cenário político brasileiro encontrou a sua razão de ser a partir da política dos bispos reformadores que se afastam decididamente da área política e se concentram mais na missão administrativa e pastoral do catolicismo onde a estabilidade institucional de outrora estava abalada.

Rui Barbosa por tradição e convicção foi católico, ex-aluno de D. Macedo no Colégio Baiano, onde na sua juventude aconteceu uma aproximação entre o bispo ultramontano com o futuro político Rui Barbosa. Apesar de a história apontar para uma elaboração conjunta do decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 de separação Estado-Igreja no Brasil, D. Macedo e Rui Barbosa divergiam em pontos fundamentais em suas visões políticas. Ainda que o ministro Rui Barbosa,

«continuasse católico até o fim de sua vida, sua teologia esteve muito próxima do pensamento protestante, tanto no que se refere à relação entre Igreja e Estado quanto à natureza do relacionamento homem-Deus. Além do mais, boa parte da vida política de Rui Barbosa foi uma tentativa de reproduzir no Brasil a experiência democrática da Inglaterra, o ímpeto reformador dos Estados Unidos. Rui acreditava que só a descentralização administrativa e política, emprestando maior autonomia às províncias, dando cabo dos vícios burocráticos da centralização imperial, encaminhariam o Brasil para uma etapa de progresso acelerado [...] também não foi por acaso que o clero brasileiro o elegeu como seu inimigo quando ele se fez candidato à presidência da República [...] Como Rui Barbosa viu a função da religião numa sociedade em mudança?»¹³.

Houve um movimento heterogêneo de ideias que fizeram ruir o poder da monarquia no Brasil. Rui Barbosa, um dos principais atores nesta intrincada e eclética movimentação que depôs a monarquia, ajudou a organizar o novo poder. Após a Proclamação da República vieram os decretos do Governo Provisório antes da promulgação da primeira constituição republicana, e neste hiato de tempo o episcopado tratou de se articular para rebater os pontos do projeto da constituinte que estivesse em desacordo com o pensamento do catolicismo. Apesar de católico Rui Barbosa foi a favor do nivelamento de todas as confissões religiosas: «o crente emancipado na Igreja, a Igreja livre no Estado, o Estado independente da Igreja»¹⁴.

A Constituição promulgada em 24 de fevereiro de 1891 foi no aspeto formal uma rutura com o Antigo Regime, mas na prática os republicanos se defrontam com forças antagônicas ao processo da estabilidade republicana, como por exemplo, o catolicismo contestou a instituição do casamento civil, a secularização dos cemitérios, o estabelecimento do ensino público laico e não se conformava com o “ateísmo” propugnado pelos republicanos com a separação Estado-Igreja. O Estado liberal parecia atingir o auge da consolidação institucional com suas garantias de liberdades individuais, das instituições públicas e suas garantias dos direitos civis, mas não foi tão fácil.

O Brasil começou apenas a ser discutido neste período por políticos e instituições que queriam um país “novo e melhor”. O pensamento de Rui Barbosa não se coadunava com o catolicismo, ele estava mais para a visão do protestantismo europeu e norte-americano. Para Rui Barbosa a sua fé não se chocava com sua visão de progresso: «Muitas vezes esperei descobrir nos recessos da ciência [...] a chave para os arcanos do universo [...] Então achei os livros mudos, a razão muda e a

¹³ A. B. Fonseca – A função da religião no pensamento de Rui Barbosa. *Revista Intellectus*. Rio de Janeiro. 3:3 (2004).

¹⁴ Rui Barbosa – *O Papa e o Concílio*. Rio de Janeiro: MEC, 1977, *apud* A. B. Fonseca – A função da religião no pensamento de Rui Barbosa.

filosofia estéril [...] abracei-me à cruz. Foi a fé que me salvou»¹⁵. Rui Barbosa tinha uma visão de mundo diferente do que propugnava o catolicismo ultramontano. Na visão de Rui Barbosa, o Brasil deveria buscar o progresso técnico-científico como fizera a Inglaterra ou os Estados Unidos, seu conceito sobre o ultramontanismo foi oposto à sua fé católica, enquanto ele permaneceu católico e jamais rompeu com o catolicismo foi muito cético com a política ultramontana naquele contexto:

«o ultramontanismo essa bandeira de reação, intransigente como a fé que ele não nutre, e astuta como interesse político, que é o seu único alimento e a sua moral única [...] de dous elementos se compõe o ultramontanismo, ambos inacessíveis à razão: um, a fé supersticiosa, que só se rende às alucinações e às pieguices do sobrenatural, recursos de que não disponho; o outro, os interesses de partido, que em nenhum são tão cegos como no clerical. Meu fim único é provar que a liberdade estaria perdida, se contasse com a milícia fiel desses arraiais»¹⁶.

A postura política de Rui Barbosa está inserida na modernidade, que tem um projeto maior para ser desenvolvido dentro da sociedade de sua época. Isto demonstra a difícil tarefa do episcopado brasileiro para manter a integridade do catolicismo e traçar um projeto de ação dentro de uma sociedade em transformação. A aparente facilidade de comunicação de D. Macedo com Rui Barbosa teve de ser diplomaticamente calculada para não causar atrito entre as opiniões divergentes sobre a constituição.

Após a “comissão dos 5” ter elaborado um projeto constitucional sob a presidência de Saldanha Marinho, Rui Barbosa recebeu a incumbência do Governo Provisório para fazer a revisão do projeto, tanto na redação quanto no conteúdo.

Nos trabalhos da constituinte, o arcebispo da Bahia, D. Antônio, articulou nos bastidores em nome do episcopado que reivindicava principalmente: a manutenção dos cemitérios sagrados, o casamento religioso com efeitos civis, a retirada da ameaça de proibição do estabelecimento de novas Ordens Religiosas e a retirada do item que possibilitasse o confisco dos bens das ordens religiosas pelo Estado. D. Antônio argumentava que: «uma nação separada oficialmente de Deus se tornava ingovernável» e advertia aos constituintes para não violentar a consciência católica, pois desta atitude poderia resultar conflito permanente entre os republicanos e a sociedade, mas mesmo assim, ainda afirmou que o catolicismo não estava contra a nova ordem estabelecida na nação brasileira.

A relação entre os republicanos e o catolicismo foi tensa até à finalização da constituinte, este período para a elite eclesiástica no Brasil foi tão tenso quanto o ocorrido no período monárquico com a Questão Religiosa, e neste ponto os positivistas se aproveitaram para desdenhar do poder político do catolicismo alegando que:

«historicamente, este aniquilamento do prestígio político do catolicismo entre nós ficou patente quando, há vinte anos, a ditadura imperial prendeu dois bispos em uma fortaleza, sem que isso provocasse a mínima reação popular. Nem sequer foi possível então constituir-

¹⁵ Rui Barbosa – Discurso na sociedade acadêmica beneficente. In *Obras completas*, I, 1, p. 60, *apud* A. B. Fonseca – A função da religião no pensamento de Rui Barbosa.

¹⁶ Rui Barbosa – Secularização dos cemitérios. In *Obras completas*, VII, 1, p. 163, *apud* A. B. Fonseca – A função da religião no pensamento de Rui Barbosa.

se um partido católico, como alguns tentaram, tentativa que com igual insucesso acaba de ser renovada [...] O catolicismo [...] se já não desapareceu como esta [a monarquia] é porque ainda não surgiu o sacerdócio científico que deve receber a gloriosa herança dos Hildebrandos, dos S. Bernardes, dos Bossuets e mesmo dos Santos Inácios de Loyola»¹⁷.

O positivismo pretendeu ser uma força tão representativa quanto havia sido o catolicismo até aquele momento no Brasil. Tentou também o positivismo influenciar a constituinte, pois sua filosofia penetrava em alguns meios mais intelectualizados da sociedade, como por exemplo, as escolas militares onde o lema “ordem e progresso” foi levado ao “pé da letra”.

Miguel Lemos e Teixeira Mendes formularam algumas representações propondo alterações nos textos do projeto de constituição, e chegaram mesmo a desenvolver um projeto de constituição que foi apresentado aos constituintes na 7ª sessão em 13 de dezembro de 1890 por intermédio do deputado Demétrio Ribeiro, mas era um projeto esdrúxulo e cheio de excentricidades e devido à falta de experiência em direito constitucional e uma linguagem desprovida de base científica e doutrinária malograram na grande maioria de suas inserções a carta constitucional.

Tempo de Articulações: Decreto 119-A de 1890 e a Constituição Republicana de 1891

Com o Decreto 119-A confirmando a separação formal entre Estado-Igreja, já que de maneira informal esta situação se impunha há algum tempo, devido à realidade objetiva da vida da população, com o aumento da imigração de protestantes para o Brasil e a necessidade de proporcionar-lhes o mínimo de direitos civis, houve uma convocação do episcopado brasileiro pelo internúncio Mons. Spolverini, para que os bispos se reunissem para discutir a situação em que se encontrava o catolicismo com a Proclamação da República. Precisavam discutir que caminhos deveriam seguir para evitar as ameaças que pudessem provocar a perda total de influência do catolicismo no Brasil, seja na vida privada ou pública.

Não foi um encontro para defender a manutenção do *statu quo*, ou seja, uma volta à situação anterior ao decreto, a reunião de agosto de 1890 do episcopado tratou de ser um apelo ao Governo para que se vetasse qualquer ato discriminatório contra o catolicismo com a promulgação da Constituição. O episcopado recorreu nesta pastoral também ao clero e aos fiéis católicos para que estes se alinhassem às proposições contidas no ideário da pastoral coletiva numa tentativa de contrariar as “vozes” no poder que não acreditavam na força do catolicismo brasileiro.

O episcopado precisava dar uma resposta aos republicanos e demonstrar sua posição de líder natural da sociedade majoritariamente católica. O decreto 119-A obrigou a hierarquia do catolicismo a fazer uma escolha decisiva: a luta contra os republicanos ou a adesão ao novo estado de coisas. Nem uma coisa nem outra, o catolicismo agiu politicamente conforme cada situação foi sendo revelada no decorrer deste período. Ao Marechal Deodoro foi lembrado que: «Sob a influência de doutrinas radicalmente opostas às nossas crenças religiosas, não só forão alli deixados á

¹⁷ Paulo B. P. – *História constitucional do Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1991, p. 228-231.

margem, no mais absoluto e desprezo, os direitos e as tradições três vezes seculares desta nação catholica»¹⁸.

D. Macedo, bispo de idade avançada, mas com experiência nos embates com as elites dirigentes da política brasileira demonstrou ter amadurecido e não foi o mesmo intransigente das décadas passadas. O internúncio Spolverini se manteve durante este primeiro momento de apreensão e incertezas articulando o encontro que resultou no apelo do episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis do catolicismo no Brasil como podemos observar na correspondência enviada pelo núncio ao bispo de São Paulo, D. Lino Deodato:

«interpretando os desejos do episcopado brasileiro de providenciar as conseqüências da nossa situação em que actualmente se acha a Igreja do Brazil, convindo V. Exo. Revmo. A vir ao Rio de Janeiro em fins do próximo mez de Julho para tomar parte nas conferencias eclesiásticas dos Bispos, que terão lugar em princípios de Agosto. Trantando-se de assumpto do mais alto interesse da igreja e dos fieis, não duvido que V. Exo. faça todo o possível para não faltar as conferencias e não provar seus collegas de suas luzes e sua experiência. Queira V. Exo. accusar-me o recebimento do presente convite, certificando-me de sua vinda, e aceitar os protestos de minha profunda e affectuosa veneração[sic]»¹⁹.

O tratamento entre Mons. Spolverini e D. Lino era cordial e de aparente estima entre ambos, o que não podemos dizer em relação aos bispos que formaram o bloco monarquista liderado por D. Lacerda, bispo do Rio de Janeiro e que complicaram as manobras políticas de Mons. Spolverini. Este pretendia estabelecer nas dioceses brasileiras prelados alinhados ao projeto de não atrito com os republicanos como, por exemplo, na própria diocese do Rio de Janeiro, onde a boa convivência com o novo regime de governo deveria ser inevitável. Com efeito, o envolvimento em disputas desnecessárias poderia aflorar no seio dos constituintes o fantasma do anticlericalismo e provocar situações similares e nada agradáveis para o catolicismo no Brasil assim como ocorreu na Europa.

Na reunião do episcopado em agosto de 1890, que ocorreu em São Paulo e não no Rio de Janeiro como inicialmente estava prevista, foi elaborada a pastoral coletiva do episcopado ao Marechal. Deodoro, e já havia neste contexto o início de uma intrincada disputa para a composição de um episcopado que pudesse promover a reorganização do catolicismo no território brasileiro.

Esta pastoral é um documento erudito e de difícil entendimento para a grande maioria da população despreparada intelectualmente para entendê-la, pois nunca ouviram falar, por exemplo, das bulas pontificias citadas. Na realidade este documento se prestava a fim bem específico. O endereçamento das pastorais deste período certamente não foi para atingir a consciência do baixo clero nem da população. Seu objetivo primeiro foi dialogar com políticos e intelectuais com a mensagem subliminar: o catolicismo marcou presença até à presente data prestando um serviço de interesse dos governantes e está enraizado por todo território, portanto

¹⁸ Arquivo Cúria Metropolitana Rio de Janeiro (ACMRJ), Série CP046, Reclamação do episcopado brasileiro dirigida ao EX.^{mo} Sr. chefe do Governo Provisório. TYP. de G. Leuzinger & Filhos, Ouvidor 31-6158-90. p. 3-4.

¹⁹ ACMSR, Documentação Avulsa, Pasta: CBA-04-03-03.

o clero que instruiu para a obediência pode usar da mesma arma ideológica contra a classe dirigente, pois:

«seja porem como fôr. Se, cerrando ouvidos aos nossos patrióticos protestos, assentou o Governo Provisório de enveredar pelos caminhos tortuosos de uma política de violencia, ficaremos com a alma enlutada, sim; porque o futuro de nossa pátria se nos antolhará pejado dos mais funestos males; mas não sucumbiremos ao peso do desolamento, porque o desalento não é christão, nem se coaduna com a firmeza do nosso caracter episcopal. Aceitamos o repto, como os grande lutadores de Deus com os olhos levantados ao céu, prestes a vibrar, nos bons combates pela justiça, as armas pacificas do nosso augusto ministerio. Teremos em derredor de nós doze milhões de catholicos. Usaremos energicamente de todos os meios legaes para sustentar, sem desfalleciemnto, os interesses sagrados da fé e da liberdade das almas [sic]»²⁰.

Em segundo lugar não foi objetivo destas pastorais manter o *statu quo* do catolicismo como houvera um dia na monarquia. Isto teria demonstrado um total fracasso destes documentos, pois, como observamos, já havia uma separação objetiva entre Estado e Igreja no Brasil. As pastorais almejavam um entendimento entre Estado e Igreja para que esta não saísse alijada dos direitos conquistados perante a sociedade como suporte moral, e às vezes administrativo, da religião a população e ao Estado, onde se aproveitava para influenciar usos e costumes da vida quotidiana.

O catolicismo detinha parte do sistema que regulava a vida civil da população e o governo precisava atenuar esta situação para não descontentar os protestantes já em bom número no país devido a falta de mão-de-obra que este tinha, mas também não tinha condições de prescindir dos serviços prestados pelo catolicismo a maior parte da população. Por sua vez o catolicismo estava cada vez mais ligado à Santa Sé pela política de romanização.

Objetivamente, a elite eclesiástica devia ter a noção de que o decreto de separação Estado-Igreja não seria revogado, mas precisava lutar contra o fantasma do anticlericalismo que atormentou o catolicismo na Europa e garantir uma situação no mínimo mais cómoda no Brasil do que o foi para os católicos a separação do poder secular no velho mundo, queria o catolicismo a liberdade sem restrição de ação perante a sociedade.

O catolicismo não se saiu mal desta disputa, pois até mesmo depois do endurecimento pretendido por parte dos constituintes, o catolicismo foi bastante favorecido na prática, mesmo que a lei o restringisse. Seus direitos à propriedade foram mantidos, a educação católica de certa forma continuou exercendo seu poder de influência na sociedade sem maiores problemas e com subvenção “extra-oficial” por necessidade do poder civil nos estados e municípios, incapazes de se adequarem às exigências impostas pelo poder central em matéria educacional, possibilitando, portanto ao catolicismo, através de alguns poucos espaços começar sua reestruturação sem perder contato com o poder e a sociedade.

Mesmo depois da separação Estado-Igreja no Brasil pelo decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890 a ligação arreigada que havia entre esses dois poderes permane-

²⁰ ACMRJ, Série CP046, Reclamação do episcopado brasileiro dirigida ao EX.^{mo} Sr. chefe do Governo Provisório. TYP. de G. Leuzinger & Filhos, Ouvidor 31-6158-90.

ceu, apesar de um distanciamento momentâneo, influenciando a vida das pessoas que não faziam parte desta relação. Primeiro porque a classe política em sua maioria parece não ter tomado consciência do que haviam realizado ficando presos a tradições e conveniências do passado.

A laicidade do Estado não significa a exclusão da religião da sociedade, mas a “criação” de um espaço onde cada um deve cuidar do que lhe é específico sem impor, principalmente neste caso, a religião e seus dogmas aos que não fazem parte do seu “mundo” com a bênção do Estado de forma arbitrária na vida do outro, mas o catolicismo continuou prestando serviços e ideologia ao Estado, principalmente no campo educacional para suprir uma necessidade republicana que era deficitária em sua política facultando assim ao catolicismo e outras religiões um papel que era de sua alçada, principalmente nas regiões carentes do país ou de interesse estratégico das religiões.

Foi à permanência de um *statu quo* velado, impulsionado pelos decretos descontextualizados emitidos por um poder central que não tinha consciência, ou preferia não ter, daquele contexto específico onde não bastava a assinatura de uma lei ou decreto, seria necessário um planejamento mais complexo da situação econômica de cada região antes de impor o que parecia irrealizável naquele momento pela maioria dos Estados. Para não ficar entregue a própria sorte os Estados sem condições de aplicar as leis de educação contavam com a ajuda de sua elite que subsidiava principalmente o catolicismo para continuar prestando o serviço educacional. Teoria e prática não caminharam juntas.

Os republicanos abriram brecha para o catolicismo, e outras religiões, continuarem ligados diretamente a uma instância de poder que pelo decreto de separação e depois ratificado pela constituição de 24 de fevereiro de 1891 vetava qualquer subvenção ou relação das religiões com a coisa pública.

Considerações Finais

Houve na realidade durante este período analisado um conflito de ideologias que ficou muitas vezes restrito ao mundo das ideias, pois na prática o lema “ordem e progresso” pretendia se desvincular de tudo que representasse o atraso e o catolicismo foi identificado no século XIX como uma causa de atraso para o progresso da humanidade, mas aqui o lema positivista só funcionou estampado no pavilhão nacional. Não basta querer é necessário ter condições de realizar os planos traçados.

A separação Estado-Igreja deve ser interpretada mais como uma necessidade prática a que o contexto global exigiu do republicanismo do que a consciência que os republicanos brasileiros tinham como ideologia, pois até quando foi possível o PRP não fez a mínima questão de tocar no assunto abolição, portanto não podemos aqui ver neste processo a consciência de que Estado e Igreja precisavam fazer a passagem de um estado de interdependência para um estado de liberdade prática como tudo que acontecia no Brasil.

Na realidade o conflito entre o catolicismo e a monarquia já existia, os atores deste conflito mudaram pouco ou quase nada do período monárquico para o período republicano. A decisão de disputa entre as instituições com poder de influência

sobre a população chegou carregada de ideais, mas com efeitos práticos inócuos, muito discurso, muita tensão para uma situação que estava sendo decidida nos bastidores.

O catolicismo no Brasil colheu um saldo bastante positivo nesta história toda. Aceitando a situação como estava, o catolicismo não deixou de participar da vida política nacional, aproveitando a oportunidade de permanecer recluso até se reestruturar durante a Primeira República. Com o passar dos anos teve força de barganha com os republicanos, através de um trabalho paciente de reestruturação da sua política interna.

Na estrutura moral ainda tão incerta do Brasil, fatos análogos, análoga falta de inteligência política dos dirigentes, análoga precariedade de condições econômicas e sociais produzem frutos semelhantes. Desde a independência, o Brasil tenta descobrir o seu destino ou o sentido de sua vida; fartando-se depressa das experiências iniciadas entre entusiasmos ruidosos e messianismos ingênuos, entrega-se facilmente a novas tentativas.

O “receio do pior” é, no fundo, a sua grande força de resistência. [...] a maioria dos políticos que o acompanharam (D. Pedro II), bacharéis e doutores, orgulhosos de sua educação clássica [...] viciados na pequena política de intrigas, pouco curiosos das grandes questões filosóficas, sociais e economias da época. A República [...] partindo do seu alvorecer, até a grande crise histórica de 1930, expia, mesmo hoje, além dos erros cometidos por sua exclusiva conta, os da herança do Império, que é, afinal, no lado das sombras, a herança da escravidão e de cinquenta anos de hesitação, de timidez, de artifícios e, tantas vezes, de mau bacharelismo»²¹.

A política muda conforme os interesses dos grupos dirigentes. O ideal político é a cada dia mais efêmero, promessas são feitas para serem descumpridas, são válidas apenas até o primeiro dia após uma eleição. A opinião de grupos políticos não causa na sociedade o mesmo impacto que a opinião ou adesão do catolicismo, como comentou Ivan Manoel:

«não se brinca impunemente com a história! Quando uma instituição vinte vezes secular, como é o caso da Igreja Católica, seguida por milhões de fiéis e respeitada até pelos seus inimigos e adversários [...] ela arrasta consigo forças incomensuráveis provoca jogos de poder e desencadeia envolvimento que nem sempre pode controlar ou sequer prever os resultados»²².

O catolicismo deveria evitar dialeticamente o conflito social e o consenso insano do utilitarismo da pós-modernidade. A teologia católica deve estar fundamentada nos princípios cristãos e na revisão crítica da história. Deve estar claro para o teólogo que, em seus campos próprios, Igreja e Estado devem ser soberanos e independentes um do outro. A colaboração mútua deve existir, não a aliança que faça do catolicismo uma religião civil de Estado, ficando submetido às restrições e intervenção política em suas atividades pastorais e organização institucional. O Estado republicano deveria prescindir da legitimação sacra e cumprir com isenção

²¹ J. M. Bello – *História da República (1889-1954)*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1964, p. 1-2, 16.

²² I. A. Manoel – *O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

seu papel de garantidor dos direitos do cidadão, mas a ligação entre Estado e Igreja permaneceu nas articulações políticas após o Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890, e não foi somente nas questões “escolares”; a “separação” a cada documento consultado sobre o período fica bastante frágil.

Após breve estremecimento político e ideológico dessas instituições observa-se a volta implícita da ingerência entre esses poderes que se acentuaria no Estado Novo com Getúlio Vargas no poder. D. Duarte Leopoldo e Silva, bispo de São Paulo no período de 1906-1938, em uma publicação pessoal fez uma “revisão” do centenário da independência do Brasil, onde admite a separação, mas não a retirada da religião do cenário nacional: «Mudados os tempos e as circunstâncias, amenizados os costumes [...] o clero brasileiro mudou apenas de tática, sem desertar do seu posto de honra e de sacrifício»²³.


Atualmente no Brasil o catolicismo disputa espaço com outras religiões, e apesar de não ter constituído um partido político está sempre articulando seus interesses nos bastidores da política brasileira, seja através da CNBB ou de pessoas que fazem parte do poder e que de alguma forma se relaciona com o catolicismo, haja vista o secretário-geral da presidência de Dilma Rousseff, Gilberto Carvalho²⁴.

²³ Duarte Leopoldo – *O Clero e a Independência: Conferencias Patrioticas*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, Alvaro Pinto; Anuario do Brasil, 1923.

²⁴ Paranaense, Carvalho é ex-seminarista, graduado em Filosofia e com especialização em gerenciamento público. Na nova função, será responsável por elaborar a agenda da presidenta Dilma Rousseff, preparar material para pronunciamentos, além de cuidar do desenvolvimento de políticas públicas e temas de interesse da Presidência e estudos de natureza político-institucional.

IGREJA E ESTADO NA PRIMEIRA REPÚBLICA: O “DILEMA” DA SEPARAÇÃO

CARLOS HENRIQUE DE CARVALHO*

 <https://orcid.org/0000-0002-8535-6828>

Introdução

Durante o século XIX alterações expressivas ocorreram no mundo ocidental, atingindo a cultura como um todo e as relações políticas em particular. O Estado absolutista cedeu espaço rapidamente a novas formas de organização do poder, marcadas principalmente pelas ideias liberais, que supunham um Estado menos avassalador nas relações sociais. Abria-se campo para as liberdades individuais e possibilitava a ação política de outras instituições, como os partidos políticos, os sindicatos, as empresas, etc. No entanto, uma instituição teve sua participação controlada e, na maioria dos casos, diminuída nesse mesmo terreno: a Igreja Católica. No correr de oitocentos, mesmo nos países de maior concentração desse credo dá-se um embate por vezes surdo, por vezes estridente, entre o novo Estado nacional e o velho poder da Igreja. Como resultado, teremos a conformação de um Estado formalmente laico, que dispensa o aval eclesiástico e busca seus próprios mecanismos de legitimação; e uma Igreja Católica também renovada, voltada mais para as questões especificamente espirituais do que mundanas estabelecendo um novo padrão de organização, homogeneizando o discurso doutrinário e centralizando o poder em Roma.

No entanto, esse é um enfrentamento longo – entre outros conflitos da nova sociedade –, com avanços e recuos, no qual os contendores se estudam, negociam, divergem, tergiversam, mas raramente confirmam um rompimento definitivo, sabedores da capacidade de representação e da força política de um e outro. Embora ambas as partes vislumbrassem a rutura, também analisavam a possibilidade da continuidade em parceria, desde que o *outro* cedesse.

A Igreja conhecia os extremos a que chegara no passado, responsáveis em parte pela reação laicista da sociedade e do Estado, mas não pretendia sair de cena de mãos abanando, destituída de suas propriedades, suas cóngruas, suas escolas, etc. O respaldo do Estado era-lhe importante, o que aprendera por séculos de convivência em pé de igualdade ou, até, exercendo poderes superiores aos das autoridades civis constituídas, e não se dispunha a sujeitar-se a uma posição secundária nas

* Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia.

relações de poder, acenando/ameaçando, nessa negociação, com o domínio que detinha junto à massa católica da população.

Por seu lado, o Estado percebia a importância de uma administração não compartilhada do poder, salvo a gerada pelo jogo das forças políticas, por exemplo, no confronto das eleições – ou na surdina, onde poderia participar também a Igreja, desde que sob seu controle. Mas não uma exibição pública de fraqueza estatal – ou de força da Igreja –, aceitando imposições eclesiásticas ou de qualquer grupo politicamente organizado. O Estado deixara de ser absolutista, mas continuava cioso de sua autoridade. E num tempo marcado pelas ideias de igualdade, liberdade e pela admiração da ciência, a legitimação tinha de vir de outras fontes, do povo, por exemplo, e não mais de crenças ou práticas de fundo sobrenatural, ou pelo menos não apenas delas.

O século XIX é o tempo da ciência, da fruição material, da crença na possibilidade de se construir o paraíso na terra, sem ter de esperá-lo num futuro incerto. A literatura científico-ficcionista da época reflete muito bem essa mentalidade em obras como *A máquina do tempo* e *Guerra dos mundos* (1898), de H. G. Wells que mostram as perspectivas abertas pelo conhecimento científico, ou *Frankenstein*, de Mary Shelley, entre outras, que desafia até o poder único de Deus para gerar a vida e projetam a capacidade humana de construir o mundo a partir de sua genialidade e não de preceitos divinos. A fé muda de altar, passando a ver na ciência e na tecnologia a possibilidade da superação de todas as barreiras que obstaculizavam a trajetória do homem na busca do bem-estar, da felicidade, etc. Não é por acaso que este é também o século das utopias, permitindo a ampliação das discussões em torno do liberalismo, do socialismo, do positivismo, etc.

Nesse afã de subtrair-se a qualquer poder externo às relações políticas, o Estado procurará construir sua própria base de sustentação, que incluirá a formação de um mecanismo ideológico, que garanta sua legitimação junto à população, o que se tornará possível principalmente com a criação dos sistemas nacionais de ensino:

«los Estados europeos asumen desde principios del siglo XIX una estrategia de creación del sistema público de educación como uno de los medios más eficaces de competir en el nuevo espacio político representado por las relaciones entre Estados nacionales»¹.

As escolas se multiplicarão nos países europeus, buscando tanto formar os trabalhadores mais esclarecidos que a nova situação industrial exigia, como a disseminação de uma cultura unificada, com valores cívicos e história comuns. Também se exigia a transmissão dos princípios liberais que regiam a sociedade e a preparação dos futuros cidadãos para uma prática política diferenciada, ainda que também dependente dos barões do poder.

Mas o sistema escolar existente até ao final do Antigo Regime, como se costuma dizer, já tinha “dono”. Por séculos, em todos os níveis, fora controlado massivamente pela Igreja Católica, que não se dispunha a, graciosamente, abrir mão desse privilégio duramente conquistado. Enquanto Estado e Igreja foram unidos, esse

¹ Manuel de Puelles Benítez – Incidencia de los factores políticos en la génesis y configuración del sistema educativo español (1809-1836). In *Los caminos hacia la modernidad educativa en España y Portugal (1800-1975)*. Ed. Agustín Escolano; Rogério Fernandes. Zamora: Fundação Rei Afonso Henriques, 1997, p. 40.

aparato esteve a serviço do poder constituído, sendo essa uma das principais armas brandidas pelo poder eclesiástico em suas negociações com o Estado. Os milhares de púlpitos e as cátedras escolares ecoavam o que Estado e Igreja acordavam, o que interessava a ambas as partes. Mas a nova ordem requeria uma ação mais exclusiva do Estado com relação à educação, o que implicava em diminuir a influência ou excluir a Igreja desse campo:

«paradoxalmente, por razões de reprodução econômica e ideológica, a revolução industrial em regime de *laissez-faire* implica um sistema de ensino estatal. A ascensão dos Estados-Nações e a tendência à secularização da vida social se constituem em duas outras condições favoráveis à designação do Estado como instância educativa»².

Com a proposta de separação unilateral encetada pelo Estado a crise se abriu. O Estado não teria mais a “bênção” católica, nem poderia usar do aparato ideológico que essa fé controlava. Restava ao Estado, portanto, promover o assalto ao que era talvez a última muralha verdadeiramente material que ainda garantia a manutenção do poder eclesiástico. E essa será a grande obra do Estado no século XIX: a construção de um sistema nacional de ensino, unificando sob seu controle a instrução pública. Sistema esse que se expandiu pelo mundo ocidental, e fora dele também, num processo que chamamos hoje de mundialização da escola e que estaria na base das relações comuns que cimentam a globalização atual.

É diante desse quadro que a relação Estado e Igreja Católica no Brasil sofrerá abalos, principalmente depois do Decreto 119-A de 7/01/1890, o qual estabelece a separação entre Estado e Igreja no país. A partir dessa nova relação jurídica tem início a disputa pela hegemonia educacional, ou melhor, pela escola, que pode ser demarcado na longa duração, que vai do final século XIX a meados do século XX³.

É importante ressaltar que a cultura escrita até o século XVIII estava subjugada, na Europa, à Igreja Católica, passando pouco a pouco, nos séculos XIX e XX para a esfera do Estado e da Escola por ele criada. Contudo, do ponto de vista cultural, essa passagem não resultou numa cisão clara quanto à compreensão do seu significado no processo educacional, nem deixou de abrir pontos de contato e cooperação entre o Estado e a Igreja, a despeito das querelas ideológicas que, em diversos contextos, parecia afastá-las em definitivo. Assim, o conhecimento histórico sobre o tema e a época em análise justifica uma incursão e atualização, ou seja, uma (re)interpretação mais ampla dessa relação, não apenas porque tem havido uma tendência de fazê-lo através de estudos apenas setoriais, como a crise em que está mergulhada a cultura escolar e a escola, enquanto estrutura instituinte

² André Petitat – *Produção da escola – produção da sociedade: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994, p. 146.

³ Cf. *Estado, Igreja e Educação: o mundo ibero-americano nos séculos XIX e XX*. Coord. Carlos Henrique de Carvalho; Wenceslau Gonçalves Neto. Campinas: Alínea, 2010. Esta obra reúne um conjunto de textos que discutem o panorama histórico-educativo das diferentes experiências educacionais vivenciadas no contexto da Iberoamérica, no período demarcado pelos séculos XIX e XX, pois este momento é marcado por intensos embates entre a Igreja Católica e o Estado liberal que se consolidava na Europa e entrava no cenário político na América Latina, inspirador da educação moderna, entendida, de forma mais abrangente, como pública, gratuita e laica, bem como pelos questionamentos manifestados pela Igreja sobre os novos princípios educacionais, delimitados pelo Estado a partir do novo marco regulatório (legislação) dos sistemas educativos.

da Modernidade em andamento. Para não cair nesse “lugar comum” este projeto visa escarpelizar as aproximações e afastamentos entre o Estado e a Igreja Católica, justificando o desenvolvimento de um estudo que esteja ancorado numa visão de longo prazo e uma atenção acrescida à história educacional.

A Modernidade pode ser vista como um processo histórico assinalado por ciclos de hegemonia do Estado, em especial, sob a forma do Estado Liberal e Republicano, e ainda pelos ciclos de convenção e procura de entendimento com a Igreja Católica⁴. No seu interior, a Escola emergiu e se consolidou como instância de ordenação, mobilização e formação da sociedade, de modo a servir às conveniências, quer da Igreja, quer do próprio Estado. Nesse sentido, a educação escolar aparece historicamente como meio usado, ora por uma, ora por outra instância institucional, ambas promotoras da educação escolar.

No processo de modernização das sociedades ocidentais, a escola emergiu e consolidou-se como instância de formação científica e cultural, informação, normalização, mobilização da sociedade. O desiderato da universalização escolar acompanhou e caracterizou tal processo, tendo a escolarização evoluído no sentido de abranger novos públicos, ou seja, a intenção era instruir novas dimensões culturais e técnico-profissionais da sociedade. No quadro da Modernidade, o desenvolvimento das sociedades, a hegemonia das economias, a soberania dos Estados, a autonomia, a participação sociopolítica e a qualidade de vida dos sujeitos foram correlativos do grau de universalização do ensino, da habilitação literária e da creditação técnico-profissional dos indivíduos.

Soberano e autônomo, o Estado brasileiro assumiu as modalidades de Estado Liberal, Estado Republicano e Estado Novo em ciclos históricos, cronologicamente próximos e orientados para um horizonte análogo em termos de progresso técnico, evolução cultural e humanística, melhoria da qualidade de vida das populações. Nesse objetivo, o ensino foi tomado como meio de informação, participação cívica e mobilização, tendo o republicanismo tomado como prioritária a meta da alfabetização pela escola dos públicos infanto-juvenis e progressivamente também da população adulta.

É nesse contexto da universalização escolar que a relação entre o Estado e as organizações confessionais, ou melhor, com a própria Igreja Católica foi, em regra, de complementaridade e de colaboração. Tal complementaridade decorreu, tendo sido reservada ao Estado a principal função de regulação e normalização.

Nesse ensejo, a iniciativa privada e a iniciativa estatal caminharam em paralelo e as organizações confessionais tiveram um papel primordial, ampliando os públicos instruídos, ampliando a rede escolar, criando pedagogias e métodos adequados à especificidade dos públicos com vista à inclusão e à participação dos mesmos no processo de modernização. A iniciativa confessional ficou assinalada na construção de instituições específicas com paralelismo pedagógico, mas também na criação de programas alternativos que cumpriam a obrigatoriedade escolar. As iniciativas das congregações religiosas foram extensivas a uma diversidade de cam-

⁴ Cf. Jacques Lagroye – *La Verité dans l'Église Catholique: contestations et restaurations d'un regime d' autorité*. Paris: Belin, 2006.

pos e dimensões: alfabetização, saúde, proteção de órfãos e de menores, integração e igualdade de oportunidades, inovação e amparo à população pauperizada pelo processo de industrialização acelerado depois da segunda metade do século XIX.

Quando no tempo presente a interpretação do declínio da ação do Estado sobre a educação e o sistema escolar é interpretada como uma cedência ao setor privado, torna-se necessário, então, resgatar a história da relação entre o Estado e a Igreja Católica para reconstituir as conjunturas fortes e as tensões que marcaram a Modernidade, quer no que se refere ao ideário liberal e laicista, quer às modalidades de colaboração, tendo, frequentemente evoluído para a organização de terceiro setor, situado entre a iniciativa estatal e a iniciativa privada confessional.

Tais ações surgem historicamente sob a forma de entidades caritativas, assistenciais, mutualistas e filantrópicas, por iniciativa religiosa, política e/ou ideológica, estando a cargo de Igrejas, associações e empresas, com o caráter de instituições que não visam o lucro e sim o bem comum. Corresponderiam, no decorrer do século XX, no âmbito da Igreja, ao chamado *catolicismo social* e, nas suas últimas décadas, em outras esferas, às chamadas *organizações não governamentais*, que ocupam um vácuo surgido por inoperância do Estado em atender às demandas sociais por cuidados de saúde, educação, moradia, emprego, renda, direito e segurança social. Visto isso no Brasil, ao correr do século XIX, enquanto em zonas mais antigas de colonização, a Igreja Católica dispunha de mosteiros, conventos e colégios, a partir dos quais desenvolvera uma estratégia de catequese e escolarização.

Igreja e Estado no Brasil: a questão da separação

O final do século XIX marcou profundamente a sociedade brasileira, levando a reformulações nos mais diferentes níveis e um reposicionamento dos principais atores na cena nacional. No campo sócio-económico, a libertação dos escravos forçou uma adequação acelerada nas relações de trabalho e, na área política a proclamação da República em 15 de novembro de 1889, pôe fim a um regime monárquico que durou 67 anos. No entanto, o aspeto que interessa mais proximamente neste estudo refere-se às relações entre Estado brasileiro e Igreja Católica que também serão profundamente afetadas com a mudança do regime político.

Quando da concretização da independência do território brasileiro em relação a Portugal, em 1822, como as elites políticas da época, mantidas a escravidão e a exclusão dos homens livres pobres, não puderam contar com apoio popular, acabaram por buscar respaldo em outros segmentos que garantissem legitimidade ao novo regime, como o catolicismo. Este ajuste interessava a ambos, Igreja e Estado, que tiravam benefícios específicos dessa relação.

Durante as quase sete décadas dessa aliança, no entanto, vários conflitos foram se manifestando, dificultando as relações entre as duas instituições, sendo o mais conhecido o que se denominou “Questão Religiosa”, ocorrido na década de 1870, que redundou no julgamento, condenação e prisão de dois bispos brasileiros, azedando explicitamente a parceria entre a Igreja e o Estado. Portanto, quando, com a proclamação da República, a separação entre a Igreja e o Estado é consagrada (Decreto 109-A, de 7 de janeiro de 1890), boa parte do percurso de afastamento já

fora percorrido. O que não quer dizer que essa rutura tenha acontecido de forma serena, sendo seu processo nos anos finais do século XIX e adentrando o século XX, marcado por tensões, enfrentamentos, avanços e recuos, negociações, debates na imprensa, nos púlpitos e no parlamento, etc., tornando essa questão extremamente rica para estudo no que se convencionou chamar de Primeira República brasileira. Mas é oportuno salientar que o governo republicano brasileiro enfrenta muitas resistências por parte dos grupos conservadores ligados à tradição católica, pois, como bem argumenta José Carlos Rodrigues,

«o tradicionalismo não podia compreender o avanço das novas idéias políticas que se impunham a partir de então. Enquanto outros países enfrentaram sem maiores traumas a laicização do Estado, a introdução do casamento civil e a adoção de constituição moderna e laica, no Brasil, o novo programa político gerou um trauma com repercussões somente superadas a longo prazo»⁵.

Os primeiros embates encontram a Igreja combalida, sem unidade pastoral, sem articulação política para reagir. A República surpreendera duplamente o alto clero: pelo inesperado da proclamação – como ao resto da população; e pela separação que o Estado impõe, complementada pela liberação das práticas das outras religiões. O golpe foi duro e a Igreja se apressou a procurar formas de reação, embora os resultados não tenham sido animadores no início, como nos atesta Oscar Lustosa:

«nos primeiros decênios após a Proclamação da República (1889-1910), a Igreja conversou, negociou, brigou por seus direitos, até atingir, quase resignada, um nível de aceitação dos fatos e de composição com o governo que apontasse perspectivas favoráveis para os trabalhos da missão pastoral»⁶.

Portanto, foi uma época de redefinições de um lado e de outro, de readequação de papéis, no qual nenhuma das partes conhece perfeitamente qual é seu espaço e suas funções, após muito tempo de interesses amalgamados. Além do inesperado desenlace, pelo menos por parte da Igreja Católica, diversas questões ficaram pendentes na nova ordem, tornando-se motivos de atribulações para ambas as partes, embora o mais prejudicado inicialmente fosse o lado da Igreja. A instituição do casamento civil, do ensino leigo, da secularização dos cemitérios, a proibição do clero religioso de participar das eleições e a liberdade de cultos passaram a ser os pontos centrais da celeuma, que avançou pelas primeiras décadas do século XX.

A Igreja buscou retornar às origens, investindo numa reaproximação com Roma, possibilitando o avanço do poder papal, num movimento já iniciado em décadas anteriores e conhecido como ultramontanismo, marcado pela busca de uma disciplina mais efetiva do clero, do cuidado maior com as coisas do espírito do que com as terrenas. E, posteriormente, mais efetivamente no século XX, com a organização de um setor politizado da Igreja, que passaria a exercer pressões sobre o governo federal em busca de concessões do poder político às reivindicações do catolicismo.

⁵ José Carlos Rodrigues – *Idéias filosóficas e políticas em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1986, p. 133.

⁶ Oscar Lustosa – *A Igreja católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991, p. 19-20.

Retomando a questão da separação, quando se analisa o Decreto 119-A de 7/01/1890, observa-se que o problema da laicidade no Brasil se situa sobre quatro escolas políticas que tratam da relação entre a Igreja e o Estado – a escola teocrática, que consiste na absorção do poder temporal pelo espiritual, a escola das religiões políticas, que consiste na absorção do poder espiritual pelo temporal, a escola das concordatas, que quer a união entre os dois poderes, politizando a religião e sacralizando o Estado e o da escola americana, cuja finalidade é ressaltar a independência recíproca dos dois poderes, que foi o adotado na República brasileira. Sobre a gratuidade, obrigatoriedade e laicidade, Cury ressalta:

«a gratuidade e a obrigatoriedade seriam aceitas nos limites da organização federativa que abria espaços para as constituintes estaduais legislarem sobre o assunto [...]. Aos estados federados competia, no âmbito das suas prerrogativas tributárias, mais do que animar as primeiras letras, efetivá-las [...]. A República, porém, se marcara sua continuidade com o Império na ordem administrativa do ensino público, assinalará sua diferença pela laicidade. O ensino público oficial ser leigo, isto é, ele não professará nenhum credo e nem o subvencionar»⁷.

Pelo Decreto 119-A de 7/01/1890 percebe-se que, diferentemente do período do Império, no início da República já se fazia sentir, nas leis, a organização da educação nacional caracterizada pela laicidade, o que sugere a separação entre Igreja Católica e educação. Em outra obra, Cury fala sobre o afastamento que houve, no período da república, entre Estado e Igreja Católica, principalmente devido à questão da laicidade na educação: «mas, se a república é aceita, o mesmo não acontece com o clima laicista dentro do qual a mesma foi proclamada. A aberta oposição ao laicismo terá em D. Leme o líder de que a Igreja Católica necessitava para a orientação de seus propósitos»⁸.

Desta forma, a existência de uma crise da Igreja Católica, no Brasil e no mundo, no final do século XIX, algo que só começou a ser dissipado com os primeiros rumores em relação à ameaça comunista, no início do século XX. Assim, nos anos 1920, já se pensava na necessidade da Igreja voltar a fazer parte da atividade de educação e moralização da nação, o que ocorreu, sobretudo, mediante fortes pressões da Igreja no sentido de reaver seu espaço na política e na organização da educação:

«este reconhecimento far-se-ia na participação da Igreja no poder civil, ou através de uma 'Concordata' ou de uma união oficial. Tal acordo possibilitaria a reintrodução do ensino religioso nas escolas, a assistência religiosa aos quadros militares, a subvenção oficial através de verbas e a atuação no meio operário»⁹.

A Igreja abre combate em várias frentes, como contra o casamento civil, a liberdade de cultos, a secularização dos cemitérios, etc, mas a opção do Estado por criar um sistema próprio de ensino, sob sua exclusiva administração, ainda que repassada para os estados da federação e a exclusão do ensino religioso dos conteúdos curriculares a afetou profundamente mereceram esforços específicos. A implemen-

⁷ Carlos Roberto Jamil Cury – *Cidadania Republicana e Educação: Governo Provisório do Mal. Deodoro e Congresso Constituinte de 1890-1891*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001, p. 279.

⁸ Carlos Roberto Jamil Cury – *Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais*. São Paulo: Cortez. Autores Associados, 1986, p. 14.

⁹ Carlos Roberto Jamil Cury – *Ideologia e educação brasileira*, p. 16.

tação de um sistema nacional de ensino e sem ensino religioso minava em grande parte o antigo poder da Igreja, tanto de difusão de sua doutrina e preparação de futuros fiéis como do controle das mentes dos cidadãos. Além disso, afetava economicamente a Igreja, pois as rendas advindas das escolas mantidas pelo clero garantiam sustento para boa parte dos padres e religiosos, ainda mais após o encerramento dos subsídios disponibilizados pelo Estado.

Além da ação a favor do ensino religioso nas escolas públicas, é interessante chamar a atenção para o esforço despendido pela Igreja Católica no Brasil, em outra frente, para preservar sua tradicional preeminência no campo educacional. Já que o Estado avançava na oferta do ensino primário, a Igreja tentará garantir o predomínio no ensino secundário, nesse caso, não apenas para o enfrentamento com o poder público, mas também com os outros cultos, notadamente protestantes, que abriram estabelecimentos de ensino secundário pelo Brasil afora.

Como o ensino secundário era voltado para um público mais seletivo, ocorreu uma maior aproximação entre a Igreja e as elites políticas, basicamente agrárias, na oferta desse grau de ensino, que se difundiu principalmente nas regiões Sul e Sudeste do país. Para alavancar essa tarefa de criação de novos estabelecimentos escolares, fez-se uso intenso das congregações religiosas europeias, que atendem aos apelos do episcopado e para cá se dirigem, encontrando, inclusive, apoio também do Estado em suas atividades, para as quais gozaram, em muitos momentos, de subvenções públicas.

O Estado brasileiro, por sua vez, apesar de repassar para os governos estaduais a efetiva implementação da instrução pública elementar, procurará sedimentar o novo sistema de ensino, promovendo sucessivas reformas ao longo das primeiras décadas do século XX, que afetam a educação em todos os níveis, primário, secundário e superior. Nos anos 1920 diversas reformas ocorrerão também nos estados, influenciadas pelo pensamento escolanovista, trazendo novas perspectivas para a educação nacional e consolidando uma base crítica que embasará as reformas de cunho nacional que acontecerão a partir dos anos 1930, com a criação do Ministério da Educação e reformas que afetarão todos os níveis do ensino, até a formulação, em 1961, da lei n. 4024, primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

A partir dos anos 1920 teremos no Brasil uma série de iniciativas que viabilizarão a formação do que se poderia chamar de sistema nacional de ensino, com a criação das universidades, a implementação do controle de formação de professores, com a criação das licenciaturas e reorganização do ensino secundário, a indicação da necessidade da criação de uma lei e de um plano nacional de educação, a preocupação com aspectos internos à escola, como organização, inspeção, currículo, livros didáticos.

Diante das análises realizadas pode-se afirmar que o advento da República, em 1889, veio de certa forma romper com tudo o que era indício de atraso social. A ideia era instaurar uma nova mentalidade, de base laica e científica, sem a influência da religião e seu caráter dogmático perpetuado pela Igreja Católica, pois a Constituição imperial reconheceu a Religião Católica como base do edifício políti-

co. Na República esse reconhecimento não mais existirá, tendo em vista que a nova Constituição outorgou liberdade de expressão religiosa à sociedade e, ao mesmo tempo, retirou a proteção do monopólio de culto do catolicismo. Nesse sentido, a Carta Constitucional de 1891 dispõe no seu art. 72 o seguinte:

Art 72 - A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade, nos termos seguintes:

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

§ 4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

§ 5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

§ 6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º - Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União ou dos Estados.

Então podemos argumentar que com a promulgação da Constituição de 1891, dentre outras questões, estabeleceu o presidencialismo como regime de governo no Brasil e deu forma constitucional à separação entre Igreja e Estado no Brasil. Isso significou que, ao contrário da primeira Constituição em 1824, que dispunha do catolicismo como religião oficial da monarquia, o Estado se torna laico, inclusive no que tange ao ensino ministrado em estabelecimentos públicos. O artigo 72, e seus subsequentes parágrafos, também asseguram a liberdade religiosa, o reconhecimento do casamento civil e a secularização dos cemitérios.

Um ponto relevante dessa Constituição é que com o laicismo estatal a Igreja Católica perde o monopólio no campo educacional, o principal instrumento na difusão de suas concepções e ideologia. Nessa perspectiva, perceber a importância da educação formal tanto para o Estado quanto para a Igreja. Ambas, por meio dela, queriam garantir seus princípios, sua versão dos fatos, seus ideais de homem e sociedade.

Considerações finais: aproximações entre Brasil e Portugal

O analfabetismo foi visto como fator gerador de problemas econômicos e sociais no Brasil e em Portugal no fim de século XIX e no século XX. Inversamente, a educação escolar foi vista como fator central para que esses países progredissem e se modernizassem. Alvo do descaso da monarquia de cá e de lá, a educação do povo, ou a extinção do analfabetismo, esteve na pauta dos agentes políticos da primeira República brasileira e dos republicanos de Portugal (embora a República portuguesa tenha sido instaurada algumas décadas após a monarquia dar lugar ao republicanismo aqui). A autonomia relativa e os princípios de descentralização advindos do governo republicano puseram em pauta a instrução pública, que ganhou importância, pelo menos discursivamente, na estruturação política, econômica, social e cultural de ambos os países. Ela se alinhava aos ideais de democracia, progresso e ordem – princípios do liberalismo. Passou a ser vista pela elite governamental como

via de ascensão social e sustentação do chamado Estado democrático de direito. Por isso, mas não só, verifica-se um movimento expressivo pró-educação pública no Brasil e em Portugal.

A República brasileira resultou da aliança entre Exército, fazendeiros do café ligados ao capital internacional e setores da camada média; e sua proclamação foi facilitada indiretamente pelo desprestígio do regime imperial, pela abolição da escravatura e pelo enfraquecimento momentâneo das oligarquias ditas tradicionais. O novo regime se ergueu com um aparato legal fundado no modelo liberal dos Estados Unidos e no positivismo, em voga no século XIX; noutras palavras, aqui, o moderno se identificava com princípios liberais e positivistas então divulgados na Europa e na América do Norte. Imbuídos dessas concepções, os republicanos apresentaram propostas para mudar o quadro desfavorável da educação e criar condições para o desenvolvimento econômico e político do país, isto é, para fazê-lo alçar ao panteão das nações tidas como mais civilizadas. Eis a linha discursiva do debate sobre os problemas educacionais nas discussões parlamentares na capital federal de então (Rio de Janeiro), nas assembleias legislativas estaduais e nas câmaras municipais de muitas cidades.

Após a proclamação da República portuguesa, os responsáveis pelo novo regime de governo buscaram reformar o modelo educativo vigente em todos os níveis de ensino – mas deram atenção especial ao analfabetismo. Os reformistas separaram o conceito de instrução do de educação; entendiam que, para chegar a esta, aquela era condição essencial. Pretendiam não só instruir, mas também educar, ou seja, enaltecer os valores e princípios cívicos da pátria lusitana, seus feitos coloniais e seus heróis etc. Pela instrução cívica, iniciada na infância, o país recuperaria sua condição natural de potência europeia. Também promoveram a laicização do ensino para retirar da Igreja Católica boa parte de seu controle sobre a educação. Assim, para os dirigentes da educação do período republicano, esta entraria numa fase áurea, pois até à proclamação da República portuguesa (5 de outubro de 1910) não se pensava muito na educação básica nem se cogitava a criação do Ministério da Instrução Pública de imediato (foi criado em 7 de julho de 1913, pelo decreto-lei 12). Quanto ao regulamento para o ensino primário, as medidas iniciais foram tomadas em 22 de julho de 1911 e visavam corrigir a condição de abandono a que monarquia relegou essa modalidade de ensino. Os republicanos lusos levantam, então, duas bandeiras: instrução pública para instruir e para educar.

Os republicanos viram – e consideraram – a educação como fator de eficácia. Isso implicava uma dinâmica congruente entre diversas forças locais, orientadas para um projeto autônomo (incluindo disciplinas adaptadas aos locais), e a confluência dessas dinâmicas num ideário nacional (o patriótico, do progresso e da modernização). Como era o Estado que se via como liberal, seja o estado português ou o brasileiro, à educação se reservava um espaço fundamental, tendo em vista tanto as experiências de desenvolvimento no século XIX que abriram caminho à industrialização e ao progresso europeus, ao menos em países já industrializados, quanto a necessidade de se formar o cidadão, seja para a prática política, o exercício da cidadania, a preservação da tradição humanista ou a formação profissional.

Fosse contrária ou favorável a posição da maior intervenção do Estado na sociedade, pode-se dizer que a crença no poder da educação como formadora da consciência do país, de preparação para a democracia e para o progresso material era disseminada entre as elites; e a República apareceria como sistema político apto a oferecer as luzes ao povo, sobretudo pela educação, com seu poder civilizador. Esta passou a ser tida como direito do cidadão, e aí se assentaram os debates sobre educação municipal como forma de o local promover e propiciar a todos o acesso a essa condição essencial ao exercício da cidadania. Pensada e construída com iniciativas dos municípios, a escola se configurou como estrutura-base para se garantir localmente os princípios universais da cidadania. Logo, «como se trata de um direito, é preciso que ele seja garantido e para isto a primeira garantia é que esteja inscrito em lei de caráter nacional»¹⁰.

Mas, tradicionalmente, a Igreja Católica se apresentou nos dois países, bem como no Ocidente, enquanto fonte privilegiada de integração social e cultural fundando sua existência num outro tipo de lógica, que se coloca claramente em relação à política social devotada à integração da própria sociedade, como forma de garantir a unidade cristã e estabelecer o “espírito” de *corporativismo*¹¹. Por outro lado, quando se estuda sua relação com o Estado Moderno (ou Estado-Nação), este é apresentado enquanto promotor de toda ação política, ou seja, foro central de orientação coletiva das mais variadas atividades, ao organizar a esfera social mediante a constituição do aparato jurídico, que normatiza não apenas as funções dele

¹⁰ Carlos Roberto Jamil Cury – *Legislação educacional brasileira*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000, p. 8.

¹¹ O Corporativismo da Igreja Católica se difere significativamente do Corporativismo de Estado no século XX, apesar de ambos defenderem o princípio de unidade social e terem em comum um mesmo inimigo, no caso o comunismo. As premissas fundamentais do pensamento social católico são apresentadas pela Encíclica *Rerum Novarum* de 1891, que trata sobre a condição dos operários o dever do Estado em garantir os direitos dos trabalhadores, dentre eles sublinha a importância do seu direito de criar sindicatos para reivindicar a realização de seus legítimos interesses sociais. Leão XIII não só rejeita o socialismo, mas também responsabiliza o capitalismo pela questão social. Propõe uma verdadeira política social que inspirou boa parte da política social e trabalhista contemporânea. Já Pio XI, ao comemorar os 40 anos da *Rerum Novarum*, promulga sua encíclica, *Quadragesimo Anno*, em 1931. É a segunda encíclica social da Igreja Católica, procurando resgatar os fundamentos proposto pela Encíclica de 1891, agora em outro contexto histórico que se afigurava como ameaçador à doutrina católica no cenário que antecede ao início da Segunda Guerra Mundial. Os problemas sociais deixados pelas chamadas democracias liberais fazem com que Pio XI defenda o corporativismo cristão e o coloque em oposição ao de estado, pois estava convicto de que o destino da humanidade seria decidido no confronto dos grandes blocos totalitários emergentes: o nazi-facismo, de um lado e o comunismo marxista de outro, condenando ambos (Cf.: os documentos *Non abbiamo bisogno*, 1931; *Mit Brennender Sorge*, 1937; *Divini Redemptoris*, 1937 e *Mater et Magistra*, 1961). Como modelo alternativo irá de propor o corporativismo cristão fundado na preocupação de preservar a dignidade inalienável da pessoa humana esmagada pelos regimes totalitários e a primazia do bem comum sobre os interesses corporativos do Estado, ou seja, focaliza seus princípios da doutrina social da Igreja, que deverão mobilizar os católicos no esforço de reconstrução de uma nova ordem social a ser empreendida com base nos valores do catolicismo. Já o Corporativismo de Estado se caracteriza pelos seguintes princípios: elevada autonomia estatal frente à sociedade; competição limitada entre um pequeno grupo de organizações fortemente controladas pelo Estado e centralizadas, as quais são constituídas compulsoriamente e seus membros estão a elas vinculados com interferência direta do poder estatal no seu funcionamento, tornando-as quase públicas. A partir dessas premissas, pode-se pensar no corporativismo como sendo um sistema de representação de interesses que se distingue do pluralismo, na medida em que é constituído por unidades não-competitivas, oficialmente sancionadas e supervisionadas pelo Estado. Cf. *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e Vanguardismo*. Org. António Costa Pinto; Francisco Carlos Palomanes Martinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

e da sociedade civil, mas também das outras instituições, inclusive (e principalmente) da Igreja Católica. Nesse novo cenário a Igreja Católica passa a ter uma função menor, visto que os poderes seculares dela são diminuídos em razão da ampliação do poder estatal. Cria-se, desta maneira, o núcleo da disputa entre legitimação religiosa e secularização, pois até mesmo quando o Estado e a religião atuam conjuntamente, a relação entre eles permanece separada e distinta.

Gramsci, ao analisar a noção de “Concordata”, chama a atenção para este aspeto, quando Mussolini celebra com o Vaticano um acordo para uma atuação em comum. O que se tem, nesse caso, é a aliança de um Estado incapaz de impor e exercer sua hegemonia para o conjunto do povo italiano e, à Igreja Católica, com seu apoio prestado ao Estado fascista cria o amálgama necessário para que este consiga se impor, recebendo em troca certas vantagens, ao conferir à ordem estabelecida um fator adicional de legitimação¹². O princípio da “Concordata” exprime certamente a complementaridade de interesses, mas também não deixa de demarcar a exterioridade entre poder religioso e poder secular, com interesses muitas vezes totalmente distintos entre as duas instituições. Noutras palavras, o conflito entre fé e consciência política estaria resolvido desde que a ação da Igreja Católica estivesse afastada do âmbito da própria atividade política, cujas suas manifestações são legítimas quando distantes da *res-publica*. A relação Igreja/Estado seria, nesse caso, homóloga a público/privado.

A compreensão desse processo, para o caso específico do Brasil, significa entender de que forma as relações entre Igreja Católica e Estado se configuraram a partir da separação oficial. Porém tanto de um lado do Atlântico como do outro elas foram muito conturbadas durante o século XIX. Ao término deste século e, principalmente ao longo das primeiras décadas do XX, essas duas instituições haviam conseguido estabelecer novas relações de convivência, que substituíram a secular interdependência entre ambas. Abriu-se caminho tanto para a afirmação do novo Estado nacional, liberal e leigo, como para uma Igreja renovada, disciplinada e com o comando centralizado em Roma. Mas, até chegar-se a esse ponto, muitas tensões e conflitos tiveram de ser superados, concessões de ambos os lados ocorreram e, é claro, no caso do Brasil, o desenlace completo nunca esteve no horizonte da Igreja nem do Estado.

Este trabalho procurou demonstrar as bases e o contexto histórico que geraram os conflitos, alguns dos principais pontos de discórdia e o encaminhamento para o inevitável desfecho: a separação entre Igreja e Estado e a laicização de espaços, tempos, cerimónias, serviços públicos, anteriormente sob controlo ou influência da Igreja católica.

No caso brasileiro, ainda que tardio em relação à Europa, esse processo já vinha se desenhando na segunda metade do século XIX, sendo acelerado após a “Questão dos Bispos”, na década de 1870. A República só veio confirmar um movi-

¹² As observações de Gramsci sobre a religião são particularmente sugestivas e encontram-se espalhadas em sua obra *Quaderni del carcere*. Organizada por Valentino Gerratana em 4 volumes, publicada pela editora Einaudi, 1977. Cf. Antonio Gramsci – Problemas de Religião. In *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1980.

mento que já estava em curso, sinalizando para o rompimento das relações Igreja-Estado.

Apesar de a Igreja sofrer um grande impacto com a separação com o Estado e não se conformar nos primeiros anos, buscando recompor sua condição privilegiada, terminará por acatar as decisões do Governo, adequando-se à nova realidade e alcançando um patamar de organização e de ação junto aos seus fiéis que lhe assegurou a manutenção do prestígio e do poder de intervenção junto à sociedade.

No entanto, o período que sucede à proclamação da República, com os atos do Governo Provisório, a preparação e promulgação da Constituição, trouxe grandes preocupações no interior da hierarquia católica, a ponto de se posicionar por meio de cartas pastorais dirigidas tanto ao Governo quanto aos fiéis. O impacto das medidas secularizantes foi grande, já que, praticamente de uma vez, determinou-se a liberdade dos cultos, a abolição do ensino religioso nas escolas públicas, a secularização dos cemitérios, o casamento civil, a bandeira nacional com divisa positivista, fatores e situações que expressam o dilema que foi a separação entre Estado e Igreja.

IMÁGENES, REPRESENTACIONES Y TRANSFORMACIONES EN EL VÍNCULO ENTRE SOCIEDAD POLÍTICA Y GRUPOS RELIGIOSOS: LAICIDAD Y SECULARIZACIÓN EN LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA

FORTUNATO MALLIMACI *

Introducción

En esta ponencia buscaremos hacer una reflexión sobre lo incierto hoy en nuestras sociedades, distinguiremos luego conceptualmente entre secularización y laicidad para finalizar como ese proceso es vivido hoy en Argentina analizando y comparando algunos datos a partir de la encuesta nacional sobre Religión y estructura social realizada en Argentina por nuestro equipo de investigación del CEIL/PIETTE.

1. Lo incierto del hoy en América Latina

Vivimos un mundialización donde la globalización capitalista se ha extendido a todo el planeta y la economía de mercado parece no tener rivales externos pero profundas crisis internas. En el momento actual de A. Latina necesitamos combinar miradas que incluyan la crisis global de la actual modernidad que licua todos los sólidos y las experiencias cotidianas en la vida de las sociedades y personas.

El bicentenario de la República Argentina es un muy buen momento para rehacer memorias, tener miradas históricas de largo plazo, aprender de aciertos y errores y reconocer todo lo hecho como las asignaturas pendientes. La central, la principal y la fundamental, según mi parecer, es la continuidad del mundo de los pobres en América Latina. Son desde esos rostros y vidas marginalizados, invisibilizados, olvidados, reprimidos, estigmatizados y discriminados que debemos comprender ese pasado, el hoy y el desafío hacia el futuro. La necesidad de una urgente distribución de la riqueza de los diferentes capitales acumulados en unos pocos – que desde decenios caracteriza a esta parte del planeta como el más desigual y el rechazo a los regímenes sociales de acumulación que permiten su producción, reproducción y circulación deben ser el centro de una reflexión que busque cambiar esta situación de injusticia. El vínculo entre capitalismo y democracia, entre mercado capitalista y derechos universales que garanticen trabajo, educación, salud y alimentación para todos y todas con relaciones de género, sociales, etarias, étnicas

* Doutor em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris. Desempenha atualmente as funções de docente da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires em estudos graduados e pós-graduados.

y religiosas igualitarias que brinden ciudadanía plena a cada uno y cada una, es el principal desafío hoy.

Se crean también nuevas sociabilidades e imaginarios donde aparecen con fuerza los medios de comunicación masiva como posibles dadores de sentido, una cultura de mercado que priorita el instante, el aquí y el ahora; una modernidad capitalista que licua los sólidos, nos hace vivir en una sociedad del riesgo (al empleo, a la inseguridad, a los cambios climáticos, al habitat) y en la angustia generalizada ante un por-venir que ya no anuncia mejores épocas. Vivimos hoy aquello que algunos autores han llamado «el nuevo espíritu del capitalismo»¹ que deja atrás modelos industrialistas con trabajo extensivo, seguro, con contratos de largo plazo y leyes laborales que lo protegían a modelos tecnológicos de trabajo intensivo, de flexibilidad laboral, sin garantía de futuro y con cada vez mayor concentración empresarial, financiera y mediática. En todo ese proceso, ¿cuáles son las transformaciones y recomposiciones de los grupos religiosos? ¿Cuándo son causa y consecuencia de los procesos recién mencionados? ¿Cómo se vive la secularización en la modernidad latinoamericana? ¿Cuáles son las laicidades realmente existentes en nuestras democracias?

De todos modos es necesario, una vez más, diferenciar para comprender más ampliamente. Una manera es tratar la religión como concepto universal y abstracto (recordemos que hasta hoy ninguna definición pudo universalizarse) y algo diferente son las experiencias contextuales, históricas y realizaciones del judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduismo, confucionismo, etc. Para la Argentina la creencia mayoritaria es el cristianismo donde se destaca el catolicismo como expresión mayoritaria. No es religión de estado ni es religión oficial según la constitución nacional y sus leyes fundamentales. Sin embargo se ha constituido y ha construido especialmente en el siglo XX una amplia hegemonía en el campo religioso y ha logrado vincular la identidad nacional con la identidad católica en los funcionarios del Estado y en la sociedad política.

¹ Luc Boltansky; Eve Chiapello – *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999. La obra busca comprender la debilidad de la crítica al capitalismo de los últimos años y su fatalismo dominante, sea porque los cambios son presentados como mutaciones inevitables pero que al final nos beneficiaran o como resultado de conflictos sistémicos con resultados todavía más desastrosos sin que uno pueda torcer un cambio de tendencia. Los autores llaman p 42: «espíritu del capitalismo a la ideología que justifica el compromiso en el capitalismo.... donde la relación salarial no ha cesado de crecer en Francia y en el mundo». Afirman p. 21: «la reestructuración capitalista... fue acompañada igualmente de importantes incitaciones a hacer crecer la flexibilización del trabajo». Recuerdan que «la irrupción de la miseria en el espacio público juega un rol importante en la nueva representación cotidiana de la sociedad francesa [...] estas situaciones extremas, aunque tocan aún un número relativamente reducido de personas, acentúan el sentimiento de inseguridad de todos aquellos que se sienten bajo la amenaza de la propia pérdida del empleo, o de alguno de entre ellos o de gente conocida- pareja o algún hijo o familiar- es decir, una larga franja de la población activa». Los autores afirman: «la familia, durante estos años de deterioro social, conoce una evolución donde estamos lejos de saber sus efectos. Ella se ha convertido en una institución mucho más movable y frágil, agregando una precariedad suplementaria a la del empleo y el sentimiento de inseguridad». Esta evolución de la familia es independiente del capitalismo aunque «la búsqueda de una flexibilidad máxima en las empresas está en armonía con una desvalorización de la familia en tanto que factor de rigidez temporal y espacial/geográfico, de suerte, que, como lo veremos más adelante, los esquemas ideológicos movilizados son similares para justificar la adaptabilidad en las relaciones de trabajo y la movilidad en la vida afectiva».

No olvidemos que si bien es un grupo organizado, con un estado como es el Vaticano y con representaciones internacionales y nacionales a través de sus embajadores (donde sus vínculos históricos y sociológicos con el estado nación, sociedad política y sociedad civil han moldeado y moldean situaciones concretas) se comprende y presenta también como una cultura, un imaginario, una ética, una modernidad que disputa espacios sociales, simbólicos, sacrales, imaginarios y subjetividades en el largo plazo con otras culturas, imaginarios, éticas y modernidades². Dentro de ese catolicismo, hay que distinguir la institución católica, sus especialistas (burócratas, profetas y magos), el movimiento católico en sus múltiples formas (integral, liberal, privatizador, partidos políticos), los grupos y movimientos comunitarios, sus centros sociales y pastorales, sus referentes significativos y los individuos católicos.

Del mismo modo cuando hablamos de política debemos recordar que no nos referimos solo al Estado y al gobierno y sus ministerios sino también a los funcionarios, al Parlamento, al Poder Judicial, a la sociedad política en su vínculo con la sociedad civil, a los movimientos sociales, a las ONG y/o a las creencias de los ciudadanos. Los vínculos entre lo católico y lo político permean, amplían, penetran en Argentina en una multiplicidad de espacios, mundos y esferas que ninguna investigación puede desconocer. Más aún, las producciones de catolicidad y politicidad es imposible reducirlas al solo campo católico o al campo político.

Pero sobretodo no podemos dejar de lado los universos de sentido e imaginarios socio-político-religiosos que históricamente se han constituido en Argentina y la región. Esto exige que veamos la dislocación y las transferencias mutuas entre símbolos, categorías e identidades (partidos políticos que funcionan tipo iglesia, tipo secta o tipo testimonial ascético o místico); las legitimaciones y deslegitimaciones entre poder partidario y poder católico y la disputa por el poder simbólico donde se destaca el histórico antipartidismo, antiliberalismo y desconfianza de la democracia de la institución católica que se concibe por afuera y por arriba del Estado y sus “partidos de gobierno” y las categorías judeo-cristianas que siguen vigentes –secularizadas pero sin perder su sentido de origen al nominar, diferenciar, jerarquizar espacios sociales y simbólicos.

2. Secularización, laicidad y creencias religiosas

Más allá de ciertas teorías sociales y de algunos ensayistas, no vivimos procesos de pérdida o desaparición o privatización de las creencias religiosas. Además, la creencia en lo sagrado permanece en varios campos y esferas pero es canalizado desde diversas manifestaciones que se recomponen y relacionen continua y conflictivamente. El espacio de las religiones sigue siendo el público y social.

² Cf. F. Mallimaci – La modernidad católica de Benedicto XVI. *Le Monde Diplomatique*, Buenos Aires, 96, (junio 2007). F. Mallimaci – Globalización y modernidad católica: papado, nación católica y sectores populares. In *América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. Org. Aurelio Alonso. Buenos Aires: CLACSO libros, 2008. F. Mallimaci – Entre lo “que es” y lo que “queremos que sea”: secularización y laicidad en Argentina. *Sociedad y Religión*. Buenos Aires. 20:32-33 (2010) 8-30.

El Atlas de las religiones del 2009 presenta con claridad las profundas transformaciones que hoy se vive

«no es tanto la estabilidad como la mutación de las religiones lo que las convierte en sujetos y actores geopolíticos. Y el paisaje religiosa mundial atraviesa hoy una verdadera conmoción. Las recomposiciones del Islam o del cristianismo, el ascenso del secularismo en Europa, el choque de los fundamentalismos así como las renovaciones espirituales auténticas impactan directamente en nuestras sociedades» y agregan los editores desde la primer página «Demografía, economía, derecho, medio ambiente... desde la vida personal hasta las relaciones internacionales, nada es ajeno a las religiones»³.

Pero las cifras deben ser acompañadas por otras miradas que las complejizen y amplíen. Los campos religiosos no son similares y así como reconocemos una globalización capitalista que se expande con varias modernidades (europeas, USA, latinoamericanas, mediterráneas, asiáticas, etc.) también debemos dar cuenta de secularizaciones múltiples.

No es un problema sólo de categorías euro-céntricas que se creyeron universales sino ser capaces de mostrar en el largo plazo las configuraciones particulares de cada proceso histórico y social. Este es un tema donde mayoritariamente lo que se estudia se vincula con lo que el investigador supone, cree o espera. No está mal pero es necesario un distanciamiento crítico. En esta temática es central la necesidad de una doble hermenéutica: de lo que se investiga y del investigador, de interpretar lo interpretado. Gran parte del “poder”, de la “presencia”, de la creación de “imaginarios religiosos”, de “éticas religiosas” que tuvo por ejemplo en Europa el cristianismo nació de la masiva adhesión histórica de la población a identidades, fidelidades y principios de orientación cristiana, es decir la llamada “civilización parroquial”. Miles de especialistas religiosos tejieron con la población lazos y solidaridades donde la interacción personal en monasterios y grupos cristianos (con sus éticas extra e intramundanas respectivamente) y las parroquias de presencia territorial masiva con su mediación salvífica institucional, modelaron durante siglos a las poblaciones europeas.

Sea los aportes a las ciencias sociales de Karl Marx o de E. Durkheim o de M. Weber – por citar tres grandes corrientes de analizar las sociedades industriales – tuvieron a la religión como elemento central de los análisis. Si para el primero⁴ era reflejo y resultado de la dominación en la estructura económica (más matizado en los trabajos de Engels, Mariátegui y Gramsci), para el segundo las representaciones religiosas no son mera «ilusión» o «irracionalidad» (como supuso cierto positivismo abstracto) sino representaciones colectivas que expresan, decodifican y racionalizan a su manera realidades colectivas⁵. Max Weber remarcará la multicausalidad de los procesos históricos y los conflictos entre las diversas esferas autónomas (aunque con límites y conflictos variables según contextos) que crean especialistas, racionalidades y capitales múltiples y diferentes: en primer lugar la económica y también la política, la educativa, la estética, la religiosa, etc.. Concentrado en un

³ Atlas de las religiones. *Le Monde Diplomatique*, (2009), p. 1.

⁴ Cf. Karl Marx; Friedrich Engels – *Sobre la Religión*. Salamanca: Sígueme, 1979.

⁵ Cf. Emile Durkheim – *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial, 2003.

caso histórico como es el surgimiento del capitalismo “racionalizado” en la Europa del siglo XVI, analizó histórica y sociológicamente las afinidades electivas entre la ética ascética intramundana del calvinismo y la mentalidad metódica de la racionalidad capitalista como orientadoras de la acción humana⁶. Pierre Bourdieu lo complejizó con el concepto de campo, habitus y las creencias simbólicas⁷.

El proceso de secularización en las sociedades modernas (la dupla modernidad capitalista y secularización) también tiñó el debate en los orígenes del pensamiento sociológico y se proyectó en el campo de la ciencia social contemporánea. Se anunció una lenta retirada de lo religioso y de sus elementos “mágicos” ante los avances del conocimiento científico. Se visualizaba en la secularización un inacabable proceso donde el progreso indefinido haría perder a las religiones su impacto social. Recordemos el clásico de Peter Berger⁸ donde presagiaba que, en el mundo moderno, las prácticas religiosas quedarían circunscriptas al ámbito de lo privado, perdiendo espacio en la escena pública.

Estas concepciones han entrado en crisis. Hoy sabemos que la modernidad capitalista produce también creencias religiosas. Y por eso es tan importante estudiar las producciones religiosas de las distintas modernidades históricas⁹ y en la actual modernidad líquida¹⁰. Vivimos en el siglo XXI una nueva presencia de lo religioso en el espacio público. Un autor nos recuerda para Europa:

«lo nuevo e inesperado de los ‘80 no fue la aparición de “movimientos religiosos nuevos”, “la experimentación religiosa” o “la conciencia religiosa nueva” [...] sino la revitalización y la asunción de papeles públicos por precisamente aquellas tradiciones religiosas que tanto las teorías de la secularización como las teorías cíclicas del renacer religioso habían dado por hecho que se iban tornando marginales e irrelevantes en el mundo moderno»¹¹.

En un reciente artículo el politólogo Daniel Levine analiza esta situación para nuestro continente y luego recuerda que los tres principales problemas a tener en cuenta son la violencia, la restauración democrática y la emergencia de una sociedad civil agrega:

«El cristianismo seguirá siendo dominante pero el cristianismo en cuestión será diferente que en el pasado. América Latina está pasando por un “cambio pluralista” pero las expectativas (de algunos investigadores) que a partir de esas transformaciones, la cultura, la sociedad y la política surgida de este cambio religioso, al igual que una nueva Reforma, tendrán consecuencia en la economía y la política, son prematuras»¹².

⁶ Cf. Max Weber – *Ensayos sobre sociología de la religión*. 3 vols. Madrid: Taurus, 1998.

⁷ Cf. Ana T. Martínez; Pierre Bourdieu – *Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial, 2007; Pierre Bourdieu – *La eficacia simbólica: Religión y política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

⁸ Cf. Peter Berger – *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

⁹ Cf. S.B. Eisenstadt – Multiple modernities. *Daedalus*. 129:1 (2000) 1-29. El autor dice, p. 13, que los EEUU son «el primer caso de modernidad múltiple», es decir donde una modernidad agrupa a diferentes modernidades religiosas en su propio seno y se da en una sociedad democrática con alta participación religiosa.

¹⁰ Cf. Z. Bauman – *La modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE, 2003.

¹¹ J. Casanova – *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC, 1994, p. 17.

¹² Daniel Levine – The future of christianity. *Journal of Latin America Studies*. Cambridge. 41 (2009), p. 142.

Por otro lado en América Latina, la configuración social e institucional se ha compuesto históricamente de rasgos de mayor articulación entre los especialistas del mundo de las creencias, en virtud de que lo político, lo religioso, lo simbólico y lo social se entrecruzan, se negocian y legitiman mutuamente. Más que hablar de esferas autónomas preferimos hacerlo como campos con capitales varios y numerosos vasos comunicantes de creencias socio-político-religiosos¹³.

Desde otra perspectiva y a partir de nuestras investigaciones mostramos que la secularización no implicó en A. Latina en el XIX y el XX, ni la desaparición ni la privatización de lo religioso (el catolicismo integralista que hegemonizó el movimiento católico en el siglo XX jamás se autocomprendió en el espacio privado ni en las sacristías y los partidos políticos dominantes que gobernaron la Argentina –conservadores, liberales, nacionalistas, militaristas, populistas, etc. – utilizaron y recrearon legitimidades con símbolos y grupos cristianos¹⁴), sino su recomposición y reconfiguración en el marco de un proceso de pluralización primero del campo católico, luego del cristiano y ahora del religioso en general. Pluralización y racionalización también de las creencias individuales y de una lenta pero prolongada desregulación institucional religiosa, traducida en una menor eficacia de los mandatos y autoridad de los “especialistas” y en transformaciones de las memorias legítimas a la hora de regular la vida cotidiana de los creyentes¹⁵.

Comprender hoy lo religioso y su vínculo con lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico en América Latina supone orientar entonces nuestra mirada a un doble proceso: la presencia diversificada de personas, grupos y organizaciones religiosas en diversos planos y esferas tanto en lo público como en lo privado y las transferencias, legitimidades y dislocaciones mutuas en el espacio que podemos llamar del poder y de eficacia simbólica donde se combina lo socio-político-religioso¹⁶.

Por eso un autor como José Casanova al analizar el capitalismo occidental (Europa y América) llama la atención en la necesaria vinculación que debe hacerse entre tipo de Estado, sociedad religiosa dominante (católica, protestante, ortodoxa o mixtas), tipo de estructura social y el desarrollo histórico concreto, destacando así las tres posibles explicaciones de la secularización que, según el autor, deben «mantenerse separadas en el análisis de largo plazo»: declinación de la religión, diferenciación y privatización¹⁷.

Lo importante es que podamos distinguir entonces entre el largo proceso de recomposición cultural de las creencias religiosas de nuestras sociedades capitalis-

¹³ Cf. F. Mallimaci – La Chiesa Durante I Regime Populisti (1930-1960). In *La chiesa en America Latina: Il revescio dell storia*. Asis: Cittadella Editrice, 1992. Versión reducida en castellano: F. Mallimaci – La Iglesia en los regímenes populistas. In *Resistencia y esperanza*. Ed. E. Dussel. San Jose: CEHILA-DEI, 1994.

¹⁴ Recordemos que el Contrato Social de J. J. Rousseau recorrió América Latina por la traducción del argentino Mariano Moreno a principio del siglo XIX, quien suprimió del texto todas las partes en las cuales el ginebrino criticaba a la religión.

¹⁵ Cf. Daniele Hervieu Leger – Producciones religiosas de la modernidad. In *Modernidad, religión y memoria*, ed. F. Mallimaci. Buenos Aires: Colihue, 2008, p. 15-40.

¹⁶ Cf. F. Mallimaci – Las paradojas y las múltiples modernidades en Argentina. In *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Editorial Colihue Universidad, 2008, p. 75-90.

¹⁷ Cf. J. Casanova – *Religiones públicas en el mundo moderno*, p. 27.

tas con la declinación del poder de las instituciones cristianas con el surgimiento de otros campos y capitales, al cual llamaremos secularización del de laicidad.

El término laicidad puede ser analizado especialmente desde una mirada “político-religiosa” pues rápidamente nos lleva al concepto y al papel que juega el Estado, sobre todo el estado nación en los siglos XIX, XX y XXI en su vínculo con la sociedad política, civil y religiosa. Estado que puede garantizar o no, total o parcialmente, separación, libertad de cultos, privilegios, pluralidad, monopolios, libertad de creencias y religiones, etcétera. para una, varias o ninguna expresión pública religiosa y de creencias. Estado que vivió y vive diferentes cambios en su interior y en el vínculo con el resto de la sociedad: Estado liberal y/o socialista, cristiano, islámico, democrático, autoritario, oligárquico, de bienestar, social, represivo, penal, delegativo, etc.

Si los dos fenómenos no son lo mismo sin embargo comparten espacios en común que la investigación y comparación del largo plazo no puede dejar de lado. Podemos tener países que se reclamen laicos en sus leyes o en su constituciones entendido como proceso de separación de esferas entre lo político y lo religioso donde sin embargo el proceso de secularización en la sociedad civil es de fuerte impronta religiosa como es el caso de México. O países donde las leyes y la constitución proclaman una religión de estado como es el protestantismo en los países escandinavos y poseen una sociedad ampliamente secularizada desvinculada de lo religioso.

Las realidades históricas son diversas y no necesariamente son usados los mismos calificativos. Recordemos que en Francia la laicidad es sobre todo una concepción del mundo, una manera de comprender la separación entre el Estado y la Iglesia católica y una política estatal desde 1905 cuando el parlamento vota la ley de separación que rige hasta hoy en la Francia del “hexágono” salvo en los departamentos de la Alsacia y Lorraine y en algunos territorios llamados de “ultramar”.

En los Estados Unidos de América la historia del vínculo entre el Estado y las religiones es otra. No hubo nunca religión oficial, no fue necesario entonces “desclericalizar” o “desreligionizar” ni hubo ideologías “anti-religiosas” sino un sistema donde lo religioso en su pluralidad es valorizado, participa de la vida cotidiana y defendido por la constitución, las leyes y el estado como uno de los principales valores: el de la libertad religiosa.

En América Latina la matriz dominante con fuerte profundidad histórica en toda la región ha vinculado la religión con lo político y el mercado desde hace siglos. Las redes de sociabilidad entre políticos, empresarios, dirigentes sociales, culturales y comunicacionales y el mundo religioso han conformado un campo, espacio o esfera socio-político-religiosa que atraviesa al conjunto de las clases, estamentos y campos de la sociedad. La pregunta no es si hay vínculos sino las maneras, formas y contenidos de esos vínculos sociales y simbólicos desde la independencia de España a comienzos del XIX hasta la actualidad.

Como bien nos recuerda J. Bauberot dirige la única cátedra sobre Laicidad comparada en Europa se trata de distinguir niveles y umbrales de laicidad, abandonar una idea evolucionista o progresiva de la laicidad para sobretodo tener en cuenta como comprender y analizar idas y venidas, avances y retrocesos dentro de un

proceso inherente a la vida democrática y que ha tenido distintos procesos según estados-nación y por ello la importancia de hablar de laicidades¹⁸.

Por eso, autores europeos¹⁹ distinguen para el espacio noatlántico cuatro modelos. Proponen analizar el modelo de “laicidad ideológica” encarnado en el modelo francés donde la laicidad es alternativo a lo religioso; el de la “laicidad estatal” representado por los EEUU que favorece la libertad y el pluralismo religioso. El tercer lo llaman de “laicidad compartida” que se funda en la cooperación entre esferas políticas y religiosas como se lleva adelante en Alemania y la “laicidad jurídica” del *statu quo* como se da en Israel donde el estado negoció con grupos religiosos judíos manteniendo leyes de separación.

Desde otra mirada Bauberot y Milot tratan de describir la laicidad como solo caso francés y avanzan en una concepción más analítica, extensa y diversa. Amplían el término de laicidad y lo analizan desde cuatro principios de ciudadanía: la libertad de conciencia; la igualdad entre las convicciones; la neutralidad del estado ante lo religioso y la separación de iglesias y estados.

Esto les permite afirmar que la laicidad es «siempre una realidad compleja». Presentan así seis tipos ideales de laicidad combinando todos los factores antes desarrollados. Aparecen las laicidades realmente existentes: una laicidad separatista; una laicidad autoritaria; una laicidad anticlerical, una laicidad de fe cívica; una laicidad de reconocimiento y una laicidad de colaboración²⁰.

Nosotros podemos agregar otro tipo ideal, el de la «laicidad subsidiaria». Este tipo de laicidad proviene de la manera que se organizó históricamente la modernidad latinoamericana con vínculos estrechos entre lo político y lo católico y que desde fin del XIX y comienzos del XX propuso el catolicismo romano como “*modus vivendi*” en la región. Esta laicidad en su variante liberal, nacionalista, plural, neoliberal²¹ es la que vivimos en la mayoría de los países de A. Latina donde lo político y lo religioso marchan juntos, sea que la sociedad política considere al actor religioso como otro actor “político no partidario” (por eso la búsqueda y el “sueño” del sacerdote, rabino, pastor o chaman propio ligado a tal o cual modelo político y social de clases dirigentes o subalternas); sea que el Estado busque ampliar o completar o reconocer casi “naturalmente” su credibilidad, presencia y legitimidad social y simbólica con la acción social (educación, sanidad, asistencialismo) y sacral

¹⁸ Cf. Jean Bauberot – Les seuils de laïcisations dans l’Europe Latine et la recomposition du religieux dans la modernité tardive. In *La modernité religieuse en perspective comparée*. Ed. Jean Pierre Bastian. Paris: Karthala, 2001; Jean Bauberot – *Les laïcités dans le monde*. Paris: PUF, 2007. Jean Bauberot – *Laïcités (1905-2005): entre passion et raison*. Paris: Seuil, 2005. También recomendamos: E.Poulat – *La notre laïcité publique: la France est une République laïque*. Paris: Berg International, 2003.

¹⁹ Cf. Olivier Bobineau; Sebastien Tank-Storper – *Sociologie des religions*. Paris: Armand Colin, 2007, p. 43.

²⁰ Cf. Jean Bauberot; Micheline Milot – *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil, 2011, p. 73-120.

²¹ Cf. F. Mallimaci – Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI. In Néstor Da Costa – *Laicidad en America Latina y Europa*. Montevideo: CLAEH/ALFA, 2006. En este libro pueden verse valiosos estudios comparativos realizados dentro de un proyecto de investigación internacional financiado por la Unión Europea que permiten analizar umbrales y diferencias entre laicidades europeas y latinoamericanas.

(del Dios de Abraham, pasando por Jesús y la Pacha Mama hasta el vínculo con el Vaticano²²) de grupos religiosos.

Las celebraciones de acción de gracias, las oraciones por la Patria y sus líderes, las mediaciones ante conflictos internos o externos, los Tedeum patrióticos por la independencia, las oraciones patrióticas-religiosas, las celebraciones religiosas de memoria o reconocimiento por tal o cual persona, grupo o hecho social no son vistos como “intromisión” o “ajeno” o “invasión” a la vida política sino como otra manera de politizar, legitimar y crear poder simbólico, es decir hacer creer que tengo poder²³. Estos vínculos forman parte de la mayoría de los imaginarios socio-político-religiosos dominantes desde hace decenios en el continente latinoamericano y el caribe, de México a Argentina y de Brasil a Ecuador. Los partidos políticos y movimientos sociales buscan tener «políticas para los grupos religiosos» y los grupos religiosos buscan tener «pastorales socio-religiosas» para el Estado, la sociedad política y la sociedad civil. La actual pluralización cristiana en A. Latina no ha significado mayor separación entre Estado, sociedad política y religiones sino que el movimiento evangélico exige y predica a los mismos privilegios históricos que el catolicismo.

El caso argentino es uno más entre los países latinoamericanos donde los privilegios de la institución católica son perdurables y en su mayoría provienen de gobiernos militares que luego las democracias no pudieron o no quisieron anular. Por ejemplo, siguen vigentes hoy las legislaciones que hacen referencia al financiamiento sólo del culto católico, aprobadas durante la última dictadura cívico-militar-religiosa de 1976-1983 (Ley N° 21.950: asignación mensual a arzobispos y obispos, 21.540: asignación mensual a prelados eméritos, 22.162: asignación mensual a curas párrocos en zonas de frontera, 22.950: asignación mensual para la formación del clero); el Decreto N° 1.131, que incluye a los cardenales en la nómina de los beneficiados con el pasaporte diplomático (los arzobispos y obispos reciben el pasaporte oficial, junto con gobernadores, legisladores nacionales y miembros de la Corte Suprema de Justicia); el Código Civil, que en su artículo 33, especifica (desde la dictadura cívico-militar-religioso del general Onganía en 1968) el carácter público de la Iglesia Católica equiparada al estado nacional, provincial y municipal; y la Ley N° 21.745 (Registro Nacional de Cultos), que establece que todas las entidades religiosas que ejerzan sus actividades de culto en la Argentina, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar su inscripción y reconocimiento oficial, como condición previa a su actuación.

A esto se suma algo común en la mayoría de los países de A. Latina – salvo Uruguay y en menor medida México – que es el amplio desarrollo de la educación privada donde se destaca especialmente la católica en todos los países. El financiamiento o sostenimiento estatal a esa educación religiosa – sea

²² Recordemos que todos los estados-nación de A. Latina mantienen actualmente en el siglo XXI embajadas en el Vaticano cuando en el siglo XIX y XX hubo momentos de quiebre de esos lazos con expulsión de nuncios, ruptura de relaciones diplomáticas y no aceptación de nombramientos de jerarcas eclesiásticos.

²³ Cf. Ana T. Martínez – Religión, política y capital simbólico: Reflexiones en torno al caso de Santiago del Estero. *Revista Argentina de Sociología*. Buenos Aires. 12-13 (2009) 76-94.

inicial, primaria, secundaria y universitaria en su totalidad o en parte o con subsidios cada vez más crecientes en un mercado y cultura cada vez es más desregulado es una realidad que sobresale en casi todos los estados nación y que ha concitado muy poca atención por parte de los investigadores que han “naturalizado” dicho financiamiento. Hoy en Argentina la educación pública de gestión privada (es el nombre que adoptó con la última ley de educación en 1994) es del 34% del total de la educación inicial, primaria y secundaria y recibe subsidios estatales para todo el plantel docente y administrativo del 100 o el 80 o el 50% según el monto de la cuota que cobran.

Este “poder católico” buscó impedir leyes que avanzan en el reconocimiento de derechos a la diversidad, a la pluralidad y a la diferencia pero no lo ha logrado. El período más largo de democracia en la historia moderna Argentina está permitiendo una ampliación de derechos inimaginable hace dos o tres décadas. La aprobación del matrimonio igualitario; de una nueva ley de medios que regula en tercios el derecho a la información (pública, privada y sin fines de lucro); la asignación universal por hijo a toda familia y los cambios en el código civil donde prima la posibilidad de elegir el tipo de familia, de matrimonio, la forma de procrear o de separarse, son cambios culturales de gran significatividad.

Las ofertas y demandas religiosas se hacen presentes en un mercado cada vez más amplio el mundo globalizado y competitivo entre grupos que se disputan en una sociedad democrática cada vez más mediática, educada, compleja, diversa y fragmentada. Las investigaciones nos muestran una religión en movimiento con efervescencias y desmagizaciones, comunitarismos e individuaciones múltiples, nomadismos y certezas, donde magos, sacerdotes y profetas coexisten, luchan y se enfrentan en una misma sociedad²⁴. Más que muerte de dioses podemos hablar de guerra de dioses, es decir conflictos entre esferas que crean sus propios dioses y demonios; entre éticas exclusivistas y otras que se nutren de dioses varios; entre promesas para el instante y promesas para el avenir²⁵...

3. Del quiebre del monopolio católico a la diversidad religiosa: secularización y laicidad en argentina

3.1. Las creencias en algunos países de América Latina

Una primera afirmación debe caracterizar nuestra mirada sobre el hoy de A. Latina. El monopolio católico sobre los símbolos religiosos legítimos si alguna vez lo hubo de manera total en los últimos siglos se ha quebrado las últimas décadas y tenemos hoy la irrupción y reconocimiento legítimo de otras creencias en especial las evangélicas como las afros e indígenas que están produciendo una mutación y recomposición social y religiosa, especialmente en el cristianismo. La desinstitucio-

²⁴ Recomiendo ver la página de nuestro grupo de “Sociedad, cultura y religión” del CONICET en www.ceil-piette.gov.ar y las publicaciones de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur.

²⁵ Cf. Michel Lowy – *Guerra de dioses*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1996. El autor realiza un seguimiento de la sociología weberiana y marxista sobre el vínculo entre éticas religiosas y opciones políticas, mostrando la afinidad entre la ética protestante y el espíritu capitalismo y la aversión entre la ética católica y el espíritu burgués de los «mercaderes, el mercado y los ricos».

nalización, la individuación y la intensa recomposición identitaria comunitaria son las características centrales de este amplio y complejo proceso.

Si bien esto afecta al conjunto de la sociedad latinoamericana, son los amplios y heterogéneos sectores populares donde estas recomposiciones tienen mayor visibilidad. Cualquier barrio popular de cualquier ciudad de nuestro continente ha visto crecer en los últimos años múltiples templos evangélicos (en casas, cines, edificios, garajes, etcétera) y donde las “demandas y ofertas” de todo tipo y grupo de curaciones, sanaciones y «estar bien con uno mismo» abundan en el espacio público.

Por eso la riqueza de comparar nos permite mirar los datos de las pertenencias religiosas y creencias no sólo como procesos de cambio en el campo religioso sino también al interior de las diferentes texturas nacionales y regionales. Veremos aquí algunos datos de México, Brasil, Chile, Uruguay y Argentina. En principio, podemos constatar ciertas tendencias similares en los países vecinos del Conosur. La paulatina disminución de fieles del catolicismo y el crecimiento de los indiferentes religiosos y los evangélicos es uno de los datos a destacar.

En Brasil el porcentaje de católicos es del 73,8%, mientras que los evangélicos son el 15,6%, confirmando que Brasil es uno de los países de América Latina con mayor porcentaje (y cantidad) de evangélicos entre su población. Los “Sin Religión” llegan al 8%. Como sostienen Romero Jacob y Waniez

«aunque el Brasil sea considerado el mayor país católico del mundo, los resultados de los últimos censos demográficos realizados por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE) muestran una declinación progresiva de los porcentajes de católicos en la población total, y se destaca el crecimiento de los evangélicos y de las personas que se declaran sin religión»²⁶.

En un artículo sobre la situación de las pertenencias y las creencias religiosas en Chile²⁷ el investigador R. Salas afirmaba el creciente proceso de pluralización de ese país. «Si bien la Iglesia Católica continua siendo la religión mayoritaria (73%), existe un aumento sostenido de los evangélicos (16%) y de otras religiones (4%)». Salas destaca la pluralidad al interior del catolicismo, la transformación de la institución eclesial y el decrecimiento notorio de los movimientos católicos de fuerte compromiso social. Con respecto a los evangélicos, muestra dos características que marcan su acción en el campo religioso: por un lado, su territorialización, ya que tienden «a hacer del barrio su mundo significativo», y por el otro, su relación con la política, ya que «tienden a ser más indiferentes frente a la democracia que los católicos».

Uruguay, tal vez el país de América Latina más trabajado por los procesos secularizadores, muestra las cifras de indiferencia religiosa más altas en la región. Los creyentes sin confesión son en ese país 23,2%, y los ateos y agnósticos llegan al 17,2%. El porcentaje de católicos entre la población uruguaya es el más bajo en el

²⁶ César Romero Jacob; Philippe Waniez – *Atlas da Filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Ed. Loyola, 2003.

²⁷ Cf. Ricardo Salas – Religión, política y sociedad en el MERCOSUR. *Sociedad y Religión*. Buenos Aires. 28-29 (2007) 7-16.

Cono Sur (47,1%). Menos de la mitad de los uruguayos se reconocen como católicos²⁸. Néstor da Costa sostiene que

«se percibe el crecimiento de una religiosidad difusa o implícita, con cierto grado de indiferencia, que no significa no creencia. También se aprecian grupos de personas para quienes la búsqueda de una relación institucional en la que vivir sus creencias es mínima o inexistente. Nos referimos a los católicos y cristianos sin iglesia»²⁹.

Tendencia que también se repite en otros países de América Latina donde las metrópolis son cada vez menos católicas y demuestran mayores tasas de indiferencia religiosa.

En un extraordinario trabajo que combina censos y múltiples trabajos etnográficos, investigadoras mexicanas dirigiendo un amplio grupo de colaboradores han logrado realizar un Atlas de la diversidad religiosa en México. Utilizando datos del Instituto Nacional de Geografía, Estadísticas e Informática (INEGI) para el análisis longitudinal de la adscripción religiosa, elaboran un instrumento indispensable para conocer el complejo mundo de las identidades religiosas del México actual. Las cifras de los «territorios de la diversidad religiosa hoy» en México presentan un 88,9% de católicos, poco más de 5% de evangélicos, un 2,5% de «bíblicos no evangélicos», y un 3,52% sin religión. Como las autoras afirman,

«el campo religioso mexicano es un campo en donde el catolicismo sigue siendo una fuerza mayoritaria, pero donde las disidencias se componen de una diversidad de minorías religiosas, internamente muy dispares, donde encontramos religiones fuertemente consolidadas a la vez que una pulverización de ofertas religiosas. Además, las minorías religiosas funcionan en una dinámica sectaria, basada en rupturas y fundaciones, alianzas y divisiones que las convierten en un objeto difícil de aprehender»³⁰.

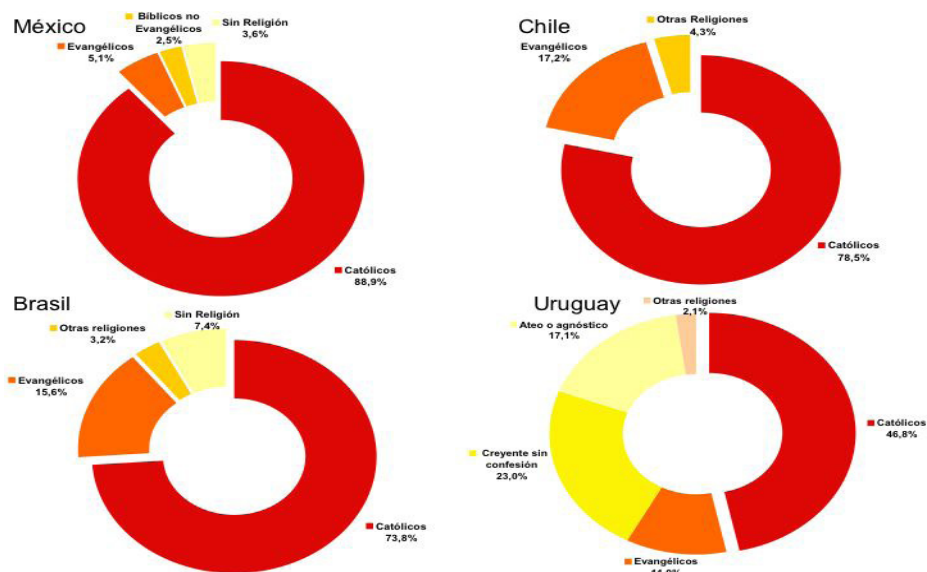
Y aunque en México el porcentaje de católicos en la población general supera en casi diez puntos porcentuales al resto de los países, las tendencias a la pluralización y al crecimiento de la indiferencia religiosa comienzan a ser constatables.

²⁸ Las cifras de Uruguay corresponden a la *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada*. Uruguay: Instituto Nacional de Estadística, 2006.

²⁹ Néstor Da Costa – *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI: Un estudio de la religiosidad en Montevideo*. Montevideo: CLAEH; Centro Unesco, 2003, p. 14.

³⁰ Renée de la Torre; Cristina Gutiérrez Zúñiga – *Atlas de la diversidad religiosa en México*. El Colegio de Jalisco; Secretaría de la Gobernación, 2007, p. 33.

Gráfico 1³¹



3.2. ¿En qué creen los argentinos? Algunos datos e interpretaciones de la Primera Encuesta Académica sobre Creencias Religiosas. Temas relevantes

La Primera Encuesta sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, que nuestro equipo de investigación ha realizado en 2008, nos presenta datos significativos sobre las diferentes maneras en que los habitantes de nuestro país mayores de 18 años se relacionan con sus creencias, especialmente las que llamamos religiosas³². Se trata así de producir conocimientos que incluyan las referencias estadísticas y la interpretación histórica y relacional sobre procesos de secularización y de laicidad.

³¹ Gráficos realizados a partir de los trabajos mencionados anteriormente, por María Eva Hadida, a quien agradecemos.

³² Para la realización de la encuesta se ha diseñado una muestra polietápica probabilística superior, con selección de conglomerados mediante azar sistemático en un primer momento y con cuotas de sexo y edad ajustados a los parámetros poblacionales posteriormente. El margen de error es de +/-2% y el nivel de confiabilidad es de 95%. La cantidad de casos es de 2403 personas. El equipo, dirigido por el Dr. Fortunato Mallimaci, coordinado por el Dr. Juan Cruz Esquivel, con la asistencia técnica de la Lic. Gabriela Irrazábal, está integrado por los siguientes investigadores, pertenecientes al CONICET, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Santiago del Estero y la Universidad Nacional de Cuyo: Lic. Joaquín Algranti, Dr. Aldo Ameigeiras, Mg. Juan Eduardo Bonnin, Lic. Marcos Carbonelli, Lic. Soledad Cattoggio, Dr. Humberto Cucchetti, Dr. Luis Miguel Donatello, Lic. Nicolás Espert, Lic. Mari-Sol García Somoza, Dra. Veronica Giménez Béliveau, Dra. Ana Teresa Martínez, Lic. Gloria Miguel, Dra. Sílvia Montenegro, Lic. Mariela Mosqueira, Lic. Gustavo Ortiz, Lic. Roberto Remedi, Lic. Juan Mauricio Renold, Dra. Azucena Reyes Suárez, Lic. Virginia Sabao, Lic. Lucía Salinas, Lic. Pablo Schencman, Mg. Damián Setton, Dr. Jorge Soneira.

a. La amplia creencia en Dios y las múltiples interpretaciones de ese Dios. La importancia de la respuesta al sufrimiento.

El primer dato importante que podemos destacar es que vivimos en una sociedad creyente: 9 de cada 10 habitantes de la Argentina creen en Dios. Un 4.9% no cree y un 4% duda; podríamos juntar ambos porcentajes y decir que duda y no cree casi un 9%. Si analizamos estos datos con más detalle, teniendo en cuenta la estructura social, una primera lectura encuentra los “clásicos” paradigmas de la modernización religiosa en el mundo capitalista. Creen más en Dios las mujeres que los varones (93,6 % contra 88,3 %); los ancianos que los jóvenes (96,7% contra 85,1%); los sin estudio que los universitarios (95,7% contra 84,5%); las viudas que los divorciados. Se cree más en zonas de vieja “ruralidad” que en la urbana, diversificada e industrializada Buenos Aires y su periferia; se cree más en las ciudades chicas que en las grandes, etc. El hecho más importante es que aparece un dato hasta ahora poco presente en nuestros estudios: los que creen en Dios y no pertenecen a ninguna religión son el 4.5%. Si comparamos con el secularizado Uruguay, vemos que los creyentes no adscriptos a religión alguna llegan allí al 23.2%.

Profundizando un poco más en el sentido que los entrevistados dan a sus creencias, podemos percibir que si bien la mayoría cree en Dios, aparecen múltiples universos simbólicos para comprenderlo. Podemos ver aquí que los entrevistados consideran a Dios, en primer lugar, como un Ser Superior (37,2%), luego como el creador del mundo (27,3%) y finalmente como un Padre (21,2%, y esta idea de Dios es más fuerte entre los evangélicos que entre los católicos). Las representaciones de un Dios autoritario, un Dios distante y un Dios benevolente están presentes aquí y se combinan: categorías naturalistas, trascendentes y humanistas propias de una cultura judeo-cristiana extendida y masiva aparecen en la idea de la divinidad que los habitantes de la Argentina expresan.

Y así como es plural la idea de Dios, son también diversos los momentos y las circunstancias en las cuales las personas recurren a su Dios (cuadro 2). Se acude en primer lugar en momentos de sufrimiento (45% de los entrevistados lo hacen), tal vez en busca de una compensación por no encontrar respuestas en la sociedad, en la familia y el Estado, tal vez por la fuerte impronta del sufrimiento como sentido vital en el cristianismo, tal vez porque las religiones, como afirma Geertz (1991), se enfrentan al problema del dolor y nos proporcionan símbolos para hacerlo vivible, sufrible y encontrarle sentido. La relación con Dios en momentos de sufrimiento es mayor entre los pentecostales (60%) que entre los católicos (45%) mostrando la importancia que tiene el sufrimiento en la prédica evangélica.

b. Masiva pluralidad cristiana y diversidad según estratos sociales. Los vulnerables y su desafiliación.

Los argentinos siguen siendo, en su mayoría, católicos, aunque el espacio de otras confesiones se ha ampliado y diversificado. El 76,5% de los entrevistados se declaran católicos, un 9% evangélicos, y un 11% son indiferentes (es decir, Ateos, Agnósticos y Sin Religión). El resto se divide entre Testigos de Jehová (1,2%), Mor-

mones (0,9%), y otras religiones (1,1%), entre las que podemos mencionar la Judía, la Musulmana, la Umbanda o Africanista, la Budista, la Espiritista.

Los datos destacan el pluralismo y la diversidad presente en el campo religioso junto con la preservación de una cultura judeo-cristiana de largo espesor histórico y social.

La adscripción a uno u otro culto no es, sin embargo, homogénea. Podemos destacar variaciones significativas según el sector social, la edad, el sexo, el nivel educativo, el lugar de residencia. Hablar globalmente de los y las personas que habitan en Argentina nos dice muy poco y la comprensión por áreas y sectores muestran grandes heterogeneidades e imaginarios disponibles. Veamos aquí algunos datos interesantes que nos muestran como la estructura social transforma creencias y como estas creencias conviven o rechazan o se adaptan a esas estructuras.

Comencemos por el nivel educativo, una de las variables que, según los especialistas en estadística, funciona como uno de los cortes más certeros para medir diferenciaciones entre clases sociales. Una primera mirada nos lleva a analizar la categoría «sin estudios» más de cerca. Contrariando ciertos prejuicios de sentido común, reflejados en los actores y reproducida en medios de comunicación, el porcentaje de pentecostales entre los Sin Estudios supera apenas el total general (10,4% entre los Sin Estudios, contra 9% en la población en general). Más llamativo aún es el dato que indica que es mayor la cantidad de gente sin estudios que afirma no tener ninguna religión (11,2%) que aquellos que se reivindican pentecostales (10,4%): son el mayor % de desafiados. Podemos notar una tendencia que indica que la pertenencia al evangelismo baja a medida que aumenta la educación, pero el pico más alto de adscripción a las iglesias evangélicas se produce entre quienes tienen primaria completa (11,8%). Entre los ateos la tendencia es inversa, es decir, no hay ateos entre los sin estudios, y su porcentaje aumenta entre los universitarios. Pareciera que entre los sin estudios hay una desinstitucionalización creciente que supondría una protesta que los lleva a renunciar, denunciar o rechazar a clericalizaciones que quitan espacios de libertad. Una manera de verlo también es que hay más protesta simbólica contra la religión hegemónica en el hecho de negar toda religión que en ir hacia otra nueva. Otra sería que no hay capitales sociales o simbólicos suficientes para acceder a las múltiples ofertas que ponen en práctica grupos católicos y evangélicos o viceversa que los grupos religiosos no tienen allí ninguna presencia o que una porción significativa de «vulnerables» tiene otros horizontes de sentido. El debilitamiento del capital social y del empoderamiento en sectores populares y empobrecidos muestra el actual quiebre /distancia entre vulnerables, precarios, marginales, desocupados, desafiados por un lado y afiliados, integrados, con trabajo estable por otro. Esta tendencia de un grupo que podríamos caracterizar como «desafiado» y «vulnerable» a no estar en redes que empoderan se repite en otros grupos con similares características.

Si tenemos en cuenta el tamaño de las ciudades, podemos ver que el costo de las disidencias por un lado y el creer por su propia cuenta o los católicos sin iglesia se diferencian según el tamaño de las ciudades. Hay, por ejemplo, casi la misma can-

tividad de pentecostales en las ciudades intermedias que en las grandes metrópolis y disminuye en las ciudades pequeñas: las cifras muestran un 9,2% en ciudades intermedias, 8.3 % en grandes urbes y 5.1 % en localidades chicas. En las grandes ciudades, es decir donde encontramos rasgos premodernos, modernos y postmodernos confluyendo de manera compleja y cara a cara, donde la proximidad geográfica disminuye y acentúa contemporáneamente las distancias sociales, se presentan características a tener en cuenta. Los indiferentes religiosos, es decir ateos, agnósticos y sin religión son el 18% de la población en Buenos Aires y su área metropolitana, los católicos son el 69,1% y los pentecostales el 8%. No olvidemos que es en las grandes ciudades donde el impacto mediático se “nacionaliza” y donde la interacción con la representación de la realidad presentada en los medios es mayor. Podemos concluir afirmando que, a diferencia de varias afirmaciones mediáticas o de personas que no investigan estos temas, el mundo pentecostal no está masivamente en los sectores sin estudios (o sea los más empobrecidos) ni en las ciudades pequeñas. Los que no tienen ninguna religión superan en número a los pentecostales entre los sin estudio y en las grandes ciudades.

c. El espesor cristiano de las creencias y el aire “energético” de la época

Si analizamos las creencias de los habitantes de la Argentina (más allá de la generalizada creencia en Dios), vemos que se reafirma mayoritariamente la cultura católica y cristiana extendida en la mayoría de la población. Como signo de la época, reflejo de la difusión de las ideas “New Age”, es importante destacar las creencias en la energía.

El estudio muestra importantes diferencias globales entre católicos y pentecostales, entre un núcleo duro de católicos y pentecostales y entre los mismos católicos tanto en lo religioso como en lo institucional y en temas controversiales como se verá más adelante en este artículo. Una vez más hablar de catolicismos y pentecostalismos ayuda a comprender comportamientos complejos y múltiples.

d. Autonomía, individuación – creer a su manera y cristianos sin iglesia y crisis de las instituciones

La encuesta nos brinda datos valiosos sobre las diferentes maneras de relacionarse con Dios. Aquí aparecen complejos procesos de individuación y cuenta-propismo religioso y de toma de distancia catolicismos sin iglesia con la institución. Los individuos creyentes se relacionan masivamente con su Dios y sus creencias por su propia cuenta, y a la hora de tomar decisiones sobre sus prácticas y comportamientos afirman su libertad de conciencia sin consultar al especialista de su religión. Es importante tener en cuenta que, desde una perspectiva histórica, los creyentes católicos no se reconocen en el modelo eclesial, cultural y territorial de organización del espacio en una sociedad parroquial, en el que la autoridad eclesial regula hegemónicamente las creencias durante siglos para luego desgranarse como es el caso dominante en Europa. El tipo histórico dominante de presencia religiosa en la modernidad latinoamericana de influencia hegemónica hispana, pero también indígena y negra, hizo más hincapié por dificultades de reclutar especialistas, por

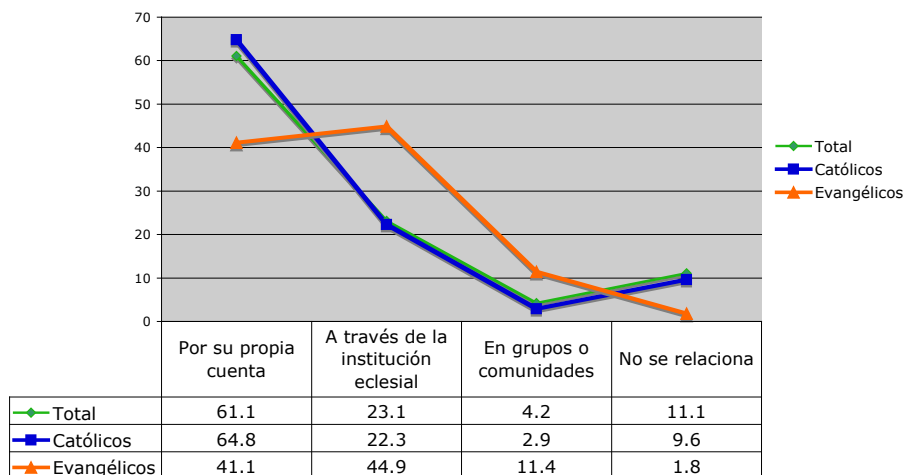
las distancias geográficas y simbólicas, por el modelo de cristiandad colonial, por las cercanías y penetración al Estado, por el vínculo con otros sectores dominantes y dirigentes, etc. en los símbolos y ritos de iniciación y pasaje que en la participación activa en una cultura eclesial. La cultura católica en América Latina es históricamente difusa, ampliamente extendida, con múltiples ofertas de mediación (en un amplio *continuum* entre lo oficial y lo oficioso, entre lo permitido y lo tolerado, entre lo que se dice y se hace) y poco regulada por las instituciones y sus especialistas. Olvidar este proceso es ver novedades allí donde hay profundas continuidades.

Esta distancia de las instituciones religiosas de la vida cotidiana de los creyentes se profundiza, y podemos verla en tres procesos convergentes. En primer lugar, los creyentes recurren cada vez menos a la mediación institucional, en segundo lugar la participación en organizaciones religiosas, si bien es más alta que la participación en otras organizaciones sociales, dista mucho de las proyecciones de los líderes religiosos, y en tercer lugar la asistencia al culto religioso no llega a altos grados de masividad entre los creyentes. Veamos la primera de las tendencias: las cifras del proceso de toma de distancia institucional son, en efecto, elocuentes. La principal y mayor relación con Dios es la que se da por su propia cuenta: así lo afirman el 61,1 % de los creyentes (este porcentaje sube entre los católicos 64,8% y si bien desciende entre los evangélicos 42,4% representa casi la mitad de los evangélicos). Estamos frente a un fenómeno cultural que atraviesa a los grupos religiosos, tanto “antiguos” como “nuevos”. Esta autonomía respecto de la institución aumenta con el nivel de enseñanza (67,2% con secundaria completa y 73,5% con universitaria completa). Entre los concubinos y los divorciados llega al 70%, mostrando el peso de las distancias simbólicas a la hora de comprender participaciones y adhesiones. Se es creyente con poca o nula mediación institucional. Los habitantes de Argentina se relacionan con sus creencias por medio de la institución en un 23% (este porcentaje baja ligeramente entre los católicos (22%) y se duplica entre los pentecostales, con el 43,8%). La elección de la mediación institucional desciende según aumenta el nivel de estudios. Vemos que es del 30,4% entre los sin estudios, y del 15,8% entre quienes han completado su instrucción universitaria.

Si enfocamos al grupo confesional más numeroso de la Argentina, tres cuartos de los católicos se relacionan con sus creencias sin mediación de la institución (un 65% se relaciona por su propia cuenta y un 10% no se relaciona nunca). Entre los evangélicos, en cambio, la relación con la institución es más pareja: un 44,9% se relaciona con Dios a través de la institución, mientras que un 41,1% declara hacerlo por su propia cuenta. Son muy pocos los evangélicos que no se relacionan con Dios (1,8%).

Gráfico 2

Modalidad de la relación con Dios



Fuente: Datos propios

Los católicos que no se relacionan con Dios (9,6%) son 3 veces más que los que lo hacen en grupo o comunidad (2,9%). En los evangélicos es la inversa donde los que no se relacionan son el 1,8% y participan en grupos el 11,4% del total. Los católicos que están en grupos y comunidades son casi inexistentes entre los Sin estudio (1,5%) y entre aquellos que tienen estudios universitario completos (1,3%). Entre quienes tienen primaria completa el porcentaje aumenta (5%), y se mantiene entre quienes han completado la secundaria (4,9%). Esto muestra que la interacción cotidiana con las instituciones eclesiales está hegemonizada por grupos sociales que comúnmente son llamados de estratos medios.

Si tomamos en cuenta el segundo de los procesos, la participación en organizaciones religiosas, vemos que la participación, como en el área política, social y cultural, es escasa. Afirman tener una activa participación en grupos religiosos el 6,5% de la población. Este porcentaje desciende ligeramente entre los católicos (5,7%) y asciende en casi diez puntos porcentuales entre los evangélicos (15,8%). Esta tendencia se repite entre quienes afirman participar en actividades de la Iglesia o templo: en la población general el porcentaje es del 5,8%, entre los católicos 4,9%, y entre los evangélicos 15,7%. La feminización de la actividad religiosa se torna evidente si sumamos los porcentajes de participación en instituciones y en grupos religiosos: las mujeres participan en un 17%, mientras que los varones un 6,9% (la media general es 12,3%). Es necesario destacar sin embargo, y a pesar de las representaciones de los líderes religiosos, que desearían que la participación en las instituciones fuera más alta, que los habitantes de Argentina participan más en organizaciones religiosas que en cualquier otro tipo de organizaciones sociales: sólo

el 4,5% de la población participa en cooperadoras escolares, el 2,5% en sindicatos, el 2% en Organizaciones no Gubernamentales, y el 1,9% en partidos políticos.

Veamos el tercero de los procesos, la práctica religiosa cotidiana. La asistencia al culto es, en efecto, otra de las variables que muestra la toma de distancia de la población de las instituciones eclesiales. El 76% de los entrevistados afirma concurrir poco o nunca a los lugares de culto. No deja de ser llamativo que el 23,8% participa muy frecuentemente de las ceremonias de culto, mientras que un 26,8% afirma no asistir nunca. Entre estos dos polos, la mayoría de la población (49,1%) sostiene que frecuenta poco el culto semanal. Es interesante profundizar un poco en la configuración del campo religioso a partir de estos datos: se dibujan dos grupos minoritarios, quienes frecuentan con intensidad las ceremonias y quienes no asisten nunca al culto de su religión, mientras que casi la mitad de la población mantiene con sus creencias una relación tibia, difusa³³ que implica una frecuentación ocasional de los lugares de culto.

Otro indicador de que la autonomía es un signo gravitante de nuestros tiempos, el 71% de los argentinos considera que los hijos deben o deberán elegir su propia religión/creencia, mientras que el 26% afirma que deben o deberán tener la misma religión/creencia que sus padres. Como contrapartida, los evangélicos (34%) y los de menor instrucción (36%) sostienen por encima del promedio general que la religión o creencia de los hijos debe ser idéntica a la de los padres.

Como podrá advertirse, la permanencia de una cultura cristiana extendida, consistente en el elevado porcentaje de la creencia en Jesucristo, el Espíritu Santo, la Virgen María y los Santos, no supone la aceptación de la injerencia de los especialistas religiosos en la regulación de asuntos relacionados con la vida cotidiana. Es aquí donde se cristaliza la autonomía de conciencia y entran a tallar actores de otros campos léase individuación, científico, mediático, familiar, cuyas prédicas parecen tener mayor receptividad. Así, la legitimación dada en la esfera religiosa no se proyecta hacia otras áreas de la vida social. Apenas el 7% de la sociedad argentina considera que el Estado debe atender principalmente la opinión de los obispos y pastores a la hora de definir las políticas públicas en materia de anticoncepción y natalidad. Una vez más, tanto los evangélicos como los residentes en el NOA se diferencian del promedio general. Aquí el 18% propone priorizar la postura de los líderes religiosos ante esos temas.

e. Identidad religiosa y vida cotidiana. Los temas controversiales.

La enorme mayoría de los creyentes toman decisiones sobre su vida cotidiana a partir de ellos mismos sin necesidad de consultar al especialista religioso y desconociendo en su vida diaria normas, consejos y prédicas de esos mismos especialistas.

Así vemos como la totalidad de la población (92%) cree que el uso de anticonceptivos no afecta la condición de buen creyente, evidenciando una clara disonancia con las directivas de las autoridades religiosas. El aborto es, como pocos, un

³³ Cf. Roberto Cipriani – *La religione difusa*. Roma: Borla, 1988.

tema controversial en la sociedad argentina. Vastos sectores pugnan por defender sus posiciones y lograr que la legislación se corresponda con tales principios. Si bien se observan opiniones divididas, el 63,9% expresa estar de acuerdo con el aborto en determinadas circunstancias (en caso de violación, de riesgo en la vida de la mujer o de malformación del feto). En otras palabras, casi dos de cada tres argentinos aprueban el marco legal actual, que contempla la interrupción del embarazo en tales ocasiones, e incluyen aquello que no está contemplado en el marco legal actual, es decir los casos de violación a cualquier mujer³⁴. Luego, el 16,9% afirma que el aborto debe estar prohibido en todos los casos, en sintonía con los postulados de las principales instituciones confesionales; mientras que el 14,1% sostiene que una mujer debe tener derecho a un aborto siempre que así lo desee, en consonancia con los planteos de las organizaciones feministas.

Ahora bien, la religión de pertenencia es un factor gravitante en la opinión frente al aborto. Si en la población general, son similares los porcentajes entre quienes sostienen que debe estar siempre prohibido y los que creen que debe estar permitido sin más; en el caso de los evangélicos la distribución difiere significativamente. Apenas el 6,7% está a favor de la despenalización total del aborto, mientras que el 37,4% no acepta ninguna excepción para su realización. Como contrapartida, en los indiferentes religiosos la situación se invierte: el 38% promueve el derecho que tiene la mujer sobre su cuerpo y el 7,4% se opone sin contemplaciones. Los católicos se aproximan al posicionamiento promedio de la sociedad en su conjunto.

f. Los vínculos entre creencias, sociedad política, Estado y religiones

Para finalizar sería importante comprender como estas creencias actúan sobre los imaginarios dominantes que existen en nuestro país sobre la laicidad, es decir sobre el vínculo entre sociedad política, Estado y grupos religiosos.

La participación del Estado en la prevención del SIDA, la anticoncepción y fortalecer la educación sexual en las escuelas es ampliamente aceptada por la mayoría de los creyentes. Prevalcen algunos prejuicios en relación a la homosexualidad se la considera una enfermedad y no existe la misma valoración según clases sociales, género y edades sobre las relaciones sexuales antes del matrimonio. Hay allí concepciones de vida y doctrinarias de larga duración.

Una vez más repetimos que si no se avanza en derechos y democratización sobre estos temas no es por enfrentamiento a las creencias religiosas de los ciudadanos sino por comprensiones y matrices que siguen vinculando legitimidades y compensaciones mutuas el poder político, con el religioso, el mediático y el empresario, donde el control y la violencia sobre los cuerpos en especial el de las mujeres sigue reproduciendo modelos hegemónicos de sociedades patriarcales.

Como hemos dicho al principio de este trabajo, individuación religiosa en el caso argentino no significa privatización de lo religioso sino que se valora la pre-

³⁴ El artículo 86 del Código Penal establece que «el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, no es punible si se ha realizado con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre (...); si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente». Durante la presidencia del Dr. N. Kirchner (2003-2007), su ministro de Salud, el Dr. Gines Gonzalez dio directivas precisas para su cumplimiento en todo el país.

sencia social de las instituciones religiosas cristianas, judías, islámicas, etc. Es una reflexión que nos exige mayor clarificación en conceptos y categorías.

La educación y el trabajo social son las acciones más valoradas de los grupos religiosos. Son actores legítimos y legitimados en esos campos. A la Iglesia Católica se le exige compromiso con los pobres y la defensa de los Derechos Humanos. ¿Se trata de una secularización de esa institución? Hay una presencia social, cultural y política en sentido amplio donde lo “católico” no aparece como sagrado o religioso sino como expresión de una ética social reconocida y valorada. ¿Hay un reconocimiento como institución social y un rechazo al mismo tiempo como institución religiosa o es un problema de categorías binarias o de distinguir entre secularización y laicidad? Por ello el cuidado epistemológico que debemos tener al buscar comprensión del sentido y las representaciones dado por los habitantes de nuestro país de tal o cual presencia o ausencia en personas, imágenes, grupos o monumentos llamados generalmente religiosos³⁵.

Esta misma lógica podemos verla a la hora de preguntar por el financiamiento a los grupos religiosos en especial los católicos. Hay opiniones contrapuestas. Hay un aire de época –laicidad “vivida” actualmente donde no se pide separar Estado–religiones sino que todos los grupos reciban los mismos privilegios y financiamientos que los católicos (reclamado especialmente por la primera minoría, el mundo evangélico Pentecostal).

Por otro lado se desea financiar a grupos religiosos especialmente para el trabajo social y se rechaza que sea para salarios de los obispos (leyes vigentes en la actualidad y promulgadas desde la dictadura de Videla que equipara el salario de un obispo al de un juez en actividad).

Del mismo modo es analizado el apoyo a la contribución estatal para las escuelas públicas de gestión privada (casi el 30% de toda la educación primaria y secundaria del país). Estas políticas educativas que nacieron en el gobierno del Dr. Frondizi a principios de los 60 se han ido incrementando hasta el día de hoy.

Para finalizar con el tipo de laicidad “realmente existente” en épocas de incertidumbre y de continuidad en la demanda del estado para que los grupos religiosos sean subsidiarios de su actividad, será importante analizar los dos últimos sobre participación en organizaciones y nivel de credibilidad de las instituciones argentinas.

Como es de esperar en sociedades con crisis de representación, las organizaciones hegemónicas del desarrollo industrial han ido perdiendo presencia, entusiasmo y participación. El mundo de la política “institucionalizado” aparece con la menor participación y credibilidad. Colonizada por otros grupos de poder especialmente los económicos y mediáticos, sin responder a las demandas ciudadanas y haciéndose cargo de estados debilitados y con pocos recursos, concita muy poca adhesión, alrededor del 8% de la población. El llamado tercer sector, el mundo de las organizaciones no gubernamentales y el cooperativismo nuclear un poco más

³⁵ Cf. F. Mallimaci – *Excepcionalidades y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política*. In *Religión y política: Perspectivas desde América Latina y Europa*. Ed. F. Mallimaci. Buenos Aires: Biblos; UE, 2008.

del 10%. Las diversas experiencias religiosas organizadas son en un clima generalizado de apatía e indiferencia algo más del 13% de los habitantes y movilizan o responden o dan respuestas como hemos visto en cuadros anteriores a casi el 26% de nuestra sociedad.

La importancia simbólica, los imaginarios y las creencias que se producen en la sociedad producción religiosa de la modernidad capitalista hegemónica- junto con las que ella misma produce producciones modernas católicas en la modernidad muestran al final del 2008 a la Iglesia católica como la institución más creíble en la sociedad argentina. En un panorama donde ninguna supera el 60% de credibilidad, la Iglesia Católica llega al 59%, los medios de comunicación al 58 y las FFAA al 46% con una diferencia notable por regiones, mostrando una vez más las heterogeneidades estructurales de la sociedad argentina.

Así como el conjunto de la sociedad le reclama presencia en el mundo de los pobres y en la defensa de los DDHH – presencia social – y se reconoce la importancia de las escuelas religiosas como parte constitutiva del mundo educativo, del mismo modo descrece del mundo estatal y político partidario y la reconoce como la institución (social? religiosa? Sagrada? Política no partidaria?) más creíble.

Conclusión

Diferenciar entre secularización y laicización nos ha permitido analizar el proceso socio-religioso en ambos registros en la Argentina. El nuevo espíritu del capitalismo que licua, produce riesgos, crea incertidumbres en el largo plazo, crea mayores y nuevas vulnerabilidades y precariedades, que valoriza un presente continuo y hacer perder horizontes de sentido de largo plazo también se ha instalado en América Latina y nuestro país.

Hemos visto como el catolicismo, en el largo plazo y fruto del proceso de secularización que diferencia, pluraliza y recompone, disminuye parte de sus miembros tanto especialistas como creyentes y vive al interior de un amplio y diverso proceso de recomposición del creer, desinstitucionalización, pluralización, comunitarización emocional del lazo social e individuación de fuerte significado personal según clases sociales, edades y zonas geográficas donde se destaca el creer por su propia cuenta y el creer sin pertenecer del mundo religioso.


Al mismo tiempo, un tipo de laicidad que hemos llamada subsidiaria con fuerte presencia histórica y simbólica en los pliegues del Estado, la sociedad política y en las marcas del espacio público, muestra como los grupos religiosos son continuamente demandados por el Estado, la sociedad política y civil a colaborar, participar, regular, fiscalizar y/o organizar la acción social, educativa, sanitaria, legitimadora. Grupos religiosos en especial la Iglesia Católica que es un mundo son más reconocidos por su presencia social que por sus propuestas sacrales, religiosas o espirituales. Grupos religiosos que compensan su pérdida de fieles apareciendo en tapas de diarios, canales de TV y junto a los líderes de los partidos políticos y empresariales y sociedad política que en el largo plazo tanto en dictaduras como en democracia no se ha “imaginado” enfrentado al poder religioso y que en momentos

actuales de crisis de representatividad busca el apoyo, legitimidad y solidaridad del mundo religioso.

Unos y otros se penetran, se dislocan, se nutren en una matriz socio-político-religiosa que ha logrado perdurar en el tiempo, que produce un doble proceso de agenciamiento, dotan de sentido a acciones del pasado, de la memoria y brindan criterios múltiples, diversos y a veces antagónicos para la acción en el presente desde horizontes utópicos y que el investigador puede o no estar de acuerdo, pero jamás deberá ignorar si desea comprender nuestras sociedades.

PROBLEMÁTICAS DE LA SEPARACIÓN Y LA LAICIDAD EN URUGUAY

NÉSTOR DA COSTA*

 <https://orcid.org/0000-0002-6719-8424>

Introducción

La separación institucional Iglesia Católica – Estado en Uruguay se hizo efectiva en el año 1919 luego de una reforma constitucional que se comenzó a discutir en 1917, se sancionó en 1918 y entró en vigencia en 1919.

La separación fue consecuencia de un proceso previo, en un marco histórico concreto y a partir de la misma se generaron dinámicas sociales y eclesiales que fueron estableciendo un lugar social para lo religioso y la asunción de un modelo de “laicidad” con ciertos caracteres de radicalidad.

La separación en Uruguay

La separación entre Iglesia y Estado fue una separación conflictiva, remarco esto porque en otros lugares no ha sido así, como por ejemplo en Perú que se concretó recién en 1978 y fue por iniciativa de la propia Iglesia Católica.

La separación, como cualquier acontecimiento histórico, solo es comprensible en un contexto, en una época, dentro de un itinerario concreto y con actores específicos.

Por razones de tiempo remarcaré solo algunos elementos, como por ejemplo tratarse de un estado joven o más específicamente, un Estado en formación que intenta consolidarse como estado nacional. El otro elemento que mencionaré es la debilidad de implantación de las instituciones coloniales y entre ellas la propia iglesia católica.

El territorio de lo que hoy es Uruguay y que entonces se llamó Banda Oriental era poco atractivo ya que no tenía riquezas naturales ni una civilización indígena desarrollada. Montevideo, la capital de Uruguay, fue tardíamente fundada a fines del primer cuarto del siglo XVIII y luego de que se le ordenara tres veces hacerlo al representante de la corona española en Buenos Aires. Fue más un límite entre los imperios de España y Portugal que un lugar con atractivo propio para los colonizadores.

* Doutor em Sociologia e Ciências Políticas pela Universidade de Deusto, Espanha. Investigador da Cátedra de Ciências da Religião, na Universidade Católica do Uruguai, onde também é docente, bem como do Instituto Universitário CLAEH, do qual é Diretor Académico.

Ese Uruguay de débil y tardía implantación colonial, desarrolla en su periplo de construcción nacional, un particular itinerario histórico de lo religioso, si se lo compara con cualquier otro país de América Latina

Mojones de un itinerario

Este largo conflicto conoció momentos de mayor y menor tensión y aunque incluso implicó el exilio para alguna autoridad eclesiástica no se llegó a enfrentamientos que implicaran derramamiento de sangre.

Para apreciar el tenor de la situación enumeraré algunos aspectos del mencionado proceso:

El primer obispo de Montevideo desarrolló una tarea de unificación interna en consonancia romana y en seguimiento a Pío IX y su Syllabus. Unificación sobre la base de la primacía de su postura de fuerte impronta romana y la expulsión del Uruguay de las corrientes liberales encarnada en la expulsión de los franciscanos

La historiografía reciente propone considerar, a efectos analíticos, tres etapas o momentos del proceso que culmina en la separación institucional. Una etapa inicial que va de 1859 a 1885 marcada por la institucionalización del conflicto; una segunda entre 1885 y 1906 en que se da, con marchas y contramarchas una nueva relación entre Iglesia y Estado, y una etapa final que va desde 1906 a 1919, que culmina con la separación constitucional de Iglesia y Estado.

La década de 1920 marca la finalización de la etapa de enfrentamientos y la ubicación de la fe católica en el ámbito de lo privado y lo íntimo.

Mencionaré algunos elementos, o hitos, que fueron jalonando el proceso mencionado.

En 1861 y tras un largo conflicto en relación a la negativa de las autoridades eclesiásticas de enterrar en un cementerio a un connotado masón se produjo un fuerte enfrentamiento que culminó con lo que se conoce localmente como la “secularización de los cementerios” esto es el paso de la administración de los cementerios por parte del Estado en detrimento de la Iglesia Católica.

En 1863 se produjo el destierro del obispo de Montevideo en función de decisiones encontradas con el gobierno.

Entre 1865 y 1878 se desarrolló lo que se ha llamado “el conflicto intelectual”, consistente en el enfrentamiento en medios de comunicación y centros de pensamiento liberales y católicos que habían surgido poco antes.

En 1877 se promulgó la Ley de educación, que implicó la desconfesionalización de la educación pública, lo que fue interpretado como la expulsión de Dios del sistema educativo uruguayo por parte de la Iglesia Católica.

En 1879 se promulgó la Ley del registro civil por la que todo lo concerniente a registros de estado civil, nacimientos, casamientos y defunciones, pasaba a manos del Estado en detrimento de la Iglesia Católica.

En 1885 se promulgó una de las leyes más duras y que implicó fuertes enfrentamientos, la llamada “Ley de conventos”. A través de esta ley se declaraba sin existencia legal a todos los conventos y casas de oración, a la vez que se prohibía el ingreso de religiosos extranjeros al país.

En el mismo año se promulgó la Ley de matrimonio civil que establecía la obligatoriedad del casamiento civil previo al religioso así como la imposibilidad de casarse por Iglesia sin casarse previamente a nivel civil.

Como estrategia de resistencia y organización del elemento católico dicha Iglesia promovió los Congresos Católicos de los cuáles emergieron organizaciones como la Unión Social, Unión Económica y la Unión Cívica que reunían a los católicos en ámbitos específicos del quehacer social económico y político, creándose espacios de la vida social de núcleos de resistencia y de creación de áreas católicas en paralelo, como por ejemplo sindicatos, partidos políticos, etc.

En 1906 se produjo la remoción de todos los crucifijos de los hospitales públicos.

En 1907 se suprimió toda referencia a Dios y los evangelios en el juramento de los parlamentarios. En el mismo año se promulgó la ley de divorcio por sola voluntad de la mujer.

En 1919 se produjo la separación institucional entre la Iglesia y el Estado estableciéndose en el artículo 5º de la nueva Constitución lo siguiente:

«Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido, total o parcialmente construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose solo las capillas destinadas al servicio de los asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones»¹.

También en 1919 se llevó a cabo por ley lo que se conoce como la “secularización de los feriados” que consistió en el cambio de denominación legal de los días feriados, de ahí que Navidad pasó a denominarse “día de la familia”; el día de Epifanía – 6 de enero – pasó a denominarse día de los niños; la Semana Santa: Semana de Turismo entre otros.

También se procedió a eliminar rastros de elementos de referencia a lo religioso en la geografía local, así es que se procedió al cambio de nombres de varias ciudades y localidades (más de 30) que perdieron sus nombres de santos a favor de nombres laicos, como por ejemplo Santa Isabel pasó a llamarse Paso de los Toros, o San Fernando cambió a Maldonado.

Los actores

Los actores intervinientes en el proceso son ciertamente determinantes, entre ellos cabe mencionar a la Iglesia Católica, a las élites constructoras del Estado naciente, las Iglesias Protestantes y la Masonería.

La Iglesia Católica tenía un clero escaso y disperso. En 1832 se estableció el Vicariato Apostólico. En 1878 se erigió la primera diócesis del país. En 1896 una bula papal estableció la erección de otras dos diócesis que sin embargo no se concretó hasta 1919 y en 1897 se elevó a Montevideo al rango de Arzobispado.

¹ *Constitución de la República Oriental del Uruguay*. Desde 1919 a la fecha todas las reformas constitucionales han dejado intocado este artículo.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, se procesó en el Uruguay un fuerte enfrentamiento entre el naciente estado que reclamaba para sí el control de diversos aspectos de la vida colectiva, y la iglesia católica que administraba determinados espacios que hoy entendemos como propios del Estado.

La Iglesia Católica vivió un conflicto ad extra al enfrentarse a quienes propugnaban la independencia del Estado en relación a ella a la vez que desarrollaba un conflicto interno, ya que también dentro de ella se procesaba una fuerte pugna entre las que han sido identificadas como las dos principales tendencias de la época, una comprometida en una ofensiva romanizadora y ultramontana, de orden más liberal, no dogmática, antiultramontana.

Como señalara un reconocido investigador «[...] se notó dentro de la Iglesia una tensión que llevó al conflicto entre una línea fuertemente ortodoxa y ultramontana, y una línea liberal»².

Los cambios que se procesaban y el enfrentamiento que provocaban encontraba de un lado a una Iglesia Católica que, además de controlar y administrar distintos espacios de la vida de la sociedad, se encontraba, a nivel universal, completamente opuesta a la modernidad y reaccionando frente a la pérdida de influencia social que sufría en este período de la modernidad occidental y de la modernidad uruguaya.

La Iglesia Católica veía en la separación la intención de eliminar a Dios de la vida de la sociedad uruguaya, identificándose, en los hechos ella misma con Dios, no pudiendo percibir el largo proceso social que se ha denominado “modernidad” más allá de que últimamente preferimos hablar de él también en plural.

Esos dos contendores que efectivamente disputaban espacios se enfrentaban bajo las premisas de cada uno, el ejemplo francés como ideal, un claro jacobinismo, la impronta de la Ilustración por un lado; y combate a la modernidad en forma intransigente por el otro, resistiendo la pérdida de espacios hasta ahora ocupados por ella, actitudes que, entendía entonces, iban contra la voluntad de Dios.

La resistencia a reconocer la autonomía de las esferas de lo secular y de los espacios de la vida social, ligada a la defensa del lugar y el control social que había venido ejerciendo, hicieron más fuerte aún el enfrentamiento.

Siguiendo a Casanova parece verificarse que en aquellos lugares en que la religión y en este caso, la Iglesia Católica resistió los cambios propios del proceso de secularización, entendida ésta como «diferenciación de las esferas seculares de las instituciones y normas religiosas» en forma fuerte lo religioso culminó privatizándose a la vez que se generó un fuerte anticlericalismo.

Asimismo la Iglesia Católica en la persona de su primer arzobispo fue cambiando de posición, al principio se oponía radicalmente a la separación y con el devenir de los hechos, el ahogo económico al que estaba siendo sometida por el no cumplimiento de las obligaciones de financiamiento constitucionales por parte del gobierno, la llevaron, en la persona de su máxima jerarquía, Mons. Mariano Soler, fundador del Colegio Pio Latinoamericano en Roma, a entender que la separación

² Patricio Rodé – *Promoción del laicado: Apuntes tomados en los Cursos de Complementación Cristiana*. Montevideo, 1963, p. 15.

sería finalmente una liberación para la Iglesia. Su posición era seguida y acompañada desde Roma pero Soler muere en 1908 y se produce una crisis sucesoria por la cual no se nombra obispo hasta 1919.

Las élites constructoras del Estado uruguayo habían sido formadas en Francia y miraban a ésta como el modelo a seguir para el nuevo Estado.

Estaban marcadas por una fuerte impronta jacobina, anticlerical.

Las Iglesias protestantes se sumaron activamente a las élites, apoyaron su posicionamiento entendiendo que esto debilitaría a la Iglesia Católica y se presentaría como una oportunidad para el desarrollo del protestantismo en Uruguay.

Otro actor destacado y aún no debidamente estudiado fue la masonería uruguaya desde donde se potenciaba la lucha por la emancipación del Estado.

Recientemente acaba de aparecer una investigación que da cuenta de los vínculos entre la masonería y las iglesias protestantes donde muchos de los integrantes se repetían en ambas.

Consecuencias de la separación

En Uruguay se desarrolló una clara privatización de lo religioso, desplazándolo de lo público. La Iglesia católica y también el creer religioso fueron desplazados hacia los márgenes de la sociedad, reduciéndose a la esfera de lo íntimo, familiar, saliendo de la esfera ya no solo estatal sino también pública. Este desplazamiento de lo religioso en general y no solo de lo católico fue un efecto no deseado por los protestantes, tal como lo evidencian investigaciones, por ejemplo del rol de la Iglesia Valdense.

La Iglesia Católica terminó aceptando la salida de lo público y su nuevo lugar social. Coincidentemente con una larga crisis de autoridad provocada por la ausencia de obispo diocesano tras la muerte del arzobispo Mariano Soler en 1908, la Iglesia Católica se recluyó en lo privado y así lo evidencian las cartas pastorales y documentos de la época mayoritariamente centrados en las costumbres personales, en las normas de conducta y la moral. Recién en la década de 1960 se produce un gran cambio al respecto volviéndose a la preocupación por lo público.

En Uruguay, a diferencia de la gran mayoría de los países de América Latina lo religioso fue desplazado hacia lo privado y esa impronta tiene cierta vigencia hasta nuestros días.

Las consecuencias de la separación institucional no tienen que ver solamente con el acontecimiento jurídico institucional sino o también con la forma que fue asumiendo el proceso, con la forma en que se fue construyendo la laicidad en el Uruguay.

Una de las primeras consecuencias directas tuvo con ver con el sustento económico de la propia Iglesia Católica que dejó de percibir lo que debía aportar el gobierno para su sustento, pese a que en los conflictivos años previos a la separación los distintos gobiernos fueron retaceando recursos económicos.

Cabe mencionar que en Uruguay la Iglesia Católica no recibe ningún tipo de financiamiento por parte del Estado. Hay exención impositiva solamente para los locales dedicados al culto, los templos.

Otra importante consecuencia de la separación es que la legitimidad del quehacer de la Iglesia Católica en la sociedad uruguaya dejó de estar dada por el Estado al no ser más parte de él. Eso planteó un nuevo escenario al que no estaba acostumbrada y que se ha ido creando y recreando con el tiempo. La legitimidad actual de la iglesia católica en Uruguay deviene de su accionar en la sociedad civil. Legalmente la Iglesia Católica es una asociación civil sin fines de lucro en cada diócesis.

El otro tipo de impacto que me gustaría señalar es el cultural y de ubicación de lo religioso en el conjunto de la sociedad y quizá este es el más importante.

Dentro del cultural me refiero al fenómeno más fuerte y que se vive como constitutivo de la identidad uruguaya: la laicidad. El término laicidad tiene en Uruguay una presencia y vigencia muy fuerte.

El modelo implantado en Uruguay, que más tarde se llamara “laicidad”, una vez más mirando a Francia.

Una laicidad que exige relegar a segundo plano cualquier tipo de adhesiones comunitarias, atribuyendo al Estado una neutralidad casi sacra.

En los últimos años hemos asistido a la problematización de la utilización de algunos términos en singular implicando en ello una pretensión de modelo cuasi universal. Sucede lo mismo para el término laicidad, dado que el análisis de aquello a que se refiere la laicidad en diversos países, si bien tiene elementos en común, aunque no en la tradición anglosajona, demuestra que ésta se ha ido construyendo con las características propias del itinerario local, de la impronta que le fueron dando los actores en pugna en cada momento por la imposición de las definiciones en disputa en el campo específico, refiriéndome a campo en términos de Pierre Bourdieu.

La modernidad uruguaya

La separación institucional debe ser comprendida también en términos de la implantación de la modernidad uruguaya, y singularizo aquí el término ya que coincido en esto con Eisenstadt³ y Beriain⁴, entre otros, en que no se puede continuar hablando en singular de modernidad sino que sería más cercano a la realidad comprender la existencia de modernidades múltiples. Siguiendo a Mallimaci podemos afirmar que «llegó el momento de renunciar a explicar la totalidad de la historia universal desde un solo centro y recuperar varios centros. Si hay modernidades múltiples, hay también secularizaciones múltiples»⁵ y agregó entonces que hay también laicidades múltiples.

La instalación de la modernidad uruguaya, que vino de la mano de la modernización liderada por las élites locales, expresó formas de construcción nacional

³ Cf. Schmucl N. Eisenstadt – Multiple Modernities. *Daedalus*. 129:1 (Winter 2000), p. 1.

⁴ Cf. *Las contradicciones culturales de la modernidad*, ed. Jostexo Beriain; Maya Aguiluz. Barcelona: Anthropos, 2007.

⁵ Fortunato Mallimaci – Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política. In *Religión y política: Perspectivas desde América Latina y Europa*. Ed. F. Mallimaci. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2008.

donde se encontraban y se encuentran actores que pugnan por las definiciones a ser aceptadas para el conjunto.

Estado laico / laicidad

El tipo de laicidad que se construyó en Uruguay está fuertemente asentado en la ausencia de lo religioso en lo público, en un país que ha basado su construcción nacional en su Estado y que prácticamente identifica “lo público” con “lo estatal”.

La laicidad uruguaya implica una supuesta “imparcialidad” del Estado en relación a lo religioso, que más bien evoca una prescindencia de lo religioso. Al Estado «no le importa» lo religioso y se asegura que en el sistema educativo público no haya inclusión de ningún tipo de propuesta religiosa.

Es necesario destacar que el término “laicidad” aparece cargado de significados diversos e implica actitudes variadas, según situaciones concretas y en relación a los énfasis que desarrollan e imponen los diversos actores sociales que intervienen en el campo de disputas por la interpretación de las definiciones hegemónicas. Es así que la imparcialidad, como ya se mencionara, puede estar referida a respeto o a prescindencia; también se pueden encontrar énfasis antirreligiosos; énfasis anticlericales, así como una expresión de fe ligada a la construcción de la República, como concepciones de corte menos restrictivos.

El rechazo a los símbolos religiosos en lo público o a la expresión de las Iglesias en los asuntos públicos, o a la expresión pública de la fe de las personas, es parte del modelo hegemónico de laicidad uruguaya.

Podemos preguntarnos si este modelo de laicidad es inherente a la separación institucional pero la comparación internacional nos indica una respuesta negativa ya que ha sido de forma diferente en otros lugares del mundo, por lo que debemos apreciar que este modelo tiene características propias, aunque no originarias ya que, como se ha dicho, las élites constructoras del Uruguay de fines del siglo XIX y comienzos del XX tuvieron en Francia su modelo inspirador de sociedad.

La laicidad

Como ya he mencionado la “laicidad” es para la sociedad uruguaya un término prácticamente identitario.

Pero es un término polisémico, sin significados únicos.

Milot ha realizado una tipología referida a cinco concepciones o tipos ideales de laicidad, que si bien no se ajustan estrictamente al caso uruguayo aporta significativamente al clarificar y ordenar elementos y énfasis de cada una de ellas, como son «una laicidad separatista, una laicidad anticlerical, una laicidad autoritaria, una laicidad de fe cívica y una laicidad de reconocimiento»⁶.

Construye estos tipos según dónde ponen el acento los actores sociales que las propugnan y cabe explicitar al menos brevemente el contenido de cada una. Para el caso de la laicidad separatista entiende que es aquella donde se «pone el acento

⁶ Micheline Milot – *La Laicidad*. Madrid: CCS, 2009, p. 40.

en una división casi “tangible” entre el espacio de la vida privada y la esfera pública que concierne al Estado y las instituciones que dependen de su gobernabilidad»⁷.

La laicidad anticlerical o antirreligiosa se caracteriza por el hecho de que «el anticlericalismo se convierte en la modalidad principal por la cual intenta expresarse la voluntad de laicización»⁸. La laicidad de fe cívica, es aquella en que «la laicidad misma toma forma en un conjunto de valores sociales que fundan la sociedad política»⁹.

Finalmente describe la laicidad de reconocimiento precisamente por el

«reconocimiento de la autonomía de pensamiento de la que cada ciudadano es considerado portador [...] Se da la primacía a la justicia social por el hecho de que la libertad de conciencia y de religión, lo mismo que la igualdad, son derechos inalienables. La expresión libre de sus propias elecciones religiosas o morales en la vida pública se convierte en una preocupación en lo más profundo de este tipo de ajuste laico de las instituciones y de las políticas públicas [...] de donde se desprende que todas las concepciones de la vida (excepto las que perjudican los derechos del otro) merecen la misma protección por parte del Estado»¹⁰.

Esta tipología resulta muy útil para ordenar y clarificar los distintos elementos presentes en la construcción del discurso y la práctica de la laicidad. Es muy fácil reconocer para el caso uruguayo el peso mayoritario de los elementos referidos a los modelos de laicidad que se desarrollaron con excepción del último, del modelo de reconocimiento, afirmación este que está referida a los aspectos culturales y sociales y no a los aspectos jurídicos de la misma.

La laicidad en plural

Al respecto del término laicidad recordemos que no tiene traducción a idiomas como el inglés o el alemán. Esto quiere decir que no tiene significación cultural para las sociedades de esas lenguas.

No hay “una” laicidad”, hay procesos históricos particulares e importan los actores, sus posiciones, sus pugnas, sus estrategias, conflictos, transacciones, arreglos y las hegemonías que se van construyendo. Esto no es un reclamo de provincianismo apartado del resto del mundo sino la reflexión de la forma en que construimos conceptos y les damos pretensión de universalidad, como si se tratara de una copia mecánica.

Es necesario distinguir el acontecimiento de la separación institucional, Iglesia-Estado, del término “laicidad” que es posterior y no aparece hasta la década de 1930 en Francia.

Debemos preguntarnos por nuestras categorías, las cargas que tiene, los implícitos asumidos, su historicidad. Debíamos revisar los implícitos histórico-culturales del término y sus “muchas veces” pretendida universalidad.

⁷ Micheline Milot – *La Laicidad*. Madrid: CCS, 2009, p. 41.

⁸ Micheline Milot – *La Laicidad*. Madrid: CCS, 2009, p. 41.

⁹ Micheline Milot – *La Laicidad*. Madrid: CCS, 2009, p. 51.

¹⁰ Micheline Milot – *La Laicidad*. Madrid: CCS, 2009, p. 54-55.

Volviendo al Uruguay

El Uruguay se construyó sobre la base de oleadas de inmigrantes que fueron integrados a un solo ser nacional, con una única lengua y con una obsesión por la integración de los diversos, lo que Rama¹¹ ha llamado la “hiperintegración” y la uniformidad expresada en variadísimos aspectos desde el color de los edificios públicos (estaba reglamentado que no podían tener otro color que el de los materiales utilizados para su construcción), hasta la túnica escolar blanca con moño azul que deben usar obligatoriamente todos los escolares que asistan a la educación pública. Ese ánimo hiperintegrador, negador de las diferencias, disciplinador y centralizador en el Estado ha sido la principal matriz cultural de la sociedad uruguaya. Lo sigue siendo, pero ahora no con la misma solidez y debe enfrentar el desafío de la diversidad como valor crecientemente aceptado a nivel internacional y local.

Las prácticas de los ciudadanos parecen indicar que ese edificio homogéneo y único ha comenzado a resquebrajarse. La laicidad uruguaya se encuentra ante el desafío de reexpresarse en códigos culturales distintos a los de su construcción como valor identitario propio.


¹¹ Cf. G. W. RAMA – *La Democracia en el Uruguay*. Montevideo: Arca, 1995.

OUTRAS FRONTEIRAS DE SEPARAÇÃO



DO SECULARISMO OTOMANO À LAICIZAÇÃO TURCA – 1839-1937*

CARIMO MOHOMED**

 <https://orcid.org/0000-0002-8205-4429>

Introdução

É comum afirmar-se que as sociedades islâmicas são fundamentalmente diferentes das ocidentais pois é suposto estas estarem baseadas na separação do Estado e das instituições religiosas, separação considerada inerentemente positiva. No entanto, essa imagem que o Ocidente, ele próprio um conceito discutível por ser abstrato, tem de si mesmo é mais uma projeção idealizada e ideológica da realidade, sendo vários os exemplos que questionam esse lugar-comum.

A expressão *secularismo* deriva da palavra *secular*, cuja raiz está no latim *saeculum*, significando *largo período de tempo* ou *espírito da época*, alterando-se posteriormente o significado para *deste mundo*, implicando mais que um mundo, e acabando por traduzir-se num conceito de secular e do religioso a partir das ideias de temporal e espiritual. A expressão “secularização” também evoluiu no contexto europeu, significando a privatização das terras da Igreja e, depois, a secularização da política e, mais tarde, da arte e da economia. Também implica uma noção de declínio da religião, conformidade com *este mundo*, afastamento da sociedade em relação à religião (separação da Igreja e do Estado), dessacralização do Mundo e subsequente sacralização da racionalidade. A ideia de *secularização* surgiu em 1846 pela mão de Jacob Holyoake, que criou a *London Secular Society* com o objetivo de lutar contra os poderes *temporais* da Igreja e da religião e a favor da secularização da sociedade, interpretando e regulando a vida prescindindo de Deus e da religião¹.

O conceito de secularismo é muitas vezes confundido com o de liberdade de culto e/ou laicismo, negligenciando-se o facto de existirem Estados confessionais que garantem a liberdade religiosa e Estados laicos que perseguem e criminalizam diferentes manifestações de espiritualidade. Normalmente, a expressão *secularism* é quase sempre traduzida do inglês para o francês como *laïcité*, e vice-versa. No

* Quero agradecer ao Professor António Matos Ferreira o convite que me endereçou e a Nurullah Ardiç o facto de ter partilhado comigo alguns textos de sua autoria.

** Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR), Portugal; Doutor em Ciência Política pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, onde se licenciou em História.

¹ Na tradição islâmica também existem os conceitos de *este mundo (dunya)* e o *outro mundo (akhira)*. O Mundo, ou seja, o planeta Terra, é designado por *alam* e a expressão *din* remete para a ideia de *religião, espiritualidade*. Todas estas palavras são árabes.

entanto, o conceito de *laïcité* surgiu a partir de meados do século XIX no contexto do positivismo científico e do republicanismo político franceses, que defendiam a total separação da Religião/Igreja da Política/Estado e uma tônica na Razão e na Ciência como objetivos a serem alcançados pelo Estado e, várias vezes, em combate direto contra qualquer expressão de religiosidade e/ou espiritualidade, consideradas irracionais.

É preciso salientar que a evolução destes conceitos foi, e é, produto da experiência histórica da Europa e dos Estados Unidos da América e dos diversos cristianismos, sobretudo ocidentais, e que os conceitos de secularismo e laicismo não são uniformes, variando conforme os Estados e as Igrejas. Por exemplo, nos E.U.A. significa normalmente um «muro de separação entre Igreja e Estado», muro de separação que é alvo de contestação, pois não se sabe muitas vezes como é que se concretiza², e na própria França a laicidade não é aplicada uniformemente, pois na Alsace-Moselle continua a haver o regime concordatário, enquanto nos territórios coloniais (DOM-TOM) não existe separação.

Parece-nos redundante dizer que um Estado é secular, pois todas as organizações políticas são seculares, mesmo aquelas que reclamam alguma legitimidade divina pois, no final, preocupam-se com os assuntos materiais deste mundo, com os assuntos ligados às questões humanas e do “século”, ou seja, com as relações que os seres humanos estabelecem entre si no dia-a-dia e as relações de direitos e deveres que são estabelecidos entre os diversos poderes, mormente o Estado.

Relativamente à Religião, a sua definição não é tão simples, pois remete para uma ideia de Sagrado, de Transcendência, por oposição a Profano. No entanto, há que sublinhar que este nunca se encontra num estado puro. Seja qual for o estado de dessacralização do mundo a que se tenha chegado, as sociedades que tenham escolhido uma vida profana não conseguem abolir completamente o comportamento religioso, e mesmo essa anulação do religioso, essa secularização definitiva, não é algo adquirido, exceto para um número limitado de indivíduos, aqueles que são desprovidos de todo e qualquer sentimento do religioso³.

Na Europa considera-se normalmente que Religião significa Igreja e que, como o Estado e a Igreja, no caso concreto a Católica Apostólica Romana, estão separados, ou porque no Evangelho de São Mateus está escrito que há que dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus⁴, assume-se que a política e a religião estão separadas. Esta ideia é limitada e limitadora, pois a vida social não se esgota na esfera pública e o poder não se limita ao poder do Estado. Por outro lado, a religião, o fenómeno religioso, a presença do sagrado ou da transcendência, não se reduz à Igreja como instituição política que também é, com um chefe de Estado internacionalmente reconhecido.

² Cf. Robert W. Hefner – Multiple modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a globalizing age. *Annual Review of Anthropology*, 27, (1998), p. 83-104; Jon Meacham – The decline of christian America. *Newsweek*. (20 abril 2009), p. 10-14.

³ Sobre esta problemática, a história e a antropologia das religiões continuam a ser disciplinas muito importantes para compreender o *homo religiosus*, e as obras de Mircea Eliade (1907-1986), apesar de escritas há várias décadas, continuam atuais.

⁴ Cf. Mt 22, 21.

O facto de que algo esteja escrito na Bíblia, ou no Corão, não significa que a realidade ao longo da História tenha sido sempre estática e simples, como se nunca tivesse havido uma relação íntima entre religião e política em diversos reinos europeus, ou como se o imperador romano Teodósio nunca tivesse tornado o Cristianismo religião de Estado e perseguido todas as outras, ou como se os muçulmanos não atuassem “neste mundo” e, portanto, “secular”.

Existem diversos exemplos das relações entre política e religião em diversos contextos europeus, quer esta última seja entendida como Igreja, identidade ou simplesmente como fé, e, apesar disso, em nenhum momento é questionada a secularidade da Europa. Há poucos anos houve a polémica em volta da referência, ou não, das raízes cristãs da Europa na Constituição Europeia, referência que surgiu por iniciativa do antigo Presidente da República Francesa, pátria da *laïcité*, Valéry Giscard d'Estaing⁵, e que contou com o apoio da chanceler alemã Angela Merkel e da Polónia. Anos mais tarde, em finais de 2007, uma nova celeuma surgiu com a visita de Nicolas Sarkozy, presidente do mesmo país, a Roma, onde proferiu declarações sobre o papel positivo da religião e da fé, repetindo-as depois no início de 2008 por ocasião da sua viagem à Arábia Saudita, afirmando igualmente que a lei de 1905, que separa a Igreja do Estado em França, deveria ser revista. Na Irlanda do Norte, há um conflito endémico entre católicos e protestantes, conflito caracterizado pela violência que, de tempos a tempos, volta a surgir e, até há poucos anos, os protestantes unionistas leais à Grã-Bretanha eram liderados pelo Reverendo Ian Paisley, da Igreja Presbiterana Livre, ou seja, o chefe político era ao mesmo tempo um líder religioso.

Vários países da União Europeia têm religiões oficiais de Estado e, nalguns casos, o chefe do Estado é ao mesmo tempo chefe da Igreja⁵, e se em países como a Espanha, a República da Irlanda ou a Polónia o catolicismo romano não é religião oficial de Estado, a verdade é que continua a ter muita força em termos identitários, continuando alguns membros da Igreja a ter muita importância nos assuntos políticos⁶.

A suposta separação entre o político e o religioso no “Ocidente” não é tão definida e definitiva como normalmente se considera e, no entanto, as suas sociedades são, ou consideram-se como, seculares e, por isso, democráticas, como se uma levasse automaticamente à outra. Porém, quando se aborda o “Islão”, o argumento muitas vezes utilizado é o de que a principal razão dos seus problemas políticos se deve à religião e a uma ausência de secularização, quando quase dois terços dos

⁵ Além da Inglaterra, os seguintes membros da União Europeia têm religiões oficiais de Estado: Malta (Catolicismo Romano), Chipre e Grécia (Catolicismo Ortodoxo Grego), Finlândia (Luteranismo) e Dinamarca (Igreja Nacional), tendo a Suécia feito a separação entre Estado e Igreja em 2000, a pedido desta última, se bem que o rei e a rainha devam ser luteranos.

⁶ Para uma visão mais aprofundada sobre a situação do Catolicismo em Espanha e os debates que existem relativamente à participação política ver: Católicos en Cruzada. *El País*, 2 de janeiro 2011, suplemento “Dominio”, p. 1-5. Sobre a questão do laicismo, não só em Espanha mas na Europa em geral, ver Rafael Díaz-Salazar – Laicismo y catolicismo: ¿Una nueva confrontación?. *Claves de razón práctica*. 208 (diciembre 2010) 64-73.

membros da Organização da Conferência Islâmica são Estados que se consideram seculares, laicos e/ou com uma separação entre a religião e a política⁷.

O problema ontológico é que em outros marcos culturais e civilizacionais, com experiências históricas próprias e diferenciadas, como é o caso do Islão, não existe a figura da Igreja, como entidade política. Isto não significa que, por um lado, não exista religião, entendida como fé e que pode organizar-se institucionalmente, ou que, por outro, a religião englobe tudo.

Segundo John L. Esposito⁸, a moderna ideia de religião tem a sua origem no Ocidente pós-Iluminista e a sua definição restrita tornou-se a norma, sem levar em linha de conta que a expressão “religião”, tal como é entendida hoje em dia, é uma interpretação moderna e ocidental, descontextualizada de sentido histórico, categorizada, estudada e julgada com critérios seculares ocidentais modernos pós-iluministas, com a sua separação de Igreja e Estado, que, por sua vez, também é uma construção recente. Como a Europa tinha assistido a um processo revolucionário e a uma separação teoricamente inequívoca entre o Estado e a Igreja (uma entidade política), tentou-se fazer o mesmo no mundo Islâmico, com a separação do político e do religioso, da Mesquita (Igreja) e do Estado, originando um problema que nunca tinha existido e que dura até hoje.

Ira M. Lapidus⁹ defende que, contrariamente ao que é voz corrente, existiu e existe uma diferenciação importante entre Estado e instituições religiosas em sociedades islâmicas e que a evidência histórica também mostra que não existe um modelo islâmico único para Estados e instituições religiosas, mas sim vários que concorrem entre si. Em cada um desses modelos existem ambiguidades relativamente à distribuição da autoridade, funções e relações entre instituições¹⁰.

Já Hamilton Gibb¹¹ tinha chamado a atenção anteriormente para o facto de os próprios pensadores políticos muçulmanos terem tomado consciência da separação entre instituições políticas e religiosas, reconhecendo o aparecimento de uma esfera autónoma de atividade e organização religiosas.

Um lugar-comum muito forte, utilizado por algumas organizações ditas fundamentalistas e aceite sem contestação em alguns meios académicos, é o de que o Islão é religião e mundo (*al-Islam din wa dunya*), ou seja, que na ideologia islâmica estão integradas as dimensões religiosa e social do comportamento. No entanto, é discutível que o Islão seja, ao mesmo tempo, religião, entendida nas suas aceções institucionais, e Estado (*al-Islam din wa dawla*), pois no Islão não existe a figura

⁷ Para informação mais pormenorizada ver o sítio oficial da Organização da Conferência Islâmica (<http://www.oic-oci.org/>) e as molduras legais de cada um dos membros.

⁸ Cf. John L. Esposito – *The islamic threat: myth or reality?*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 258.

⁹ Cf. Ira M. Lapidus – The separation of state and religion in the development of early islamic society. *International Journal of Middle East Studies*, 6, (1975), p. 363-385.

¹⁰ Ira M. Lapidus retomou e desenvolveu posteriormente as suas teses em 1992, Ira M. Lapidus – The golden age: The political concepts of Islam. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 524, p. 13-25, e em 1996, Ira M. Lapidus – State and religion in islamic societies. *Past and Present*, 151, p. 3-27.

¹¹ Cf. Hamilton Gibb – Constitutional Organization. In *Law in the Middle East: Origins and development of islamic law*, ed. Majid Khadduri; Herbert J. Liebesny. Washington, D.C.: Middle East Institute, 1955, p. 3-27.

da Igreja e já na “Idade Média” existia esse questionamento. Se, por um lado, ibn Taymiyya (1263-1328) pensava que o Islão era religião e política, al-Ghazali (1058-1111) não tinha essa certeza, apesar de considerar que o Estado devesse proteger a religião e esta devesse dar forma àquele, de um ponto de vista ético.

Ao longo da História Islâmica, instituições religiosas e políticas, com exceção de casos pontuais, tiveram as suas esferas bem delimitadas, o que não impediu momentos de diálogo e de confronto, consoante os casos, estando aquelas sujeitas a estas últimas, pois no final era sempre a política quem definia a organização da “cidade”. Foram principalmente alguns pensadores políticos muçulmanos contemporâneos como Hassan al-Banna (1906-1949), fundador da organização dos *Irmãos Muçulmanos* no Egito, Abu’l ‘Ala Mawdudi (1903-1979), fundador da *Jama’at-i-Islami* no sub-continente indiano, ou Sayyid Qutb (1906-1966), teórico dos *Irmãos Muçulmanos*, que propuseram e defenderam de uma forma absoluta que o Islão era Religião e Estado ao mesmo tempo, transformando-se numa convicção de que o Estado realizado pelo profeta Muhammad e seus companheiros em Medina no século VII é que seria o único verdadeiramente islâmico e reproduzível no mundo contemporâneo¹².

Para esses pensadores e ativistas, com um discurso anti-moderno mas ao mesmo tempo fruto da Modernidade, teria sido o processo histórico a provocar o desenvolvimento da sociedade islâmica de maneiras diferentes, levando à separação das esferas religiosa e política, entre o califa e o sultão, sobretudo a partir da dinastia dos Omíadas (661-750 e.C.). No entanto, há que chamar a atenção para o facto de estes autores terem tentado encontrar na história islâmica, interpretando-a de acordo com os seus objetivos, um modelo de inspiração e de combate contra a situação política dos tempos em que viviam, ou seja, a ocupação colonial europeia, nos casos de al-Banna e de Mawdudi, a presença britânica no Egito e na Índia respetivamente, e, no caso de Qutb, as políticas “secularistas” de Nasser, que basicamente eram políticas importadas da Europa e muitas vezes aplicadas de uma forma violenta.

Para Mohammed Arkoun (1928-2010), porém, o secularismo está implícita e explicitamente incluído no discurso corânico e na experiência histórica de Medina, e a maioria dos regimes políticos que surgiram em contextos muçulmanos depois das lutas de libertação colonial na segunda metade do século XX era, *de facto*, secular no sentido em que adotaram padrões e códigos legais, procedimentos de governo, hierarquias e práticas administrativas ou do Ocidente liberal ou padrões Socialistas-Comunistas de pensamento e modelos institucionais, apesar de o Islão ser utilizado como fonte de inspiração e identidade, ou apesar de terem sido introduzidas provisões nas constituições, requerendo que o chefe de Estado fosse muçulmano ou que a *shari’a* fosse reconhecida como fonte, mesmo quando isso na

¹² Para uma perspectiva mais aprofundada sobre esta problemática, ver Nazih Ayubi – *Political Islam: Religion and politics in the arab world*. London: Routledge, 1991; Massimo Campanini – O pensamento político islâmico medieval. In *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. Org. Rosalie Helena de Souza Pereira. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 247-283; *Voices of resurgent Islam*, ed. John L. Esposito. New York/Oxford: Oxford University Press, 1983; Sami Zubaida – *Islam, the people and the state: Essays on political ideas and movements in the Middle East*. London/New York: Routledge, 1989.

prática não acontecia. Por outro lado, num processo de mimetismo com aquilo que tinha acontecido na Turquia e com a adoção das ideias “secularistas” e “laicas” do Ocidente, ou aquilo que se julgava que eram estas ideias, a religião foi sendo “domesticada” pelo Estado, passando a ser controlada através de instituições burocráticas ou ministérios, ao mesmo tempo que se tentavam criar identidades nacionais, limitando a religião à esfera privada¹³.

Assim, neste texto, “secularismo” significa os assuntos ligados às questões humanas e deste mundo, ou seja, as relações que os seres humanos estabelecem entre si no dia-a-dia e as relações de direitos e deveres que são estabelecidos entre os diversos poderes, mormente o Estado.

A ideia que se tem hoje, o mito que existe à volta de Mustafa Kemal (Atatürk), é o de que ele separou a Igreja, ou a Mesquita neste caso, do Estado, a religião da política na Turquia, um exemplo excecional no Islão. Essa ideia cai por base pois, tal como já foi dito, no Islão não existe a figura da Igreja, como a Católica Apostólica Romana e, por isso, ele nunca separou algo que não existia anteriormente¹⁴ e, por outro lado, historicamente, o Império Otomano sempre definiu e separou as esferas institucionais política e religiosa, ao contrário da República da Turquia, que passou a controlar a religião através de um Ministério criado para esse efeito.

Do secularismo otomano...

Neste ponto analisar-se-ão vários textos legais, principalmente as Constituições de 1876, 1921 e 1924¹⁵, e vários outros textos que desempenharam um papel significativo na modernização da Turquia com um particular foco no papel discursivo desempenhado pelo Islão, contextualizando a proclamação da I Constituição Otomana (*Kanun-ı Esasi*) de 1876 e a instituição da primeira Assembleia Geral (*Meclis-i Mebusan*), abordando as duas importantes reformas de 1839 e 1856, respetivamente a *Tanzimat Fermanı* e a *Islahat Fermanı*, sobretudo na forma como refletiam e construíam a relação entre Religião e Estado.

As Reformas *Tanzimat* – 1839-1856

As *Tanzimat* (Reformas) foram a segunda fase de modernização do Estado Otomano depois da “Nova Ordem” dos sultões Selim III (1761-1808, sultão 1789-1807) e Mahmud II (1785-1839, sultão 1808-1839).

Começaram com o Decreto Real de Gülhane de 3 de novembro de 1839, por iniciativa do Sultão Abdülmecid I (1823-1861, sultão 1839-1861) e que incluíam

¹³ Cf. Mohammed Arkoun – *Islam: to reform or to subvert?*. London: Saqi Books, 2006, p. 262-263.

¹⁴ Esta linha de raciocínio e de argumentação faz lembrar uma anedota que tomo a liberdade de contar aqui: há alguns anos, numa famosa sala de espetáculos lisboeta, havia um aviso à entrada que dizia que quem não deixasse o guarda-chuva no bengaleiro não poderia entrar e, portanto, não poderia assistir ao espetáculo. Num belo dia de Sol, um espectador, depois de comprar o bilhete, dirigiu-se à sala para se instalar e à entrada foi abordado pelo segurança, que lhe perguntou se já tinha deixado o guarda-chuva no bengaleiro. O espectador respondeu-lhe que não, pois não tinha trazido nenhum guarda-chuva, pois fazia Sol. A resposta do segurança foi a de que se não deixasse o guarda-chuva no bengaleiro o espectador não poderia entrar na sala...

¹⁵ Os vários textos legais estão disponíveis em <http://www.anayasa.gen.tr/english.htm> [consultado a 31/07/2012].

várias reformas modernizadoras, abarcando vários âmbitos, como o económico, financeiro, social, político e, em particular, o legal.

Apesar do decreto ter como objetivo delimitar na prática o conceito de *Shari'a*¹⁶ e separar a autoridade temporal do Sultão e do governo da soberania religiosa do Califa, o texto estava repleto de expressões e de terminologia islâmicas e referências ao Corão e à *Sunna* (Tradição do Profeta), como forma de legitimar as novas leis, sendo utilizado o argumento de que estas novas leis eram uma forma de repôr e aplicar a *Shari'a* corretamente.

Nesse decreto eram garantidos direitos considerados como “fundamentais” (*Mevadd-i Esasiye*) a todos os súbditos do Sultão, independentemente da religião, direitos esses que eram considerados como os “cinco objetivos” da *Shari'a* e que eram essenciais para o desenvolvimento humano: vida, propriedade, honra, razão e geração.

Também era proposta no decreto, assinado e confirmado pelo governante, a delimitação do poder e autoridade do Califa-Sultão, passando este a ser um laço executivo das leis feitas por outros, em particular pelos Conselhos de Deliberação (*Mecalis-i Meşveret*), que passariam a ser as fontes de legislação e cujos membros eram indivíduos com altas responsabilidades no aparelho de Estado Otomano e com uma educação fortemente influenciada por aquilo que se estava a passar em alguns outros países europeus.

Por outro lado, e apesar do Decreto reconhecer a importância da *Shari'a*, a sua proclamação não foi acompanhada por uma *fatwa*¹⁷ emitida pelo Şeyhulislam¹⁸, indicando o declínio do seu poder (paradoxalmente, em 1922 Mustafa Kemal recorreu a uma *fatwa* emitida pelo *Mufti* principal quando se tomou a decisão de abolir a Monarquia Otomana).

A 28 de fevereiro de 1856 foi proclamado o Édito de Reforma (*Islahat Fermani*), que renovou e reforçou as reformas entretanto postas em prática, acabando por dar origem ao conceito de cidadania, neste caso cidadania otomana, atribuída a todos os habitantes do Império, independentemente da religião, passando a ter direitos e deveres iguais.

Foram introduzidas reformas ao nível da educação, serviço militar, administração da justiça, impostos e nomeação de cargos governamentais, direito dos estrangeiros possuírem propriedades, reforma dos tribunais judicial e penal, e reforma dos códigos comerciais, bem como a representação das comunidades religiosas no Conselho Supremo.

Neste texto legal, as referências à *Shari'a* são comparativamente menores e o discurso empregue é o da necessidade de “acompanhar a civilização contemporâ-

¹⁶ *Shari'a* significa em árabe «via», «caminho» e remete para uma ideia de Justiça. Como é evidente, o conceito de Justiça varia conforme o tempo histórico, o espaço geográfico e a comunidade humana em questão. Dizer que a *Shari'a* é a lei Islâmica é um absurdo, pois as leis em Marrocos são diferentes das leis no Irão, tal como as leis nos E.U.A. são diferentes das leis de Portugal.

¹⁷ Significa em árabe «opinião», «conselho».

¹⁸ A mais alta autoridade em assuntos relacionados com a *Shari'a* no Estado Otomano.

nea” e o de garantir privilégios aos não-Muçulmanos de acordo com o princípio da liberdade de consciência.

Assim, com estes dois projetos de reforma houve uma tentativa de separar as autoridades religiosa e política do Califa-Sultão, e de delimitar a soberania do Sultão e a autoridade da *Shari'a*, utilizando um discurso de renovação das velhas instituições mas de acordo com a *Shari'a*.

A Constituição Otomana de 1876 e a experiência Parlamentar

Nos inícios de 1876, o Sultão Abdülhamid II (1842-1918, sultão 1876-1909) aceitou o trono, contando com o apoio dos Jovens Otomanos, organização que esteve por detrás de muitas das reformas e que influenciariam o movimento dos Jovens Turcos, tendo-lhes sido assegurada a instauração de um sistema constitucional.

No decreto real que instaurou tal sistema, o Sultão definia os objetivos da nova assembleia geral: garantir a completa aplicação das leis necessárias; fazê-las de acordo com a *Shari'a* e com as reais e legítimas necessidades do país e do povo; supervisionar o equilíbrio entre as receitas e despesas do Estado.

De referir que muitos constitucionalistas otomanos, juntamente com alguns *ulama*¹⁹, recorreram ao Corão e à tradição jurídica islâmica para justificar e legitimar o novo Parlamento, entre os quais se destacou o Juiz Supremo (*Kadiasker*) Seyfeddin Efendi que teve um papel importante na instauração do Parlamento. Apesar de ter encontrado oposição, Seyfeddin conseguiu integrar elementos islâmicos num discurso de legitimação do Parlamento e da Constituição de 1876.

A Lei Básica (*Kanun-i Esasi*), a primeira Constituição do Estado Otomano, incluía 119 artigos e era mais desenvolvida que a seguinte, a de 1921, que foi preparada em ambiente de guerra.

A Constituição de 1876 afirmava que o Sultanado e o Califado pertenciam à dinastia Otomana (artigo nº 3), sendo o Sultão o protetor do Islão e o governante dos súbditos do Império Otomano (art. nº 4), e que a sua pessoa era sagrada e inimpugnável (art. nº 5), disposição que veio a ser alterada em 1909, após restauração da Constituição em 1908, que tinha sido suspensa em 1878, exigindo um juramento de lealdade por parte do Sultão em relação à *Shari'a* e à Constituição e, em 1914, a autoridade do Sultão em dissolver o Parlamento (art. nº 73) foi revogada.

Por outro lado, o princípio da separação de poderes foi adotado, sendo as respetivas secções as seguintes: executivo, estabelecendo um governo moderno com um primeiro-ministro, ministros e um gabinete (arts. nºs 27-38); legislativo (arts. nºs 42-80), limitando o poder do Sultão-Califa; e judicial (arts. nºs 81-91), separando os tribunais religiosos (*Mehakim-i Şer'iyye*) dos administrativos (*Mehakim-i Nizamiyye*).

¹⁹ *Ulama* é o plural de *alim*, que significa literalmente, em árabe, *conhecedor*, que por sua vez deriva de *ilm*, i.e., *conhecimento*, neste caso concreto o conhecimento derivado do estudo do Corão, das tradições do profeta Muhammad e de outras fontes constituintes do *corpus canonicus*, bem como da História, Filosofia e outras Ciências ditas islâmicas. Ao longo deste artigo iremos utilizar esta expressão e não «clero», tendo em conta as suas características inerentes, diferentes das dos «sacerdotes» no Ocidente.

Esta bifurcação também foi estabelecida no sistema educativo superior, com escolas religiosas (*medreses*) e “seculares” (*mektebs*).

A Constituição estabelecia que a língua oficial do Estado era o turco (art. nº 18), a religião oficial do Estado era o Islão, sendo garantida a liberdade religiosa e de crença (art. nº 11), e que todos os súbditos do Estado, independentemente da sua religião, tinham liberdade pessoal (art. nº 9), liberdade que incluía igualdade perante a lei (art. nº 17) e de acesso a cargos públicos (art. nº 19), ou seja, vemos aqui os primeiros passos da institucionalização do conceito de cidadania, fazendo dos habitantes do Império quer “súbditos” do Sultão e “cidadãos” do Estado ao mesmo tempo.

Finalmente, com a liberdade de imprensa (art. nº 12) houve uma modernização de ideias, mais fácil e rapidamente dissemináveis, e que contribuíram para limitar ainda mais o poder do Sultão, pois a imprensa foi uma das forças de oposição e o instrumento preferido para a disseminação de ideias revolucionárias que levaram à Revolução de 1908. Quando em 1878 o sultão Abdülhamid II dissolveu o Parlamento e suspendeu a Constituição, censurou a imprensa, facto que levou a que quando esta foi restaurada em 1908 fosse acrescentada, na parte respeitante à liberdade de imprensa, a expressão «sem censura».

O jovem Sultão via com desconfiança os Jovens Otomanos e, ao mesmo tempo, encontrava-se numa posição desconfortável devido ao assédio que outras potências europeias faziam territorialmente ao império, sobretudo a França, a Grã-Bretanha e a Rússia. Assim, em 1878 a Constituição foi suspensa, o Parlamento dissolvido e o sultão decidiu enveredar por um governo de estilo autoritário, com uma tónica no pan-Islamismo e no Califado.

Até meados do século XIX, o título de Califa era mais simbólico do que real, com pouco impacto concreto. Na realidade, apesar de muitos soberanos muçulmanos reconhecerem a sua obediência ao Califa Otomano, havia outros que não o reconheciam e que tinham pretensões semelhantes, como o rei de Marrocos²⁰.

Ao decidir retomar e revigorar a ideia de Califado, o sultão ‘Abd-ul-Hamid II esperava colocar, teoricamente, todos os muçulmanos do mundo, sobretudo os sunitas, debaixo da sua proteção, sendo uma forma de responder às pressões militares e políticas de diferentes potências europeias, como a França, Grã-Bretanha e Rússia que, com o pretexto de obterem o direito de protegerem os cristãos do Império Otomano, intervínham nos assuntos internos deste Estado. De realçar também que grande parte do mundo Islâmico estava a sofrer invasões e ocupações coloniais europeias.

No entanto, ao mesmo tempo que o Sultão tentava revigorar as ideias de Califado e Pan-Islamismo, conceitos como Nacionalismo, Constitucionalismo e Republicanismo abalavam o Império em diversas regiões, levando à Revolução dos Jovens Turcos em 1908 e a movimentos de independência em muitas províncias, sobretudo as árabes.

²⁰ Cf. Abderrahmane El Moudden – The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib. *Studia Islamica*, No. 82, (1995), p. 103-112.

Em 1909, 'Abd-ul-Hamid II foi deposto e substituído por Mehmed V (1844-1918, sultão 1909-1918), que viria a reforçar os laços com os impérios Austro-Húngaro e Alemão, tornando-se aliados na Primeira Guerra Mundial.

Para essa Revolução de 1908, e para os acontecimentos subsequentes, foram muito importantes a influência do pensamento republicano, positivista e sociológico francês e a figura de Ziya Gökalp (1876-1924).

Nascido em Diyarbakır no sudeste da Turquia, Gökalp era de origem curda, vindo a ser um dos mais importantes ideólogos do nacionalismo turco, sobretudo com as suas obras *Turkification, Islamization, Modernization* (1918) e *The Principles of Turkism* (1923). As suas ideias eram uma síntese de direito islâmico, nacionalismo turco e sociologia durkheiminiana, considerando que a nação turca pertencia simultaneamente à *ummah* islâmica e à civilização europeia. Em 1924 foi eleito deputado por Diyarbakır mas faleceu pouco depois com 48 anos.

Gökalp foi extremamente importante a vários níveis, sobretudo político e intelectual, influenciando a elite modernizadora turca, antes e depois da fundação da República. Muitas das suas ideias tomaram corpo com as políticas adotadas pelo Comité da União e Progresso (CUP) que dominou o Estado entre a Revolução de 1908 e o final da Primeira Guerra Mundial, e pelo Partido Republicano do Povo (RPP) que fundou a nova República e que governou o país durante os primeiros 27 anos. Além do mais, as suas ideias foram incorporadas na Constituição de 1924.

Gökalp é também o fundador da Sociologia na Turquia, seguindo Durkheim não apenas no conteúdo e orientação, tendo traduzido para turco otomano as suas obras mais importantes, mas também ao estabelecer a Sociologia como disciplina. O seu interesse na sociologia de Durkheim e no positivismo de Comte coincidiu com a ideologia positivista do governo do CUP que considerava a sociologia, sobretudo os estudos etnográficos, como muito útil para “salvar” o Estado e para modernizar a sociedade.

Gökalp enfatizou a importância da sociologia dentro do contexto da transformação da sociedade Otomana, considerando-a indispensável para o seu projeto político-intelectual baseado no nacionalismo turco, nacionalismo praticado com a política cultural de turquificação encetada pelo CUP e, posteriormente, pelo Kemalismo.

O objetivo final de Gökalp era sintetizar o Islão com o nacionalismo turco, por um lado, com o modernismo ocidental, pelo outro, propondo a integração da religião e do passado otomano na moderna identidade turca.

Considerava que uma solução viável para a crise na Turquia poderia ser encontrada na integração da sua “cultura”, que seria uma mistura de Islão e nacionalismo turco, na civilização universal representada pela Europa moderna, defendendo uma compatibilidade entre o Islão e a modernidade.

Esta atitude pode ser verificada em dois relatórios que escreveu para a convenção do Comité/Partido da União e Progresso em 1916 e 1917, sobre a relação entre o Estado e a Religião.

No primeiro relatório, que foi integralmente incluído no programa do Partido, considerava que tinham emergido duas visões opostas sobre a modernização e

ocidentalização nessa mesma convenção: havia aqueles (os Ocidentalizadores e os reformistas das *Tanzimat*) que acreditavam que os princípios do Islão deveriam ser completamente abandonados, e havia outros (os Islamistas) que defendiam a rejeição completa da civilização ocidental, visões que eram fruto de considerar como incompatíveis os princípios do Islão e os da moderna civilização.

Baseando-se num discurso de compatibilidade entre o Islão e a modernidade, Gökalp criticava ambas as perspectivas argumentando que, para uma sociedade funcionar, não era possível abandonar completamente a religião ou dispensar as necessidades da civilização contemporânea. Também acrescentou que o Islão, baseado na razão e na sociologia, não estava em conflito com a modernidade.

No segundo relatório, Gökalp comparava o Cristianismo com o Islão, argumentando novamente na compatibilidade do Islão com a civilização moderna, pois, de acordo com a sua visão, o Islão, ao contrário do Cristianismo, incluía a política dentro da religião, ou seja, não havia uma separação entre o religioso e a autoridade secular (o sagrado e o profano), não havendo nenhum conflito entre estas duas instâncias num “Estado Islâmico” que, conseqüentemente, já por si era um Estado moderno, corporizado na pessoa do Califa.

Porém, anos mais tarde, Gökalp, apesar de continuar a apoiar a instituição do Califado, viu com agrado a “separação” da religião e do Estado após a abolição da monarquia otomana por Mustafa Kemal, deixando o Califa sem qualquer poder efetivo.

Gökalp também tinha sido incumbido pelo PUP para preparar um *memorandum* a ser apresentado ao governo, no qual também propunha a transferência dos tribunais *Shari'a* da alçada do Şeyhulislam para a administração do Ministério da Justiça, e que as escolas que estivessem sob a administração das *Evkaf* (fundações piedosas) passassem para o Ministério da Educação.

Todas estas propostas foram aceites e significaram a “secularização” dos tribunais e escolas religiosas. Porém, com a queda do governo do PUP, a anterior ordem foi reestabelecida pelo ultimo Sultão, Mehmed Vahideddin VI (1861-1926, sultão 1918-1922), mas reformas ainda mais radicais foram postas em prática por Mustafa Kemal ao abolir os tribunais *Shari'a*, o cargo de Şeyhulislam e própria instituição do Califado.

A Constituição de 1921

Como já foi referido, o CUP controlou o Estado Otomano entre 1908 e o final da Primeira Guerra Mundial, e foram os seus líderes quem organizou o movimento de resistência na Anatólia contra as potências invasoras, tendo Mustafa Kemal sido nomeado como líder desse movimento. Após o fim da Guerra contra os Gregos, em agosto de 1922, Mustafa Kemal tinha-se tornado o líder incontestado e, entretanto, em abril de 1920, a resistência tinha proclamado a abertura da Grande Assembleia Nacional em Ankara, pois Istambul estava sob ameaça britânica, e a segunda Constituição começou a ser preparada neste contexto da Guerra de Independência, tendo sido publicada no ano seguinte.

Com vinte e três artigos, esta Constituição adotava a unificação de poderes (Art. nos. 2- 3), sem secções separadas para os poderes executivo ou judicial, e a diferença mais importante relativamente à anterior era o facto de no artigo 1 ser afirmado que a soberania pertencia, sem restrições e condições, à nação que, no caso concreto, era representada pela Grande Assembleia Nacional. Também era afirmada a coexistência da “nação” e do Islão, representado neste caso pelo Califa.

O carácter islâmico do novo Estado turco saíria reforçado mais tarde quando a Constituição foi revista no próprio dia em que a República foi proclamada (29 de outubro de 1923) ao ser acrescentado um artigo, o 2º, afirmando que a religião do Estado era o Islão.

Por outro lado, o discurso do texto afirmava mais uma vez que o seu objetivo era o de servir o Islão e a *Shari'a*. Por exemplo, no artigo 7º afirmava-se a autoridade da Grande Assembleia Nacional em implementar a *Shari'a* bem como em fazer, implementar e abolir outras leis, de acordo com as leis de *fiqh* (jurisprudência islâmica) que fossem compatíveis com as necessidades do tempo e os costumes das pessoas.

Finalmente, a “nação” não era definida numa base étnica e não excluía os muçulmanos não-turcos. A dimensão étnica só entraria na Constituição de 1924.

...à laicização turca

Após o movimento de independência ter derrotado os gregos, a Grande Assembleia Nacional separou o califado do sultanado, que foi abolido em novembro de 1922. Em julho de 1923 foi assinado o tratado de paz de Lausanne, tendo sido reconhecida a independência da Turquia.

Mustafa Kemal e o seu recém-criado Partido Republicano do Povo proclamaram a República a 29 de outubro de 1923 e aboliram o califado a 3 de março de 1924, juntamente com o cargo de Şeyhulislam e todas as escolas religiosas, tendo sido fundadas em seu lugar uma Faculdade de Teologia e um Departamento de Assuntos Religiosos.

A Constituição de 1924 foi publicada nesse mesmo mês de março, numa altura em que Mustafa Kemal se tinha tornado no principal ator político na Turquia, papel que viria a ser consolidado e apoiado pela criação de um regime de partido-único.

A diferença básica entre esta constituição e as anteriores é o facto de o novo Estado ser uma República (art.º 1). O Islão continuava a ser a religião oficial do Estado (art.º 2) e a soberania continuava a pertencer, sem restrições, à nação. Por outro lado, esta Constituição adotava o princípio da separação de poderes (arts.º 4-8).

Em 1928, o artigo fazendo referência ao Islão como religião oficial de Estado seria retirado e, em 1937, seria substituído pelos seis princípios constitutivos do Kemalismo: Laicismo, Republicanismo, Nacionalismo (neste caso turco), Populismo, Estatismo e Revolucionismo.

Curiosamente, quando é feita a tradução para inglês da expressão turca “*anlayış*” (laico) a palavra utilizada é “secular”.

De referir também que todas as expressões de carácter religioso (juramento feito pelo Presidente e deputados em nome de Deus, referências à *Shari'a*, ou a expressão «em nome de Deus») foram retiradas em 1937.

A tónica para a construção deste novo Estado-Nação passou a ser, obviamente, a Nação. Assim, no (art.º 88) era expresso que os habitantes da Turquia, independentemente de religião ou raça, eram chamados turcos, negando a realidade da existência das diferentes etnias. Também são desta altura as reformas relativas ao vestuário feminino, mas também masculino, e a adoção do alfabeto latino.

Conclusão

Como pudemos constatar, o Islão foi uma das mais importantes forças sociais que penetrou não apenas na vida cultural, mas também na vida política e institucional do Império Otomano, desempenhando um importante papel na sua modernização ao longo dos séculos XIX e XX.

O processo de secularização foi feito e apresentado como uma forma de servir o Islão, algo bem patente nos diferentes textos legais como o Decreto de Reforma e o Édito de Reforma, bem como os debates sobre a Constituição de 1876, ou os próprios textos constitucionais de 1876, 1921 e 1924.

A *Shari'a* foi várias vezes utilizada como fonte para justificar o Decreto *Tanzimat* (1839) e o Édito *Islahat* (1856), ambos com o objetivo de limitar a autoridade da própria *Shari'a* e a soberania do Sultão.

A Constituição de 1876, que contou com o apoio de alguns membros dos *ulama*, assinalou uma mudança parcial na base da soberania e limitou ainda mais a autoridade do Sultão-Califa, mas, mais uma vez, de acordo com a *Shari'a*.

A Constituição de 1921 significou mudanças ainda mais profundas, com as noções de separação das autoridades temporal e religiosa, utilizando, no entanto, o argumento de que estava a servir e a aplicar o Islão.

A Constituição de 1924, que estabeleceu a noção de soberania popular e estabeleceu a República, manteve o Islão como religião oficial do novo Estado, e exigia que o Presidente da Turquia e os deputados fizessem um juramento em nome de Deus.

Só com as revisões de 1928 e de 1937 é que o carácter nacional e laico da nova República foi oficialmente formalizado, com o fortalecimento do carácter nacionalista turco, ao definir a cidadania com base na nacionalidade, e a substituição do Islão pela ideologia Kemalista.

Para finalizar, chamamos a atenção para o facto de que a tensão entre Religião e Política ter estado mais ou menos latente ao longo das últimas décadas, agravada nos últimos anos, com o Partido da Justiça e Desenvolvimento (AKP *Adalet ve Kalkinma Partisi*), reeleito em junho de 2011 pela terceira vez consecutiva para formar Governo.

Apesar de ter feito esforços no sentido de reformar politicamente o sistema turco, concedendo, por exemplo, mais direitos às minorias, sobretudo aos curdos, ou abolindo a pena de morte, o AKP foi acusado de ser um partido religioso com o objetivo de minar o Estado secular e, por isso, de ser uma ameaça à Democracia.

Essas acusações, que levaram em 2009 o partido ao Tribunal Constitucional, partiram da elite que se apresenta a si própria como secular, democrática e herdeira do legado político de Atatürk, apesar de restringir, por vezes de uma forma violenta, as aspirações identitárias de algumas minorias e de ter apoiado golpes militares para derrubar governos eleitos através do voto popular.

Podemos constatar em toda esta situação um desfasamento entre discursos e narrativas e a realidade concreta. No Império Otomano, cada comunidade religiosa (*millet*) organizava-se autonomamente e respondia, depois, perante o poder político. O regime republicano turco, estabelecido por Mustafá Kemal (Atatürk) nos anos 20 do século passado, eliminou em 1928 o artigo da Constituição que fazia referência ao Islão como religião oficial de Estado e, em 1937, foram introduzidos os seis princípios constitutivos do Kemalismo. No entanto, ao mesmo tempo, foi criado um Ministério dos Assuntos Religiosos, passando a religião a ser planificada pelo Estado, como se fosse mais um departamento burocrático. Apesar da evidência histórica, continua a afirmar-se que Atatürk separou a religião da política, quando na verdade aquela passou a estar submetida e a ser controlada por esta.

RELIGIOUS ISSUE IN A SECULAR INDIA

ARUMAI RAJ *

India is a land of the greatest diversities and infinite varieties. I use the plural advisedly. It is a country with at least 18 major languages and over 400 important dialects. It is a land that has given rise to four of the world's major religions. It is home to the world's second largest Muslim population. It welcomed Christianity long before Europe embraced it. India has always offered refuge to people fleeing from religious persecution whether they are Jews or Zoroastrians. It is a society with over 4,000 ethnic communities or castes or endogamous groups. India is thus a multi-religious, multi-linguistic, multi-ethnic and multi-regional civilisation without a parallel. The record of a relatively young Indian nation-state in managing this bewildering array of diversities, admittedly amidst trials and tribulations, is one of the remarkable achievements of contemporary times. One of the defining principles of contemporary India is Unity in Diversity.

It is a fact that India is a country of many religions. India is a country where religion is very central to the life of the people; there were numerous religious cults even before the invasion of Aryans. The arrival of the Aryans in the early period and the advent of Christianity and Islam in the later period added more religions and made India multi-religious in nature. Thus India became a diverse country in every aspect; religious, cultural, ethnic and communal.

The nature of the Hindu religion is conducive to religious tolerance. The Hindu basic philosophy as expounded in Hindu Scriptures called *Upanishad is sarva dharma samabhava*, which means equal respect for all religions, supports the concept of tolerance. Hinduism, unlike Buddhism, Christianity and Islam, is not a missionary religion and the rejection of proselytism on principle is regarded by many Hindus as an important part of tolerance. Thus the characteristics of tolerance which is found in Hinduism indirectly supported the theory of secularism in ancient India. This was testified by the American scholar of Secularism in India, Mr. Donald Smith: «the Hindu state of ancient, medieval or modern times was not a narrowly sectarian state in any sense: patronage was frequently extended simultaneously to various sects and religions». As the famed historian Max Weber put it: «it is an undoubted fact that in India, religions and philosophical thinkers were able to

* Doutorado. Foi professor de História no St. Joseph's University College, Trichy, Índia durante 30 anos. Fundou uma organização sem fins lucrativos chamada STAR, focada em servir os pobres rurais na luta contra a pobreza e na erradicação do HIV.

enjoy perfect, nearly absolute freedom for a long period. The freedom of thought in ancient India was as considerable as to find no parallel in the west before the most recent age».

Historically, there were no inter-religious tensions among the people of different religions under the feudal system of the medieval times due to the absence of competition between different religions. Again during the medieval time, there was also tradition of tolerance between religions due to the state policies of Asoka, the Hindu emperor and Akbar, the Muslim ruler. Asoka's edicts clearly spell out the policy of religious tolerance and Akbar used to hold inter-religious dialogue among the followers of different religions and Akbar even went to the extent of conceiving a common religion for all groups. However, a few Muslim rulers during their heydays have not reciprocated the inherent Hindu spirit of tolerance; instead they conquered many Hindu kingdoms and destroyed many temples and imposed their religion. Some of the European Powers also during the 18th centuries used their power indirectly to impose their religion.

The advent of the British Power coupled with the emergence of competitive politics ultimately changed the entire social, economical and political scenario. Initially Hindu and Muslim elite cooperated with each other but the competitive nature of political and economic power drove wedge between the two elites and communal tensions began to emerge. At one stage, the British rulers also adopted the policy of divide and rule using the Hindus and the Muslims. The British went even to the extent of distorting the medieval Indian History to make Muslim rulers appear as tyrants to the Hindu elite. Hence, at the close of the 19th century India appeared to be divided as Hindus and Muslims. The minor religions got in between.

During the freedom struggle, secularism was emerging as the most dominant principle. The leaders of the Indian National Congress; Gandhi, Maulana Abul Kalam Azad, Nehru and others were deeply committed to the ideal of secularism, though each expressed it in very different manners. Secularism became the mantra of the Indian nation, a nation exhausted by partition and sectarian riots and above all the assassination of Gandhiji, did not want any more divisive talk. The founding fathers represented the aspirations of the different sections of society and it is due to the struggles of these different people that secular principles got enshrined into the Indian constitution.

Under Jawaharlal Nehru and later under his successors in the Congress Party, the concept of a secular nation-state was officially adopted as India's path to political modernity and national integration. Unlike in the West, where secularism came mainly out of the conflict between the Church and the State, secularism in India was conceived as a system that sustained religious and cultural pluralism.

Secularism in India meant equal respect for all religions and cultures and non-interference of religion in the government affairs. Also, according to the Indian Constitution no discrimination will be made on the basis of caste, creed, gender and class. Similarly all citizens of India irrespective of one's religion, caste or gender have the right to vote. According to articles 14 to 21 all will enjoy same rights with-

out any discrimination on any ground. Thus even conversion to any religion of one's choice is a fundamental right.

In the post Independent scenario the social dynamics was very complex. The process of secularisation/industrialisation was going on at a slow pace. Even at this stage, though constitution was secular, the state apparatus: the bureaucracy, the judiciary, the army and the police were infiltrated by communal elements. The Congress government, though predominantly secular, had many leaders in important positions who were influenced by a Hindu communal ideology. This resulted in a social development that was mixed; on the one hand secularism thrived and on the other though communalism remained dormant, was never dead. With the social changes of the late 70's and the early 80's, communalism got a strong boost and it started attacking secularism in a big way.

The BJP was quick to take up the mantle of "the" communal party, riding on the wave of the post-mandal upper class/caste backlash. The BJP began attacking, what they called "pseudo-secularism", which pampered the minorities at the expense of the majority and demanded that special rights for minorities be taken away. According to them there should be Hindu Rashtra (Hindu Nation) in India and Muslims and Sikhs should be secondary citizens without any political right.

Supporting the BJP was the Vishwa Hindu Parishad, a relatively new outfit with branches all over the world and drawing on support, both moral and financial, from the Hindu diaspora in the West. This took an aggressive form when the Babri Masjid Ramjanambhoomi controversy erupted. This period also saw the rise of other militant Hindu organizations such as the BajrangDal and the Shivsena. These groups quickly mushroomed and poisoned the social space with communal rhetoric and the agenda of Hindu Rashtra; and launched an ideological, social and political onslaught on secular ethos, syncretic culture and composite nationalism. They refused to recognize the contributions of Muslims and other minorities, to India's history and culture. They selectively concentrated on intolerant Muslim rulers, extending their often-brutal conduct to the entire period of Muslim rule and, even to all Muslims. But such prejudices were not openly aired in public; but now they have not only gained legitimacy, but have also almost become the mainstream opinion.

The attack on the Mosque at Ayodhya led to a rash of violence across the country. The events leading to the demolition of Babri Masjid and their aftermath of communal carnage mark a watershed in the history of free India. The traumatic events clearly exposed the chasm that had been created between the two communities by communal forces.

The year 2002 witnessed one of the most devastating riots in Gujarat where mobs went on a rampage, destroying Muslim homes and businesses, killed Muslims, including men women and children and drove thousands of people away from their homes. The ostensible reason for this fury was the burning of a train coach that was carrying Hindu pilgrims returning from Ayodhya. Fifty-nine people including women and children died in the fire. This action, sparked off, as the state's Chief Minister put it, in Newtonian terms, a reaction, except that it was grossly disproportionate to the original crime. A Human Rights Watch report paints a chilling

picture of state complicity in the religious violence in Gujarat. This marks the first time when the state has emerged as a major player and actor in violence by mobs, a qualitative change from previous such situations in India. It is in this backdrop that one has to understand, as to why it is only during the last decade and a half that secularism has come under a cloud and the concept of a Hindu Rashtra is being asserted aggressively.

Today, the biggest challenge to the Indian nation is coming from forces claiming to represent the mainstream majority. There is an emergence of extremist voices that claim to speak for Hindus and they are laying down demands that threaten the very idea of a secular India. The biggest area of concern is that the state has emerged to be complicit, as an actor and player in mounting this challenge to Indian pluralism, which goes under the name of Hindutva.

The communal forces are actively propagating the myth that Secularism is a new mask of fundamentalism. They denigrate the secular policies, which are a hindrance to Hindu Right's unobstructed march to subjugate the oppressed in general and minorities in particular. They are equating fundamentalism with Islam; and the policies of Indian rulers with secularism, and the appeasement of mullahs as being synonymous with secular policies. Further, Hindutva forces accuse that secularism pampers the Muslims as a vote bank. Since Muslims are being thought synonymous to fundamentalism; therefore the assertion that the Indian state is appeasing fundamentalists in the name of secularism. It is precisely on this charge that the Father of Indian Nationalism, Mahatma Gandhi, was assassinated by one of the votaries of Hindutva.

The Christians, who are much lesser in number, are accused of being more loyal to the Vatican, another outside force and of trying to convert poor Hindus with inducements of education and food. Who can forget the brutal burning of Graham Staines and his two minor sons by a member of the Bajrang Dal in the name of religion? Or even the rape of some sisters in Gujarat, their fault being the spreading of the word of their God.

Anti-Christian legislation

There is persistent effort to negate, dilute and contain the Constitutional guarantees of freedom to profess, practice and propagate their faith. The Fathers of the Constitution recognized that the Propagation of faith, the spreading the Good news of the Lord, was integral to the Indian Christian's freedom in free India. Despite this three States – Arunachal Pradesh, Orissa, and Madhya Pradesh – years ago passed laws that put unacceptable restrictions on freedom of faith. Ironically, these laws go under the generic name of Freedom of religion Act. Gujarat has tried to enact such a law. At the Union level, various luminaries of the Sangh Parivar have sought to bring in legislation to curb Christians' right of propagation of faith. In a major ruling, the Supreme Court of India has held that the right to convert someone else is a fundamental right. But the courts have upheld the right of any and all individuals to profess any religion, or change their religion if they wish to.

It does not surprise me that the man Dara Singh, who led the mobs that burnt alive the Australian leprosy worker Graham Stuart Staines, and his two children Timothy and Philip, in the forests of the state of Orissa in January 1999 is today sought to be deified as a Defender of the Faith, a God descended on earth. Millions of copies of his speech "*I Dara Speak*" have been published and circulated widely to rouse passions in India. It is in the tradition of the Sangh literature, which describes «Muslims, Christians and Communists» as the main enemies of India

The hate campaign against Christians questions their roots, attacks the tenets of their faith, targets the priests and nuns, institutions and social work. Despite 20 centuries of Christianity in India, the Sangh Parivar pillories the community as a remnant of the British colonial empire.

The fact, however, is that the social and the economic conditions of the Muslim community is dismal. If at all the opportunist political policies of various governments have struck compromises, it has been with certain religious leaders of the minorities and the minorities have been kept in abysmal conditions. In that sense, the govt. policies have been anti-oppressed, rather than pro Muslim. Further, the fact that 130 million Muslims decided to stay back in India rather than joining Pakistan, should settle their status as true citizens.

Secularism introduces science, technology and rationalism in the society and forms the basis of a modern secular state. In the process, it has to oppose and struggle against the clergy and vested forces in the society. And as such, the fundamentalist communal onslaughts are the "other" of secularism and secularization. The oppressed sections join the secular movement to wrest the accompanying liberal space that can be the base for launching the struggles for their rights. Fundamentalism is the regressive reaction of feudal elements and sections of middle classes in league with the clergy, to crush the aspirations of oppressed class, whose movements for their rights is a big source of tension for them. The secularization process and the accompanying movements of the oppressed increase the insecurity of fundamentalist forces. They try to lure these classes into their fold through religion and liberal use of money and muscle power.

The burgeoning neo-middle classes have emerged as pivotal points that embraced consumerism as modernity but simultaneously began looking towards culture and tradition for support. The advent of globalization has been welcomed in India but it has also shaken people who fear that their own cultures will be destroyed. Hence they show an inclination towards the conservative Hindu identity.

A new disturbing trend has been witnessed in recent years where villages are no longer tranquil as urban-rural interactions have become much more intense. With subdivisions of land holdings, there are few jobs left in the villages for the agricultural class. They are looking outside the village and getting involved with the issues and ideas that have a reach beyond the village. The prosperous classes in rural India have also actively promoted the VHP and other communal forces. We can no longer ignore the possibility that post Gujarat 2002, villages too can become sites of ethnic riots.

There is a blatant attempt to subvert history, change school curricula and create a new set up in line with a Hindu Rastra. There is a new, muscular nationalism, one that holds up the nuclear bomb as a sign of strength and wants to keep neighbours and internal minorities in their place, and which derives its strength from invented mythology; and has taken over the policy. Indian secularism, once thought to be non-negotiable, is beginning to look shaky now. In a country with over 140 million Muslims and a millions of Christians, to say nothing of hundreds of other castes and communities, this can have very dangerous consequences.

It is not so much a question of defending or preserving the existing secular character of the Indian policy, but rather a need to create and build a secular policy in the nation. Only the ideal of building a secular democratic nation can stem the tide of communal fascism in the country.

Sarva Dharma Sambhav has to operate at the personal as well as the social level, Mahatma Gandhi has rightly said: «I swear by my religion, I will die for it. But it is my personal affair. The State has nothing to do with it. The State would look after your secular welfare, health, communications, foreign relations, currency and so on, but not your or my religion. That is everybody's personal concern!!».

Hinduism and Secularism

Hinduism the religion of the majority in India is a faith which on the whole is favourable to the development of the secular state in India. The Hindu view of history is that ultimately it is pre-ordained, thus a Hindu is generally fatalistic.

Secondly, the material reality is also looked upon as an illusion. *Jagat Mithyaa Brahmam Satya*, which roughly means «the world is an Illusion, the Ultimate Truth lies beyond it» sums up the orthodox Hindu attitude towards the real world. This kind of a fatalistic attitude towards history and the material reality made the appearance of an aggressive theocratic tendency very difficult.

Hinduism also has a strong tradition of freedom of conscience and tolerance of religious diversity. Religious liberty for the Hindu is not based on political expediency but on the conviction of the ultimate oneness of the religious quest, howsoever varied the numerous paths which might be followed towards salvation.

Further, Hinduism also lacks ecclesiastical organisation and centralised authority which would be essential for any kind of theocratic challenge to a secular or for that matter a hostile theocratic state supporting some other religion. This explains the absence of a unified challenge of the Hindu community when it was tyrannized for nearly 750 years by the various Mohammedan dynasties whose administration was run on theocratic Islamic lines except in the reigns of Akbar and to an extent Jehangir.

Hinduism is a faith that on the whole is favourable to the development of the secular state in India. It also has a strong tradition of freedom of conscience and tolerance of religious diversity that is not rightly projected by the Hindutva forces.

This strength of the Hindu religion is now viewed as a weakness. Secularism in the Indian context should imply respect for pluralism and a non-coercive and a voluntary recourse to change. Respect for diversity not only embodies the

democratic spirit, it is the real guarantee of unity. We should value democratic, not fascistic, unity. No democratic society can downgrade diversity and pluralism in the name of unity. Secular ethics can be strengthened only when the acts of vandalism are sternly dealt with and the guilty are made to pay for it. With secularism that insists on the inalienable rights of the citizens and a due process of law, it will be easier to mount public pressure against sectarian killers and those who promote hatred. The battle of secularism and democracy has also to be fought at the grass root levels where a set ideals generating strong idealism is required to mobilize and prepare the masses for struggle.

In the end, secularism begins in the heart of every individual. There should be no feeling of “otherness” as we all have a shared history. India being a traditional society that contains not one, but many traditions owing their origin in part to the different religions that exist here, has so far managed to retain the secular character of its policy. Ours is a society where Sufis and Bhakti saints have brought in a cultural acceptance for each other. Are we going to let it all go to waste and listen to people who have concern for their careers as politicians or leaders rather than our welfare at heart? Let us instead concentrate our efforts at making India a powerful and progressive nation.

This type of attitude from the minority members of the majority Hindu religious community provoked the minority religious communities like the Muslims and the Sikhs to go for the separatist movement. I am not saying that all minorities *ipso facto* harbour separatist tendencies and will invariably launch a separatist movement if strategically given a chance. The Parsis or the Jains are not going to start their own Khalistan agitation, I am sure. The ordinary members of the Christian community, everywhere where it is living mixed with other communities (i.e. except in parts of the Northeast), have a constructive attitude and are, as far as I can see, increasingly being absorbed into the mainstream.

Secularism – myth & reality

Any country which has a constitution bereft of state religion is considered to be free of fundamentalism, they are supposed to treat their citizen at par and on merit irrespective of caste, colour, creed or religion. At the same time any country where there is a state religion in the normal parlance it is considered to be a fundamentalist state. But history has got a different story to tell, which all the states conveniently avoid to admit. Fundamentalism was born the day the first man was born and he owed allegiance to God, his children's and posterity cannot be and are not much different from what their ancestors have been

I mean India, according to their constitution of which Bharat is a secular state with Hindus, Muslims, Christians and Parsis are all equal according to the constitution, but Hindus are more equal than the others, even in Hindus there are further sub-divisions of Brahmin, Kshatriyas, Vaish and Sudras. The Brahmins are on the top most rung of the ladder in their social order. Next are the Kshatriyas who are supposed to be the fighters to guard the frontiers of the state, the third are the Vaish – The Clerks, the Bureaucrats to abide by the instructions issued to them

from time to time. Last are the Sudaras – the menials, none of these castes mentioned above inter marry, there are places in India where the Sudaras cannot draw water from the same well from where the other higher caste Hindus draw, if this is the social order enjoined in the Hindu religion then what is the point where secularism plays an effective roll in the affairs of the government and the state.

Mahatma Gandhi, the great Hindu leader rose to be the father of the Indian nation consisting of Muslims, Hindus, Christians, Parsis and Buddhists have undertake a fast unto death to grant concession to the suppressed Dalith Community. The government have reserved a certain percentage of vacancies in the government services for the Dalith community but this reservation is not there for other minorities mainly the Musalmans, who have been and still are an eyesore in the eyes of the Hindus right from the day of Mohammed Bin Qasim, when the first Musalman landed on the shores of India. Even then India is a secular state by their professed statement but not in practice.

A Musalman can be the President of India on political expediency but surely he has got no place in the services. The secular India is carrying out genocide of Kashmiri Muslims in blatant violation of human rights, yet the world conscience is not pricked by the anti-secularistic activities of India, this is the difference between the myth and reality.

Future of secularism in India

The question of future of secularism in India is very important particularly at this juncture. The fundamentalist forces are raising their heads in India as in other countries of the world. No religion is exception to this. There are many reasons for this. In India Hindu fundamentalism has become much more aggressive than say Muslim fundamentalism. Secularism today is in much greater danger than ever before due to Hindutva militancy. Secularism is highly necessary if India has to survive as a nation. But apart from survival of Indian nationalism and Indian unity, secularism is necessary for modern democratic policy.

It is for this reason that even most orthodox among Hindus and Muslims accepted it as a viable ideology for Indian unity and integrity. The most Orthodox Muslim *Ulama* of Deobandi school preferred secular India to Muslim homeland or theocratic Pakistan. They outright rejected the idea of Pakistan when mooted by Jinnah.

India has stupendous challenges to meet due to its economic backwardness and unemployment, which sharpen communal struggle. Unemployed and frustrated youth can easily be induced to think and act communally as he thinks his unemployment is due more to his caste or community than economic backwardness. Thus chances of secularism will certainly brighten with more economic progress and reduced levels of unemployment, particularly educated unemployment. Indian democracy, which is here to stay, is in itself a guaranty for future of secularism.

A pluralist country like India needs secularism like life-blood. India has been pluralist not since post-modernism but for centuries and no one can wish away

its bewildering pluralism and this pluralism can be sustained only with religiously neutral policy.

Though religion will never cease to be a force in human life, secularism will not lose its relevance either. The modern democratic policy cannot be sustained without the state being neutral to all religions or equally protective for all religions as Nehru put it. And it is in this sense that secularism in India will become more and more relevant. Mrs. Sonia Gandhi, the president of the ruling party in India in her speech on Conflict and co-existence in our age, at the Oxford Centre for Islamic Studies stated that secularism is India's destiny, her people have willed it».

Islam Contribution

Over the past thirteen centuries, Islam has influenced Indian civilisation in its various facets. The works of Islamic historians like Al-Biruni still remain standard references on our country Indian art and architecture, literature and poetry, language, music and philosophy, and even textiles and crafts, have all been enriched by Islam. India has also had a decisive impact on Islamic thought, and some of the greatest Islamic philosophers, theologians and poets have hailed from the sub-continent. All this factors would definitely cement the relationship between Muslims and Hindus.

I recall particularly the seminal contributions of four prominent Indians, Swami Vivekananda, Mahatma Gandhi, Jawaharlal Nehru and Maulana Azad. Maulana Azad is one of the most erudite scholars of Islam in modern times. He was among the closest colleagues of Mahatma Gandhi and a front-rank leader of the Indian Freedom Movement. In his Presidential address to the plenary session of the Indian National Congress in 1940, he said: «I am a Muslim and profoundly conscious of the fact that I have inherited Islam's glorious traditions of the last thirteen hundred years. I am not prepared to lose even a small part of that legacy[...] I am equally proud of the fact that I am an Indian, an essential part of the indivisible unity of Indian nationhood, a vital factor in its total make-up without which its noble edifice will remain incomplete».

The founding fathers of the Indian nation were men of wisdom and insights. They knew that religion is a vital force in India that should not be legislated away. Gandhiji, a deeply religious man, said it best: «I do not want my house to be walled in on all sides and my windows to be stuffed. I want the cultures of all lands to blow about my house as freely as possible. But I refuse to be blown off my feet by any». To say this is not to deny the fact that there have been numerous periods in our history when rulers attempted to spread particular religions with force.

It is India's multi-layered parliamentary democracy that provides the framework within, which all of our peoples' voices are heard and their aspirations pursued. Democracy has taken firm root in India and has proved its resilience time and again. It is an instrument both of representation and empowerment.

Tremendous social ferment is taking place throughout the country.. From the outside, its scale may get magnified, and it may appear that India is frequently in turmoil. The truth is that, at any given point of time, the vast majority of our people

live in harmony and peace. There is, indeed, something powerful that gives strength and resilience to our society even as it is subject to varied stresses and strains. And that something is secularism and democracy two complementary forms of tolerance as Nobel Laureate Octavio Paz once put it. We are meeting against the background of growing international terrorism and the fallout of what has come to be known as 9/11. What is striking and remarkable is that international terrorist networks do not seem to have a hold on Indian Muslims. That is entirely because our political and social framework accommodates plurality in substantial measure.

Let me end by once again underscoring that diversities and multiple identities have defined India for millennia. But there are clear dangers that they could well be used to divide us. This is the central challenge confronting the overwhelming number of our people who are wedded to a vision of an India that is one and many at the same time. That oneness must be reinforced. As we look back, we can derive some satisfaction that we have put in place a system of ideas and institutions to ensure that this happens. It is, by no means, smooth sailing. But political democracy is strong enough, social diversity is valued enough, and economic development is robust enough to help us navigate ourselves through the storms and tempests while threatening to blow us away. What sustains us is the thought expressed so evocatively in Rock Edict XII of our great Emperor Asoka, who ruled in the third century BC over a territory that extended well-beyond present-day India. This edict is in a region of Gujarat and its words resonate even today: «the faiths of all deserve to be honoured for one reason or another. By honouring them one exalts one's own faith and at the same time performs a service to the faith of others. By acting otherwise, one injures one's own faith and does disservice to that of others».

ÍNDICE



ÍNDICE

Nota editorial	7
----------------	---

EUROPA

“O vício da perseguição”: A Separação portuguesa vista pelo catolicismo alemão CLÁUCIO SERRA DOMINGUES	11
Les racines politiques et culturelles de la Séparation: le cas français BRUNO DUMONS	31
La loi française de séparation des Églises et de l'État (9 décembre 1905) CHRISTIAN SORREL	41
Les aspects financiers de la laïcité française L'exemple des cultes de 1906 à 2005 JEAN-PIERRE MOISSET	51
L'impact de la séparation dans la réalité diocésaine française MATHILDE GUILBAUD	65
Dal Concordato alla libertà religiosa MAURILIO GUASCO	75
La relación Iglesia-Estado en España: De la separación hostil (1931) a la separación amistosa (1976-79) FELICIANO MONTERO	87
Vivir “en el señor” tras la separación CRISTÓBAL ROBLES MUÑOZ	103
La cuestión religiosa y el republicanismo en España JULIO DE LA CUEVA MERINO	123
La separación de la Iglesia y el Estado en la Segunda República española (1931-1936) JOSÉ LUIS GONZÁLEZ GULLÓN	137
El acoso de las repúblicas: La ley de separación y sus repercusiones en España JOSÉ RAMON RODRÍGUEZ LAGO	151
La réplica a la separación: El Estado tradicionalista en España 1939-1975 ANTONIO CAÑELLAS	165
Al borde de un ataque de nervios: Europa frente al desafío de la diversidad cultural y religiosa ENZO PACE	183

AMÉRICAS

The North American problem of separation: Intellectual and cultural roots DICKSON D. BRUCE, JR.	201
Tiempo de revoluciones: La ley de separación portuguesa vista desde México, 1910-1913 SERGIO FRANCISCO SALAS	209
A separação entre o Estado e as confissões religiosas: limite ou potencialidade para a realidade religiosa? Os casos opostos, originais ou eloquentes do México e do Peru EMILIO MARTÍNEZ ALBESA	223
Separación, libertad religiosa y romanización de la iglesia católica en México (1829-1910) MARTA EUGENIA GARCÍA UGARTE	241
Les “diables” de Mexico et la persécution des catholiques: Réflexions québécoises entourant les processus de sécularisation dans la première moitié du XXe siècle MAURICE DEMERS	257
Separação Estado-Igreja no Brasil: Realidade Prática ou Ficção Formal? EDGAR DA SILVA GOMES	271
Igreja e Estado na primeira república: O “dilema” da separação CARLOS HENRIQUE DE CARVALHO	287
Imágenes, representaciones y transformaciones en el vínculo entre sociedad política y grupos religiosos: Laicidad y secularización en la Argentina contemporánea FORTUNATO MALLIMACI	301
Problemáticas de la separación y la laicidad en Uruguay NÉSTOR DA COSTA	325

OUTRAS FRONTEIRAS DE SEPARAÇÃO

Do secularismo otomano à laicização turca – 1839-1937 CARIMO MOHOMED	337
Religious issue in a secular India ARUMAI RAJ	351



ISBN 978-972-8361-64-8



9 789728 361648 >