

Modernidad religiosa en España. Una vocación tardía.

Alfonso Pérez-Agote. Universidad del País Vasco.

“ España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de

herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio.....;

esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra.....”

(Marcelino Menéndez Pelayo, Epílogo de la *Historia de los heterodoxos españoles*)

Desde la Edad Media, en toda la historia de España encontramos una fuerte implicación de la religión católica y de su Iglesia. Callahan nos recuerda una serie de procesos, fenómenos y acontecimientos que jalonan esa historia y nos muestran la fuerte interrelación entre cultura, sociedad y política en este país : *Reconquista, Inquisición, evangelización de los indígenas del Nuevo Mundo, misticismo y*

espiritualidad del siglo XVI, virulento *anticlericalismo* de los siglos XIX y XX, definición de la Guerra Civil de 1936–1939 en términos de *Cruzada* por la jerarquía católica (Callahan, 1989, 11). La victoria de las tropas insurgentes de Franco supuso la implantación de un régimen político que ha sido denominado *nacional–catolicismo*, por fuerte conexión entre catolicismo y Estado, y que duró, aunque variando con el tiempo sus características, hasta Noviembre de 1975. Con ello Franco no hacía sino continuar una vieja tradición española.

España es uno de los más viejos Estados de Europa, pues podemos decir que la conquista de Granada (1492) suponía que el territorio español quedaba ya bajo el dominio único de la Monarquía de los llamados Reyes Católicos. Sin embargo, a pesar de esta pronta unidad política, los procesos de modernización económica y política han sido muy tardíos, en relación con otros países europeos.

Que la fuerte relación entre Monarquía española y religión católica venga de muy antiguo, nos advierte Callahan, no debe llevarnos a considerar que entre los Reyes Católicos y la Guerra Civil de 1936, o incluso la muerte de Franco, se da un *continuum* ininterrumpido en aquella relación. Veamos someramente estas transformaciones.

1. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en el Antiguo Régimen

1.1 Los siglos XIV y XV : los reinos de España.

En los siglos XIV y XV^[1], dentro de cada uno de los reinos que constituían la parte cristiana de la península ibérica, la Iglesia se encontraba sumida en el dilema de la corrupción y la reforma. Con anterioridad, su base económica estaba constituida, como la de la nobleza territorial, por los *señoríos*. Pero hacia 1300 las rentas de éstos comenzaron a verse mermadas, sufriendo además continuas expoliaciones por parte de la nobleza laica. Por otro lado, el proceso de centralización desarrollado por cada monarquía peninsular necesitaba de reconocimiento social de su superioridad y de crecientes ingresos, lo que también contribuyó al deterioro de la situación económica del estamento eclesiástico, que venía disfrutando de exenciones de impuestos. Y todo ello llevaba a una disminución del número de curas y frailes que podían acudir a las universidades y de la capacidad adquisitiva de las bibliotecas de monasterios y conventos. Las consecuencias de este deterioro alcanzaron también la dimensión de la espiritualidad, estimulando respuestas de tipo personal que muchas veces implicaban una amplia relajación de los principios cristianos.

Para salir de esta crisis , en términos de economía, de formación y de espiritualidad, la Iglesia de cada uno de los reinos españoles utilizó de forma simultánea una serie de caminos. El primero fue el de adherirse al

proceso de concentración de los dominios señoriales, en beneficio de las sedes obispales sobre todo; el segundo fue el de defender sistemáticamente los privilegios, sobre todo referidos a las exenciones de impuestos y a jurisdicción especial, defensa en la que utilizaban con profusión el arma de la excomunión contra quien pretendiera ir contra aquellos privilegios; y el tercero fue la puesta en práctica de un programa de reforma espiritual. Este último camino fue bien acogido en general por las poblaciones de los reinos, mientras que los dos primeros producían graves enfrentamientos. Y la defensa de los privilegios, provocó la intervención progresiva de las diferentes coronas, obligando al clero a pagar ciertos tributos y limitando el ejercicio de las funciones jurisdiccionales de los obispos.

En relación con la Iglesia, dice García de Cortázar (1973, 491) el *nacionalismo religioso*^[2] y el intervencionismo regio fueron creciendo paralelamente. El primero se manifestaba en la exclusiva atribución de los beneficios a los naturales del reino correspondiente y también más tarde en las disputas protocolarias en los concilios de Constanza y Basilea, por las precedencias en las intervenciones y en los asientos de los padres conciliares, que estaban organizados precisamente por *naciones*. A finales del siglo XIV, con el Cisma de Occidente, Castilla apoya al Papa de Aviñón, mientras que Aragón lo hace al de Roma, lo que significaba en los dos casos que el rey tendiera a convertirse en cabeza de todos sus súbditos, incluidos los eclesiásticos. Y, posteriormente, en las disputas entre los partidarios de la autoridad del Concilio y los de la del Papa, los reyes españoles apoyaron el autoritarismo del Papa, lo que les valdría a cada uno de ellos la jefatura práctica de la Iglesia de sus respectivos Estados, lo que confirmarán para el conjunto de España los Reyes Católicos (García de Cortázar, 1973, 492).

1.2 Los siglos XVI y XVII: Los Reyes Católicos y los Habsburg

La homogeneización religiosa del Estado ya políticamente unificado por ellos fue una tarea a la que dedicaron los Reyes Católicos sus mayores esfuerzos. Los medios que utilizaron para conseguir esta homogeneidad fueron, de forma principal, la guerra de conquista del Reino de Granada y, dentro del territorio ya unificado, los decretos de expulsión y el tribunal de la Inquisición,

Para luchar contra los herejes y las falsas conversiones, los Reyes Católicos crearon en 1480 el nuevo tribunal de la Inquisición que, a pesar de depender formalmente de la Santa Sede, ellos controlaban por medio del Inquisidor General y del Consejo de la Inquisición. Cuando este tribunal dictaba sentencia de muerte, al impedir el Derecho Canónico su ejecución, el reo era entregado a la justicia secular para que tuviera lugar.

La Inquisición sólo perseguía a bautizados^[3] y, por ello, en principio, los judíos y musulmanes podían ejercer libremente su religión. Pero pronto la Reina Isabel creyó ver en este trato a los judíos la causa de que muchos conversos volvieran a sus creencias^[4], por lo que decretó la expulsión de los judíos el 31 de marzo de 1492.

En cuanto a la comunidad musulmana, es preciso decir que su número creció mucho tras la conquista de Granada: la capitulación otorgada permitía a los musulmanes seguir practicando su religión, por lo que muchos optaron por quedarse. Sin embargo, la política de mayor dureza del cardenal Cisneros en relación con los mahometanos llevó a ciertos levantamientos de éstos que fueron reprimidos con dureza, y que, al final, fueron tomados por los reyes como coartada para abolir la capitulación dada en Granada, obligando a aquellos a optar entre el bautismo o la expulsión.

Con estas políticas de fuerza los Reyes Católicos lograron una homogeneidad religiosa, que seguramente fue más formal que real.

Sin embargo no debe interpretarse el comportamiento de los monarcas en clave estrictamente política. “El

Rey español, aunque no era ungido como el francés, tenía un carácter religioso indudable, se consideraba representante de Dios y responsable de su pueblo, no sólo en los aspectos civiles, sino en los religiosos que no pertenecían al dogma. De esta convicción, y no de una simple apetencia de poder, nació el *regalismo*, es decir el conjunto de los derechos y atribuciones que los reyes de España reclamaban en el orden eclesiástico, y que comprendían, entre otras materias, el derecho de *presentación*^[5] de los cargos eclesiásticos, el *pase regio* y los *recursos de fuerza*” (Domínguez Ortiz, 1973, 24 y 221). El llamado *pase regio* se refiere al derecho del rey a examinar los documentos pontificios, y a no darles curso ni reconocerles validez si contravenían en algo los derechos regios^[6]. Los *recursos de fuerza* consistían en la posibilidad que tenían los eclesiásticos de apelar a la jurisdicción civil contra las sentencias de sus tribunales. Todo ello nos da una idea del carácter mixto del poder del Rey, y, hasta cierto punto, del carácter civil del poder de la Iglesia en relación con los eclesiásticos e, incluso, de los civiles^[7].

A los conflictos sobre la jurisdicción entre la Iglesia y el Estado, se añadía otros bien importantes en el campo económico. Los bienes de la Iglesia y del clero eran cuantiosos; eran bienes *amortizados*, no enajenables, por lo que la acumulación de bienes en manos de la Iglesia se acrecentaba de forma continuada. Los reyes Austrias, cuya Hacienda estaba siempre maltrecha, vieron la necesidad de hacer tributar a un estamento tan rico e iniciaron ya en tiempos de Carlos V una primera *desamortización*, siendo autorizado por el Papa para enajenar ciertos bienes de órdenes religiosas. Luego Felipe II, justificándose en los inmensos gastos de las luchas contra los infieles^[8], siguió desamortizando bienes de obispos y monasterios, lo que hizo desvanecerse gran parte del poder temporal de éstos. Pero la Iglesia española debía también contribuir a la Santa Sede, y ahora en mayor proporción, dado que gran parte del norte de Europa no dependía ya de ella y en Francia regía el Concordato.

Por otro lado, es preciso resaltar el importante papel jugado por España en el Concilio de Trento y en la Contrarreforma que la Iglesia católica opone a la Reforma protestante. Papel jugado por la monarquía española y por la fuerte corriente de sentimiento religioso que implicaban la mística de Santa Teresa de Avila (1515–1582) y San Juan de la Cruz (1542–1591), la visión más activa de San Ignacio de Loyola (1491–1556) y San Francisco Javier (1506–1552), y la más caritativa de San Juan de Dios (1495–1550) (Triadó, 1989, 489).

Sobre la población, Domínguez Ortiz dice que la religiosidad impregnaba todos los aspectos de su vida, desde el nacimiento hasta la muerte. El bautismo era obligatorio y también la asistencia a la misa dominical. Los párrocos controlaban el cumplimiento de la confesión por Pascua, confeccionando una lista de incumplidores, que entregaba al Obispo, quien podía imponerles la excomunión e, incluso, delatarlos a la Inquisición como sospechosos de herejía. Aunque no existe investigación sistemática sobre la religiosidad popular, el citado autor llega a la conclusión de que ésta era viva y no obedecía simplemente a la presión estatal y social (Domínguez Ortiz, 1973, 230 – 237).

1.3 El reformismo del siglo XVIII

El siglo XVIII comienza en España con el cambio dinástico, pues en 1700, tras la llamada Guerra de Sucesión los Habsburg dejan el sitio a los Borbón, en la persona de Felipe V. Va a ser el *siglo de las reformas*, por la ingente tarea reformadora que emprende la monarquía española. Y la Iglesia fue un campo en el que tuvieron lugar importantes reformas, si bien no se dieron transformaciones fundamentales ni en su estructura ni en la religiosidad general de los españoles.

En relación con el tema central que nos interesa, las relaciones entre poder civil y poder eclesiástico, se puede decir que la monarquía borbónica desarrolló, hasta sus últimas consecuencias la vieja tradición española del

regalismo. Como dice Domínguez Ortiz, “ la diferencia respecto al *regalismo* de los Austrias estuvo más bien en los modos y formas imperiosas con que se condujo el poder civil frente al eclesiástico” (1976, 367). Ello puede verse en una serie de rasgos de su política:

– El intento, y consecución, de un patronazgo universal sobre los cargos y beneficios eclesiásticos, a través del concordato de 1753. Los monarcas veían, por un lado, los peligros de injerencia de Roma y necesitaban jerarcas afines a la idea de su poder absoluto para evitar cualquier proyecto de oposición ; y, por otro, que todavía eran muchos los recursos que salían de España con destino a la Iglesia romana (Cortés Peña, 1989, 562– 564). Hay que tener en cuenta que el clero (3% de la población) poseía, según el catastro del Ministro Ensenada, el 10% del ganado y el 15 % de las tierras cultivables, generalmente las más fértiles, por lo que obtenía casi el 25 % de la producción agrícola española. Por ello, los monarcas no se contentaron con el patronato universal, sino que prosiguieron intentando la tributación general del clero; e, incluso, intentaron el establecimiento de un impuesto sobre el catastro de Ensenada y la promulgación de una ley de desamortización, aunque ambos proyectos fracasaron.

– La política mantenida en relación con la Inquisición; “ es curioso que aquellos hombres, inclinados a reformarlo todo, no tocaran en nada su estructura interna; un consejo supremo y unos tribunales regionales sometidos a él y a su cabeza, el inquisidor general nombrado por el rey. Dentro de una estructura tan jerárquica bastaba nombrar un inquisidor general acorde con la política real para asegurarse la obediencia de todo aquel organismo (García Domínguez, 1976, 365). La política reformista se canalizó hacia la limitación de la actuación de este tribunal en causas de fe y religión, sin entrar en cuestiones temporales; y hacia el sometimiento inequívoco de la institución al rey. En 1768 se estableció la supremacía de la censura regia sobre la inquisitorial, y en 1770 el traslado a la jurisdicción ordinaria de los delitos de blasfemia, bigamia y sodomía. Para una monarquía absolutista, esta era una institución que reforzaba el poder real y se hacía útil para luchar contra opositores ideológicos, como se vio en la época de Carlos IV (1788–1808), en la que el gran ministro de este rey, Floridablanca llegó a acuerdos secretos con la Inquisición con el ánimo de proteger a la monarquía absoluta de peligros semejantes a la Revolución Francesa^[9].

– La apuesta^[10] que la monarquía hizo por los llamados *jansenistas españoles* o *católicos ilustrados*. Este movimiento religioso, entre otras cosas, proponía desligarse de las muchas ataduras temporales existentes y establecer una severa disciplina, y regresar así los primeros tiempos del cristianismo; lo cual era una vuelta a una preeminencia cierta del obispo, lo que, a su vez, reforzaba la importancia de un sistema eclesiástico nacional frente al poder absoluto de Roma.

– Por otra parte, la monarquía borbónica fue desposeyendo a la Iglesia de la posibilidad de castigar a los seglares con penas temporales, cuestión que había provocado largas disputas. Bajo Carlos III queda definitivamente establecido que ni los obispos tenían facultad para prender a los seglares ni los párrocos para multar a sus feligreses por causa de pecados públicos o por no guardar los días de precepto (Domínguez Ortiz, 1976, 367). Y, en sentido inverso, el llamado *derecho de asilo* en los lugares sagrados de los seglares perseguidos por los tribunales laicos se encontraba ya muy limitado.

“ El cambio de dinastía en el trono hispánico (de los Habsburg a los Borbon) no supuso una ruptura con el pasado en cuanto a las formas de manifestación de la religiosidad tanto a niveles populares como oficiales. El pueblo español, de modo general, persistió en sus cotidianas prácticas religiosas y las autoridades no sólo continuaron expresando una gran consideración hacia la Iglesia, sino que en todas las celebraciones organizadas con los más diversos motivos las ceremonias religiosas eran parte fundamental en el programa de actos” (Cortés Peña, 1989, 576).

Desde el punto de vista de la religiosidad popular, se pueden establecer una serie de rasgos distintivos del siglo XVIII:

- Culto religioso muy suntuoso en el interior de los templos, sobre todo en Semana Santa y en la fiesta del *Corpus Christi*. En estas mismas fechas son de resaltao las *procesiones*, que también se producen con muchos otros motivos.
- Además de las practicas preceptivas estaban otras como el *Angelus* o el *Rosario*. Y eran muy importantes las *cofradías* – en Castilla más de 19 000), cuyos fines primarios eran piadosos, pero que cumplían funciones muy importantes de solidaridad social entre sus miembros. Entre los importantes cultos a la Virgen destaca el dedicado a la *Inmaculada Concepción*, que sería proclamada patrona de España por el Papa Clemente XIII en 1 760 (Cortés Peña, 1989, 576–578).
- La mayoría de la población poseía un escaso nivel de instrucción, siendo analfabeta y con bajísima formación religiosa. La presencia de elementos dichos supersticiosos era muy fuerte. El mundo de las *reliquias* se caracterizaba por su proliferación y su excentricidad. Y el mundo de las milagros, por el de su multiplicidad y su carácter estafalario. La posición de la Iglesia sobre estas cuestiones, era muy ambivalente dado que prefería muchas veces que estas creencias estuvieran adheridas a la religiosidad popular a que las personas cayeran en la impiedad.
- Dado este bajo nivel de instrucción de la población, el medio supremo para la instrucción religiosa era la *predicación*, que la Iglesia utilizaba con profusión. Las *misiones* dentro de los países católicos habían aparecido en la Italia de la Contrarreforma y en España comenzaron a realizarse en el siglo XVII, pero alcanzan su apogeo en el XVIII. Su finalidad era lograr el arrepentimiento de las culpas de por parte de una localidad, que se dedicaba durante cinco o seis días a asistir a misa, escuchar sermones, rezar rosarios, salir en procesión (Cortés Peña, 1989, 576–578).

La influencia política de los *católicos ilustrados* sobre la monarquía hizo que esta actuara contra estas manifestaciones populares y festivas de la religión, como muestra que bajo Carlos III, Campomanes abriera expediente a miles de cofradías, lo que para muchas de ellas supuso su cierre.

La Iglesia en esta época no tiene una cohesión estructural sólida. Algunos escritores religiosos del siglo XVIII se referían a *las* iglesias españolas; los obispos tenían poco poder, ya que estaba más en manos de cabildos, canónigos y órdenes religiosas; y, además, tenían muy pocos contactos entre ellos, lo que les ocasionaba problemas para tener un poder independiente del rey o del papa. Sin medios colectivos de expresión y sin una estructura coherente, la Iglesia aceptó el papel que le asignó la monarquía borbónica (Callahan, 1989, 16–17).

El clero se convirtió, en gran parte gracias al patronazgo universal que el concordato puso en manos del rey, en una especie de funcionariado religioso, utilizado por los reformadores monárquicos para modernizar la mentalidad popular. (Callahan, 1989, cap.1). En cuanto a los obispos, *elite* de la Iglesia y de la sociedad española en general, también eran buenos funcionarios de la Corona, más dedicados a cumplir las directrices del rey que las del nuncio papal en Madrid. Y aunque su reclutamiento no fuera democrático, sólo una minoría, al contrario que en Francia, era de origen noble. En general, el ascenso en la carrera eclesiástica dependía mucho del nivel de instrucción, por lo que era muy importante conseguir un buen *beneficio* y un puesto en una facultad universitaria (Callahan, 1989, cap.1).

Hemos visto hasta aquí cómo en el terreno de las relaciones entre Iglesia y monarquía se da, en el siglo XVIII una continuidad básica con la época anterior pese al cambio de dinastía. En el este siglo se produce una incapacidad casi absoluta de los papas para controlar una Iglesia española modelada por la monarquía. La máxima victoria de ésta se produce con el Concordato de 1753. Con algo más de profundidad, podemos también encontrar una serie de trazos característicos que se perpetúan a lo largo de los siglos que hemos considerado y, particularmente, desde la unificación política de España con los Reyes Católicos:

- Progresiva dependencia de la Iglesia española del poder político y por ello progresiva independencia de

Roma.

- Poder político mantiene su idea de la doble esfera de poder: en asuntos temporales y en asuntos religiosos que no son cuestiones de dogma.
- Intervención directa del poder temporal en el reclutamiento de cargos y en la formación del clero.
- Progresivo predominio de la jurisdicción temporal sobre la eclesiástica.
- Progresiva pérdida de capacidad de la jurisdicción eclesiástica con respecto a la población seglar.
- La liturgia religiosa constituye la forma ritual de los actos políticos oficiales y también de los actos populares, ya sean religiosos, civiles o políticos.
- No se puede hablar de secularización subjetiva de la población española, pues el universo simbólico de ésta sigue siendo fundamentalmente religioso; la religiosidad popular contiene grandes componentes cognitivos y rituales que no pertenecen al credo y al ritual oficiales de la Iglesia católica, pero que están en sincretismo con éstos. La Iglesia mantiene una posición ambigua en relación con estas expresiones populares de fe, porque tiene más miedo a la posible impiedad popular.
- Posiblemente se pueda hablar de que en el siglo XVIII se da un cierto grado de secularización subjetiva de las *elites*, pero en todo caso no se dan casos relevantes de ateísmo o de oposición frontal a la religión y a la Iglesia, aunque hay que recordar que la Inquisición, bien que suavizada, sigue funcionando.
- Se puede hablar de secularización, a mi modo de ver, del poder político. Aunque el último fundamento simbólico de la legitimidad de éste siga siendo religioso (Dios), el ejercicio cotidiano de un poder cada vez más unitario y amplio sobre la población va pasando al brazo secular, directamente o a través del control político sobre la Iglesia. España tendrá que esperar todavía muchos años hasta que se de una secularización plena, la democracia nacional, de la legitimidad del poder.

2. La larga crisis del Antiguo Régimen (Siglo XIX y primer tercio del XX).

El siglo XIX y buena parte del XX en España constituyen un periodo de grandísima inestabilidad política. Hasta tal punto, que para encontrar la significatividad a los procesos sociales de esta época más vale hablar de las tensiones sociales y políticas, de sus cuestiones centrales y de las fuerzas sociales, sin entrar en una descripción de las etapas sucesivas.

Algunos historiadores de España, como Raymond Carr^[11], creen ver en los albores del siglo XIX la crisis del Antiguo Régimen. Es cierto que puede indicar el comienzo de una larga crisis que en mi opinión no va a darse por zanjada hasta muy entrado el siglo XX. España comienza el siglo XIX con una grave tensión puramente política, del mismo tipo a la que se presenta en Francia; en ésta, con posterioridad a la Revolución de 1789, se da un largo proceso que dura con mayor o menor vigor hasta el establecimiento de la III República(1873), momento en el que ya podemos ver un asentamiento estable en el poder de toda la burguesía. En España la crisis del Antiguo Régimen comienza después y termina mucho después que en Francia. Las razones de ese retraso no sólo hay que verlas en el más tardío y menor desarrollo capitalista, que es uno de los motores del cambio. También podemos agregar, entre otras, el carácter periférico que desde el punto de vista geográfico tuvo el desarrollo industrial y financiero en España, lo que originó otra cuestión problemática en el desarrollo político de este país, la de la descentralización y los nacionalismos periféricos. Los liberales, y después los

progresistas, los republicanos y la izquierda, mantuvieron una larga lucha durante el siglo XIX, primero con los absolutistas, luego con los carlistas, con los conservadores posteriormente y, por fin con la derecha.. Pero detrás de estas tres opciones políticas opuestas al cambio de la sociedad siempre estuvieron la aristocracia terrateniente y la Iglesia católica, que controlaban una España agraria y profundamente religiosa hasta épocas muy recientes. De manera que las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuvieron siempre en el centro de toda la conflictividad e inestabilidad que atraviesan la historia de España del siglo XIX y gran parte del XX. Hasta tal punto de que se habla de la tradicional confusión española entre derecha y catolicismo (Jutglar). La cuestión religiosa atraviesa centralmente este periodo. Hasta tal punto que en el momento tan tenso de la discusión de la Constitución republicana de 1931, la cuestión más discutida sería la religiosa, y que, un poco después, el levantamiento de Franco contra esta República y la Guerra civil fueran legitimados en términos de guerra religiosa, de Cruzada. Debemos darnos cuenta de que la sociedad española se mantiene como sociedad profundamente religiosa durante el siglo XIX y gran parte del XX, por más que algunas elites y ciertos movimientos intelectuales se hubieran secularizado, e incluso mantuvieran posiciones profundamente anticlericales, y de que las ideologías socialista y anarquista tuvieron progresivo éxito social.

Estas razones le llevaron a Raymond Carr a afirmar “que no puede esbozarse una descripción convincente de la sociedad española” al entrar en el siglo XX “exclusivamente en términos de los conflictos sociales comunes a la Europa occidental. La pervivencia, tras cien años de liberalismo, de un Estado oficialmente católico y de una sociedad católica significaba que la religión era el prisma a través del cual se refractaban todos los demás conflictos; es más : significaba que las pretensiones de la Iglesia sobre la sociedad eran en sí mismas una fuente primaria de división. La indiferencia o la hostilidad al catolicismo separaba a la Casa del Pueblo socialista o al club republicano de la pequeña ciudad, del mundo cultural de la burguesía. La hostilidad al clericalismo acentuó la escisión de las clases medias en un ala radical y un ala conservadora. (...)” (Carr, 1969, 443).

La crisis del Antiguo Régimen dura hasta bien entrado el siglo XX. La Guerra Civil de 1936 y el consiguiente establecimiento de la Dictadura de Franco será el comienzo del fin de esta crisis. El régimen franquista puede ser interpretado, y lo ha sido como el último intento de *restauración* [12] del Antiguo Régimen. Lo que ocurrió es que durante este régimen el desarrollo capitalista se generalizó en España y se llegó en los años sesenta del siglo XX a una sociedad desarrollada y de consumo de masas que, como veremos, produjo fuertes tensiones sobre el sistema político y aceleró un proceso, hasta entonces lentísimo, de secularización religiosa. Pero solamente cuando muere Franco puede establecerse un Estado democrático y, al menos relativamente, aconfesional, en una sociedad que está ya profundamente secularizada.

Como ha señalado Carlos Moya, la progresiva instauración del capitalismo en el siglo XIX precipita la crisis de los supuestos estamentales propios del Antiguo Régimen en que se basa el Estado español. Pero no se trata de una crisis revolucionaria, “sino más bien de una dinámica política conflictual”, una dinámica de guerra civil latente que desemboca sucesivamente en *restauraciones*, siendo cada una de éstas el intento de recuperar el imposible y mítico orden del Antiguo Régimen, socialmente legitimado en términos religiosos. El conflicto que mejor revela esta crisis son las guerras entre liberales y carlistas, expresión política de los conflictos del campo con la ciudad, de la economía agrícola tradicional con la incipiente economía capitalista que irrumpe sobre señoríos eclesiásticos y tierras comunales, de una Iglesia estructurada según un modelo del Antiguo Régimen con un Estado que pretende modernizarse (Moya, 1975, 65–66).

En la época que estamos analizando se da una sucesión de periodos democráticos, conservadores y de negación del constitucionalismo (monarquía absolutista o dictadura). Cada vez que se da el pasaje a un periodo de negación del constitucionalismo, podríamos ver en ello una *restauración*. Sin embargo suelen considerarse en sentido estricto como tales la restauración del absolutismo por Fernando VII en 1814; la reinstauración de la monarquía, tras el pronunciamiento militar de 1874, en la persona de Alfonso XII; con ello la monarquía sucedía a la I República española, cuyas Cortes habían sido antes disueltas, también *manu militari* ; y el establecimiento de la Dictadura franquista, tras el levantamiento de Franco contra la II República y la consiguiente Guerra Civil (1936 – 1939).

La restauración de Cánovas (1874) sería resultado de la reconciliación de liberales y carlistas, en el horizonte de una reconciliación de la Iglesia con el Estado y de la propiedad territorial con el capitalismo financiero. Y, precisa mente, en este proceso iría cristalizando, a la vez como producto y como agente decisivo lo que Moya ha llamado la *aristocracia financiera* [13], que luego sería protagonista (financiación) importante de la Guerra Civil (Moya, 1975, 66). Uno de los resultados de esta restauración sería el incremento del ya grande peso de la Iglesia católica en el sistema educativo español, como luego veremos. La última restauración, la que supuso el franquismo, merece especial consideración , por lo que le dedicaré un epígrafe especial.

Como ya he indicado, esta época del siglo XIX y comienzos del XX fue de gran inestabilidad. Por un lado, importantes cambios de sistema político, de tipo de legitimación del poder, de gobierno; pero incluso dentro de los periodos en que no se dan cambios en las formas políticas se da gran inestabilidad en el poder; continuamente se producen levantamientos militares, de todo signo político, y también levantamientos de Juntas de las ciudades contra el poder central. Lo más importante es resaltar que no se puede ver en esta época un hilo conductor, una tendencia hacia la modernización del Estado ni hacia la construcción de una sociedad nacional. Más bien al contrario; como ya he observado, lo que caracteriza esta periodo es una dinámica larvada de guerra civil. Con el fatal y trágico desenlace de 1936.

Dadas estas características, se puede intentar establecer una serie de núcleos temáticos en los que se condensan los principales conflictos :

- Constitución o no. En un primer momento el conflicto se da entre absolutismo y monarquía constitucional. Pero ya en el siglo XX se darán dos periodos de dictadura: de 1923 a 1931, avalada por la monarquía; y la instaurada por Franco tras la Guerra Civil, con él en la jefatura del Estado; y él mismo llegaría a designar su sucesor, el actual rey. Entre ambos extremos, constitución o no, nos encontramos otra fórmula intermedia que normalmente se denomina carta otorgada, e, incluso podríamos pensar que alguna constitución española es más una constitución pactada entre el Rey y las Cortes que una auténtica constitución. (Solé Tura y Aja, 1977, 30).
- La cuestión de la legitimidad del poder osciló también entre dos extremos. En uno estaba la idea absolutista de que el poder viene al rey directamente de Dios. En el otro la idea plenamente nacional y democrática de que el poder viene de la nación o del pueblo. De aquí las correspondientes formas de soberanía, la monárquica y la nacional. A veces se da una fórmula intermedia de soberanía : la compartida por el monarca y las Cortes, como en las constituciones de 1845 y de 1876, que corresponden a reacciones a un cierto progresismo del periodo anterior.
- Una cierta tensión democratizadora la encontramos también en la fórmula parlamentaria escogida (la cuestión del bicameralismo) y en la correspondiente fórmula de nombramiento , en su caso, de los senadores.
- Otros enclaves en los que se dan idas y vueltas son la cuestión del sufragio universal, masculino primero y sin distinción por sexo después, y la cuestión de la descentralización del poder, cada vez más importante con el tiempo.
- Ya en la segunda mitad del siglo XIX, la cuestión monarquía o república comienza a ser central. Y al final de la II y última, por el momento, República serán los republicanos y la izquierda los que formen el bando defensor de la legalidad democrática y republicana en contra del levantamiento del general Franco.

En el terreno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se suceden el mismo tipo devaivenes, ya que estas relaciones constituían un problema político e ideológico central. Nos encontramos ante una variedad de fórmulas que oscilan entre la confesionalidad del Estado y la de la República de 1931, en la que se establece la *separación* entre la Iglesia y el Estado, pasando por definiciones más pragmáticas de la relación o la *tolerancia religiosa*, que significaba que el Estado era confesional católico y seguía atendiendo económicamente al culto y al clero, pero se toleraba el culto privado de otras religiones (Solé Tura y Aja,

1977).

No es posible entrar en una historia detallada del largo y lleno de vaivenes proceso de desamortización[14] de los bienes de la Iglesia española durante el siglo XIX. En el siglo anterior ya se había planteado como problema: “ se pensaba entonces que las tierras en poder de la Iglesia, de los municipios o de otras *manos muertas* rendían poco, que quedaban al margen del libre comercio y que sustraían, por el carácter privilegiado de sus propietarios, a todo tipo de tributación a favor de la Hacienda real” (Tomás y Valiente, 1972, 15). Los objetivos de las sucesivas políticas desamortizadoras pudieron ser tanto sociales (desarrollo de una agricultura moderna o de ciertos sectores sociales agrarios) como económicos. En general fueron éstos los que primaron : durante el siglo XIX los ingresos derivados de la venta de bienes eclesiásticos y municipales fueron empleados sobre todo en la amortización de la deuda pública del Estado, muy acrecentada a causa de las guerras. En la batalla por la desamortización y la venta de los bienes eclesiásticos podemos ver a dos bandos enfrentados, el de la aristocracia y la Iglesia que se sitúa en contra y el de la burguesía, siempre a favor, porque era ella en general la beneficiada al comprar los citados bienes. Los momentos históricos fundamentales de este proceso fueron el de la vigencia de la Constitución de Cadiz de 1812 y la llamada desamortización de Mendizábal de 1836–7; el Concordato de 1851 pondría fin a la desamortización y establecía la obligación del Estado de sufragar los gastos del culto y del clero; la posterior ley desamortizadora de Madoz de 1855 iría en contra del Concordato, por lo que poco después se vería invalidada; uno más de los vaivenes que se dieron en este proceso, al hilo de los correspondientes cambios políticos.

En la discusión preparatoria de la Constitución republicana de 1931 el tema más espinoso[15], sin duda alguna, fue el de las relaciones del Estado con la religión y la Iglesia católicas. No hubo dificultad para aprobar el principio de la separación entre la Iglesia y el Estado (art. 3). Sin embargo, el debate posterior de varios artículos llevó incluso a la dimisión del Presidente de la República y del Ministro de Gobernación. En estos artículos se establece que las órdenes religiosas y la Iglesia en general carecerán en el futuro de todo beneficio del Estado y que tendrán incapacidad de adquirir y conservar más bienes que los necesarios para su existencia, y para ejercer el comercio, la industria y la *enseñanza*; y se les obligaba a presentar cuentas anuales sobre las inversiones realizadas. Además se disolvía a los jesuitas, sin citarlos, y se establecía la posibilidad de nacionalizar los bienes de las órdenes religiosas (Solé Tura y Aja, 1977, 103).

Los procesos de, relativa, modernización política, de industrialización y urbanización, con el correspondiente éxodo rural, fueron cambiando el panorama de la cultura y de las ideas en España. Las ideas liberales primero, las republicanas y socialistas después fueron componiendo una fuerte corriente anticlerical. Como ha ocurrido frecuentemente en las sociedades occidentales de fuerte tradición católica, el desarrollo de la libertad de pensamiento, en el campo científico, en el político y en otros, ha tenido que hacerse frente a y contra la pretensión de monopolio de la verdad ejercida por la Iglesia. En los países de tradición protestante, es la propia religión la que se seculariza; se produce un interesamiento en el mundo por parte del hombre religioso; y con el *libre examen* se abre para él una cierta libertad personal de pensar, lo que debilita a la Iglesia correspondiente en cuanto a su *rol* de administración de la verdad. Dice Guy Hermet que la Iglesia se había adherido en 1876, con la Restauración, al orden liberal y burgués de la monarquía; pero esta adhesión había sido superficial. En esos momentos “ muchos obispos, incluso la mayoría de ellos, siguen adictos al carlismo en su fuero interno, al igual que un gran número de sacerdotes y una proporción sin duda todavía más importante de frailes” (Hermet, 1986, 5).

Las relaciones de la Iglesia con la República no fueron en un principio, de enfrentamiento, a pesar de las tensiones entre los dos poderes, probablemente debido a que dentro de esta última, se impondría el sector moderado representado por católicos desengañados de la monarquía y partidarios algunos de la separación entre Iglesia y Estado[16]. Las tensiones eran sobre todo debidas a los artículos anticlericales de la Constitución de 1931, a la posición abiertamente hostil a la República[17] del Cardenal primado monseñor Segura, y a las quemadas de iglesias y conventos. La situación se iría deteriorando progresivamente y “ el deslizamiento de los católicos hacia la extrema derecha autoritaria” se convertiría “en un hecho general”

(Hermet, 1986, 5–17).

3. El nacional–catolicismo y su crisis (1939–1975)

En 1936 comienza otra época de la historia de España de uso político de la religión. Esta vez para legitimar el Alzamiento Nacional, la Guerra Civil y, más tarde, el régimen político surgido de ésta. Una vez más la tradicional confusión española entre derecha y catolicismo (Jutglar, 1973, tomo 2, 119 y ss.) se mantiene.

El 18 de julio de 1936 se produce en España el Alzamiento Nacional, un levantamiento contra el poder legítimamente constituido. El ambiente político en España estaba muy exaltado y la Iglesia continuamente, como veremos, estaba llamando a la rebelión contra la República. Y ya el 20 de julio de 1936 comenzó la persecución religiosa en la zona republicana. Las víctimas pertenecientes al clero secular fueron 4184; entre los religiosos 2365, y entre las religiosas 283; 7000 iglesias fueron destruidas y 10000 saqueadas parcialmente.

Ya comenzada la Guerra Civil, Franco solicitó al cardenal primado Gomá la redacción de una carta para que fuera firmada por todos los obispos españoles [18]. La carta debía ser una legitimación del Alzamiento Nacional y de la guerra como una guerra de religión, y esta legitimación debiera ser difundida a lo largo y ancho del mundo (Piñol, 1999, 93–95).

Como dice Piñol, “la posición del Vaticano fue más moderada respecto del *Alzamiento* (...) de lo que inicialmente se creyó. (...) La diplomacia vaticana actuó paso a paso y con indiscutible prudencia”. Solamente en Mayo de 1938 Pío XI nombraría nuncio apostólico en el bando franquista, lo que produjo la ruptura de relaciones diplomáticas entre el Vaticano y la República. En 1939 acabó la guerra y fue elegido papa Pío XII, quien fue más abiertamente favorable al bando franquista vencedor y mostró escasa preocupación por los sectores vencidos, incluso por aquellos que eran católicos y que habían tenido un comportamiento heroico salvando eclesiásticos y reorganizando una iglesia más o menos clandestina (Piñol, 1999, 101–107).

Es evidente que el régimen franquista como tal no tuvo una específica, nueva y sistematizada ideología, pero de ahí a afirmar, como hace Linz (1974, 1479), que no tuvo ideología va un salto demasiado largo. Además, el régimen franquista pasó por etapas diferentes, cambiando incluso su horizonte de legitimación política. Pero desde el principio hasta el final la religión y la Iglesia católica española jugaron un papel fundamental en el contenido simbólico del régimen. Este estaba entroncado en la vieja tradición española de amalgama de la Iglesia y el Estado. El franquismo fue una nueva restauración del orden tradicional. Para implantarlo hizo falta esta vez una guerra y para ésta Franco tuvo como fuentes principales de recursos a la aristocracia financiera, para los materiales, y a la Iglesia católica para los de legitimación simbólica. Pero la estrecha relación entre Iglesia y Estado no se mantendría incólume durante toda la vida del régimen franquista. Éste prosiguió su camino alcanzando un grado de independencia importante en relación con los sectores económicos y sociales más poderosos; se dieron nuevas formas de reclutamiento de la clase política que suponían una mayor dependencia de ésta con respecto al Jefe del Estado y su entorno político y por tanto menor con respecto a los sectores económicos; buena prueba de ello es que en los años últimos una importante parte de estos sectores pactaron con otros sectores democráticos e incluso de la izquierda, para tratar de reformar el régimen y darle una futura salida democrática; a estos sectores económicos modernizantes se les dio socialmente el nombre de *derecha civilizada* e, incluso, de *capital de izquierdas*. Pues bien, de la misma manera, con el tiempo, como veremos, se dio un proceso de distanciamiento entre Iglesia española y el Estado franquista.

Sin embargo, es preciso diferenciar las relaciones entre la Iglesia española y el Estado de las que se daban entre éste y el Vaticano. Si consideramos los periodos anteriores analizados, podemos concluir que la Iglesia

española fue una Iglesia de la monarquía, sujeta al poder monárquico y plegada en general a su voluntad. Fue más importante su dependencia de la monarquía que de Roma. Los reyes españoles pusieron todo su peso en su derecho de patronato o de presentación, para poder usar a clero jerarquía en beneficio de su poder político y de la legitimación de éste. Franco intentó y consiguió conectar con esta tradición. Y para ello, por una parte, intentó reactivar el Concordato de 1851, que implicaba derecho de presentación, y, por la otra, montó toda una puesta en escena religiosa de su poder político.

Desde 1931, el Concordato de 1851 estaba caducado pero el régimen franquista intentó reanudar su vigencia, postulando que la República había sido una mera interrupción. Las relaciones diplomáticas estuvieron a punto de romperse, pero al final, en 1941, el Gobierno español y la Santa Sede firmaron un Convenio en Madrid[19]. En él se regula de forma detallada el sibilino proceso de nombramiento de obispos y arzobispos (epígrafes 1 a 5 del Convenio), y “el Gobierno español, por su parte, se compromete formalmente a concluir cuanto antes con la Santa Sede un nuevo Concordato inspirado en su deseo de *restaurar* el sentido católico de la gloriosa tradición nacional” (epígrafe 6).

El clima nacional–católico había llegado al paroxismo, según Piñol, con la *liberación* de todo el territorio nacional. El Cardenal Gomá investía a Franco como *Caudillo* en la iglesia de Santa Bárbara de Madrid el 20 de Mayo de 1939. Franco proclamaba: “nuestra lucha tuvo caracteres de Cruzada”. Y ofrecía al cardenal Gomá “la espada de la victoria”. Y éste se felicitaba “por la terminación de la Cruzada, en que fueron vencidos el comunismo ateo y los seculares enemigos de la España inmortal” (Piñol, 1999, 107–109). Duocastella describe así esos comienzos: “ El periodo inmediato a la terminación de la Guerra Civil se caracteriza por una efervescencia religiosa – que algunos han calificado como ‘de inflación religiosa’ – (...) Se observan muchas asistencias a misa, gran número de vocaciones religiosas, construcción de seminarios, reconstrucción de iglesias, conventos, impulso a la Acción católica, etc. La población, visto el apoyo oficial que se presta a la Iglesia, se siente obligada a la práctica religiosa, tanto en aras del medro personal como para protegerse de eventuales acusaciones de actividades políticas anteriores. Es la época de los entierros suntuosos y con gran número de sacerdotes, de las celebraciones religiosas tradicionales llenas de pompa y boato, de la condena de ciertas manifestaciones recreativas festivas consideradas como contrarias a la moral (supresión del carnaval), estricta censura moral de los films y toda clase de espectáculos, supresión de las casas de juego, de la prostitución pública, abundancia de imágenes en las casas, entronización del Sagrado Corazón en los hogares, numerosísimos bautizos de niños y adultos, esplendorosas procesiones de Corpus, de Semana Santa, abundancia de romerías locales” (Duocastella, 1967). Y Piñol agrega a este paisaje algunos elementos más: “innumerables misas de campaña, misiones populares inclusive en las grandes ciudades, tandas de ejercicios espirituales, conferencias cuaresmales, peregrinaciones masivas de las juventudes de Acción Católica Española, *con las banderas desplegadas* a Santiago de Compostela y al Pilar de Zaragoza, actos religiosos del “Frente de Juventudes” y de la “Sección Femenina” de FET y de las JONS, y un largo etcétera “ (Piñol, 1999, 110). Como puede verse, el régimen de Franco utilizó durante aquella época todos los registros que la tradición histórica le ponía en sus manos para la exaltación patriótico–religiosa, para colmar ese “ deseo de *restaurar* el sentido católico de la gloriosa tradición nacional”, como proclamaba el citado Convenio con la Santa Sede.

Pero, además, conviene resaltar que esta efervescencia religiosa de los primeros años del régimen tiene por detrás un *corpus* ideológico estructurado que podemos llamar nacional–catolicismo. Piñol piensa que su denominador común “lo constituía su espíritu reaccionario, la lucha ideológica contra la modernidad, su nostalgia del ‘Imperio Católico’ y, a menudo, su adhesión a una concepción gremialista y estamental de la sociedad, a un Estado corporativo. Casimir Martí (1974, 151) ha sintetizado así los cuatro rasgos que definen esta ideología nacional–católica:

- “Catolicismo y patria son consustanciales. (...) La fe queda así mediatizada por el patriotismo y, correlativamente, el patriotismo por la fe” .
- “En este mutuo conocimiento del catolicismo y el patriotismo, los valores civiles se encuentran

subordinados (...) a los valores de la fe”.

- “Antimodernidad. (...) La imagen de la vida civil propuesta desde la fe, así condicionada, es un recuerdo idealizado del pasado: (...) la Edad de Oro de la patria. Esta fijación en el pasado predispone negativamente ante factores muy importantes que han contribuido a la génesis y desarrollo del mundo actual, a los que se atribuye la responsabilidad de los males presentes”.
- “Proyecto de reconquista, lógica consecuencia de la maldad, que se cree congénita, del mundo moderno”, reconquista que debe de hacerse “no sólo desde las instancias apostólicas, sino desde las políticas”.

La Iglesia española consideró que el régimen establecido por Franco era una encarnación total de este ideario. Y, por otra parte, como dice Moya, “la consagración oficial de la Guerra Civil como Cruzada implicaba que, sobre la posible ideología falangista, la última clave ideológica del sistema sería de tipo religioso, católico-tradicional[20]” (Moya, 1975, 96). El nuevo régimen acrecentaría así, como restauración que era, el ya decisivo peso de la Iglesia en el sistema educativo. Si nos fijamos, como ejemplo más claro, en la enseñanza secundaria, podemos ver que en el curso 1940–41, el número de alumnos en la enseñanza secundaria estudiando en centros oficiales era 53.702 y en centros privados 104.005, es decir el doble. En el curso 1960–61, en centros oficiales había 81.896 mientras que en centros privados 241.284, es decir que ya eran el triple[21] (Cámara Villar, 1984, 258 y 255).

El régimen franquista puso a la Iglesia católica desde su implantación en una situación preponderante, tanto desde el punto de vista religioso frente a otras iglesias como desde el punto de vista de la estructura misma del poder del Estado[22]. El artículo VI del *Fuero de los Españoles*, ley fundamental otorgada por Franco decía, con una fórmula relativamente nueva, algo que ya hemos visto en la constitución de 1876, correspondiente a la anterior restauración: “La profesión y practica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni en el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la religión católica”. Y, como ha escrito Piñol : “el régimen ofreció a la Iglesia un amplio estatuto para sus actividades religiosas, el apoyo económico del nuevo Estado, la representación en altos organismos del mismo (Cortes, Consejo del Reino, Consejo de Regencia y Consejo de Estado), y, a través de sus consiliarios o capellanes, la presencia en el Ejército, la Organización Sindical, la Sección Femenina, el Frente de Juventudes, etc (Piñol, 1999,148).

En diciembre de 1946 la ONU negaba, por aplastante mayoría, a España la entrada en la organización. Y, por otra parte, tampoco conseguía el régimen la firma de un Concordato con la Santa Sede que hubiera supuesto un reconocimiento del nuevo Estado.

En los años 40 ya se vislumbran ciertos atisbos de renovación dentro de la Iglesia, aunque moderados. Se crean organizaciones obreras católicas que luego jugarían un papel importante, como la JOC y la HOAC, y se dan ciertas iniciativas (Piñol, 1999,151).

En 1950 se acepta el ingreso de España en la ONU y en 1953, tras largas gestiones y conversaciones, se firma el Concordato.

En el artículo I del Concordato se establece: “ la Religión Católica, Apostólica y Romana sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico”. En el artículo VII se mantenía el derecho de presentación, en el nombramiento de arzobispos, obispos y coadjutores , que el Estado tenía ya por el Convenio de 1941, que se declara vigente en este aspecto. Se trata también de la provisión de fondos que el Estado va a hacer a la Iglesia; se establece la validez civil del matrimonio eclesiástico; y, lo que es muy importante, se le conceden importantes funciones a la Iglesia en el campo de la enseñanza y se le entrega una fuerte capacidad de control

de ésta.

En los años 50 se empiezan a percibir algunos cambios en la sociedad española: un estancamiento cierto de la economía, un relativo despertar del movimiento obrero y ciertas corrientes renovadoras dentro de la Iglesia, lo que se percibe en la creación de nuevas revistas y nuevas editoriales. En 1957 Franco decide llevar al Estado por nuevos derroteros económicos, pero que producirán importantes cambios políticos y sociales.

Cabe preguntarse ahora sobre la naturaleza del régimen que encarna el nacional-catolicismo. Podemos preguntarnos si se trata de un caso de régimen teocrático o de un caso de *cesaropapismo*. El primer tipo responde a la pretensión de la Iglesia de someter al Estado, mientras que este último es la sujeción de la Iglesia al Estado (Berger, 1970, 454). En ambos tipos se da una cierta separación de Iglesia y Estado: son dos instituciones distintas. Y en ambos tipos se da una fuerte relación entre ambas instituciones, siendo la relación la de subordinación de una a otra. En el caso del dominio del poder del Estado sobre la Iglesia, podemos encontrarnos en un extremo con un poder totalitario que prohíba el funcionamiento de la Iglesia, como ocurría en algunos países del mundo comunista europeo; y en el otro extremo con regímenes que no prohíben sino que desarrollan el poder de la Iglesia, pero utilizando este poder para sus fines políticos. En mi opinión, este último sería el tipo puro de cesaropapismo. El caso español se correspondería con él y podríamos atribuirle las siguientes características, en términos por el momento hipotéticos:

- La Iglesia y el Estado son dos estructuras diferentes.
- La Iglesia está subordinada al Estado, pudiendo estar organizado éste como monarquía de corte absolutista, restauracionista, o bien como dictadura.
- La religión y la Iglesia son utilizados por el Estado para la legitimación política de su jefatura.
- La Iglesia es controlada por el Estado a través del regalismo en general y del derecho de presentación en particular.
- Con ello también la Iglesia española ve incrementarse su poder temporal, al situarse como institución en una posición muy alta y recibir del poder político prebendas y encargos.
- La Iglesia española está sujeta al doble poder, de Roma y del Estado. De aquí las relaciones, muchas veces tensas, entre el Estado y la Iglesia romana universal, generalmente reguladas a través de sucesivos concordatos.
- El momento de mayor vinculación entre Iglesia española y Estado se da, sin duda, durante la vigencia de un régimen político que encarna el nacional-catolicismo. Se puede llegar a hablar de una Iglesia nacional española.
- Es obvio que el establecimiento de la democracia es incompatible con el nacional-catolicismo, siendo la democracia, la nación democrática una secularización de la legitimidad política.
- Pero ya antes de la muerte de Franco y de la llegada de la democracia, esa encarnación del nacional-catolicismo en el Estado entra en crisis, como veremos, y las relaciones entre Iglesia y Estado dejan de ser de comunión perfecta. Por otro lado, durante el franquismo se va a producir una transformación dentro de la Iglesia española, al abrirse relativamente a la Iglesia católica universal y a las iniciativas de Roma.

A finales de los años cincuenta el *Opus Dei*, una organización religiosa fundada en 1928 y que todavía no tenía un estatuto eclesiástico claro, comenzó a cobrar una importancia relevante en el campo político. En 1957 Franco nombró a tres de sus miembros ministros de su gobierno, en los puestos clave desde el punto de vista de la política económica: ministerios de Hacienda, Comercio y Planificación del Desarrollo. Progresivamente

iría aumentando el peso de la organización en el gobierno hasta que en 1969 éste sería un *gobierno monocolor tecnocrático* (Hermet, 1986, vol. 2, 432) del *Opus*. Sin embargo, este mismo año los ministros del *Opus* se vieron envueltos en un escándalo financiero sin precedentes, el caso *Matesa*, lo que ocasionó su cese y con ello la pérdida de importancia política de la organización durante el tiempo que restaba de régimen franquista (Lannon, 1990, 272).

Las claves de la espiritualidad del *Opus* pueden encontrarse en el texto más conocido de su fundador. En *Camino*, de José María Escrivá de Balaguer (1939), vemos cómo un primer elemento es una concepción jerárquica y autoritaria sobre la vida en general y religiosa en particular; y un segundo elemento consiste en la santificación del trabajo, de la profesión y del éxito y el elitismo en estas esferas. Todo ello unido a la más absoluta ausencia de contenido ideológico y teológico suponía una gran utilidad política para un régimen que intentaba, por un lado, dejar atrás los principios autárquicos y proteccionistas para iniciar así una leve apertura de su economía; y, por el otro, desprenderse de las viejas legitimaciones en términos de reserva espiritual católica y de objetivos como *por el Imperio hacia Dios*, para entrar en un discurso político más moderno, en términos más *seculares*, como bienestar y renta *per capita*. Su funcionalidad radicaba en su capacidad de ofrecer la posibilidad, desde la religión, de establecer objetivos mundanos para la vida en general y para la acción política en particularidad. Se trata de una secularización de la propia religión, que hace que el hombre religioso se interese por las cuestiones mundanas, como siglos atrás significó el modelo protestante de secularización religiosa que emprendió la Reforma (Martin, 1979; Shiner, 1971). Por esta razón algunos autores (Artigues, 1971; Botti, 1992) han hablado del *Opus* en términos de la ética calvinista weberiana (Weber, 1979).

La elección del papa Juan XXIII[23] en octubre de 1958 tendría consecuencias muy fuertes en el panorama español, sobre todo a través del Concilio Vaticano II, pues durante su pontificado los sectores cristianos renovadores y progresistas pudieron adoptar posiciones más abiertas y ofensivas contra una jerarquía todavía anclada en el fervor nacional-católico y contra el régimen político mismo. En esta tesitura el Régimen no se cansaría de denunciar la *infiltración marxista dentro de las filas católicas*. Comienza a darse en aquellos momentos lo que ha venido a llamarse un *anticlericalismo de derechas*, formado por los sectores laicos y eclesiásticos más conservadores, y alentado desde el régimen político. A partir del segundo semestre de 1965, la *brigada político-social* (policía política franquista) se ocuparía con especial atención de los sectores católicos progresistas, progresivamente activos en las movilizaciones políticas contra el régimen, junto con los estudiantes y los intelectuales.

El discurso con que Juan XXIII inauguró (11 de octubre de 1962) el Concilio suponía ya un reto para el régimen político y para la jerarquía española: hacía referencia explícita a la libertad (y no a la tolerancia) religiosa, basada en la distinción necesaria entre la Iglesia y el Estado.

La representación española era numerosa, de edad avanzada y, en su inmensa mayoría, de creencias nacional-católicas[24]. Su participación en las sesiones del Concilio fue escasa y su interpretación pública de las conclusiones fue relativamente moderada, aunque, como es lógico, sesgada hacia sus posiciones ideológicas, sobre todo en el tema de la libertad religiosa, como puede observarse en el en el documento que sacan con ocasión del final del Concilio (8 diciembre de 1965), titulado *Sobre acción en la etapa posconciliar* y dirigido a los fieles y eclesiásticos españoles. La primera consecuencia del Concilio fue la constitución de la Conferencia episcopal española que, reunida en marzo de 1966, eligió para la gran mayoría de sus puestos clave a obispos de observancia nacional-católica (Piñol, 1999, 269).

Al final del Concilio el problema que de manera frontal se planteaba en España era la de que el Concordato vigente que regulaba las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado español entraba en frontal contradicción con las conclusiones del Vaticano II; la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que afirmaba la absoluta independencia que debía reinar entre la comunidad política y la Iglesia; pero el Decreto conciliar *Christus Dominus* era más explícito todavía: “con el fin de defender la libertad de la Iglesia (...) es deseo del sacrosanto Concilio que en lo sucesivo no se concedan a las autoridades civiles más derechos o privilegios de

elección, nombramiento, presentación o designación para el cargo del episcopado; en cuanto a las autoridades civiles, cuya obediente voluntad para con la Iglesia reconoce y altamente estima el Concilio, humanísimamente se les ruega que quieran renunciar espontáneamente, después de consultada la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios susodichos de que por pacto o costumbre gozan hasta el presente”. España era uno de los pocos países[25] que poseía dicho privilegio de presentación; pero Franco no dio, en principio, respuesta alguna a las peticiones del Concilio. Ante este silencio, el papa Pablo VI decidió enviar a Franco una carta personal el 29 de abril de 1968 pidiéndole la citada renuncia. El 12 de Junio del mismo año, Franco respondía, mediante carta personal, que proviniendo el derecho de un pacto solemne necesitaba “el concurso de las Cortes”[26]; hablaba también de la imposibilidad de una renuncia unilateral sin que al mismo tiempo se revisasen los privilegios de la Iglesia española, “siguiendo las orientaciones de la *Gaudium et Spes*; En definitiva, el Gobierno español ofrecía al papa “una revisión y puesta al día del vigente Concordato” (Piñol, 1999, 274–401). Pero la progresiva ruptura entre la Iglesia y el Estado haría imposible esta revisión en vida de Franco.

Por un lado, la Iglesia española estaba cambiando profundamente como consecuencia del Concilio, una de cuyas preocupaciones fundamentales fue la libertad religiosa. Sus posiciones le llevaron a unirse a los movimientos de contestación política surgidos contra el régimen franquista en los últimos años de la vida del Dictador. Durante su asedio, el régimen se vio obligado en 1967[27] a sacar una ley sobre la libertad religiosa que no pudo estar a la altura de las circunstancias; en el artículo 1.3 que da reflejada su cortedad de miras: “El ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus leyes fundamentales”.

Dice Guy Hermet que “ el profundo deterioro de las relaciones entre la Iglesia y el Estado provocado por el *aggiornamento* conciliar y agravado por la fronda del clero y por los militantes de la izquierda católica, desemboca, a partir de 1969, en una situación de ruptura entre los dos poderes. (...) La oposición al régimen franquista por los sacerdotes y los militantes católicos, manifiesta ya durante los años que siguen al Concilio, reviste después de 1969 una amplitud que la convierte en la principal fuente de conflictos entre la Iglesia y el Estado” (Hermet, 1986, vol. 2, 416 y 423). A comienzos de la década de los setenta comienza un proceso de independización de la Iglesia española en relación con los designios del régimen, a tal punto que se ha llegado a hablar de estos años en términos de *transición de la Iglesia* (Piñol, 1999, 395).

En noviembre–diciembre de 1970, se produce el proceso de Burgos, en el que se dictarían seis penas de muerte contra militantes vascos y en el que dos sacerdotes vascos estaban entre los acusados. El Vaticano intercede por los procesados y censura el proceso. Los obispos españoles se van situando progresivamente en contra de la represión franquista. En septiembre de 1971 se reúne en Madrid la Asamblea de sacerdotes y obispos. “Reagrupa en principio a todos los obispos españoles(...), así como a 167 sacerdotes elegidos por las asambleas diocesanas, de los cuales el 58% tienen entre 37 y 46 años, y 126 religiosos o invitados laicos para asistir a título de oyentes sin voz (Hermet, 1986, vol. 2, 432).

En esta Asamblea, realmente *constituyente*, por un lado se toma posición abierta a favor de las derechos humanos, cívicos y políticos; y por el otro se pone en entredicho la adhesión de la Iglesia a la Cruzada del general Franco y se rechaza de modo explícito el Concordato de 1953, afirmando la plena independencia de la Iglesia en relación con el Estado. En noviembre–diciembre de 1971 el pleno de la Conferencia Episcopal española ratifica las conclusiones de la Asamblea de septiembre. Con posterioridad, en sucesivos plenos de la Conferencia, se daría una progresiva renovación de los cargos más importantes de ésta. Y en noviembre de 1974, la Conferencia española comenzaría su presión directa a favor de la democracia Y, por otra parte, el nuncio en Madrid desde 1967, monseñor Dadaglio, comienza una política de independización de la Iglesia en lo relativo al nombramiento de obispos. En 1970, hace adoptar el principio de la dimisión de los prelados ancianos, aún sin haber hallado una fórmula para su sustitución. Y en 1971, tras la muerte del arzobispo de Madrid, recurre para su sustitución a procedimientos no establecidos en el Concordato, lo que constituyó un precedente para el futuro inmediato (Hermet, 1986, vol.2, 432–445).

Sin embargo, los últimos años del franquismo no presentan una imagen nítida de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Sus relaciones son conflictivas, pero cada parte tiene sus propias debilidades. Franco sigue siendo recibido bajo palio en las catedrales, los gobernantes siguen legitimando el régimen en términos religiosos y persisten en su idea de considerarse más católicos que el Papa[28]. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia no consigue separarse prácticamente del Estado y los privilegios que este le otorga; y no sólo porque algunos prelados sigan ocupando puestos en las Cortes y en otros altos órganos del régimen, sino porque la propia Conferencia Episcopal española solicita al gobierno en junio de 1971 un fondo suplementario para poder distribuir un sueldo mínimo a cada sacerdote (Hermet, 1986, vol.2, 451–453).

4. Iglesia y Estado en la democracia española

Dice Linz que “la muerte de Franco (1975), la transición a la Democracia (1975–1977), la nueva Constitución (1978) y la llegada al poder de los socialistas (1982) no supusieron un trauma ni una amenaza significativa para la Iglesia como lo fue la proclamación de la República en 1931. Los cambios en la Iglesia se habían producido en los últimos años del régimen de Franco. El liderazgo, bajo la dirección del cardenal Tarancón, se había estado preparando para el cambio de régimen, lo mismo que la oposición, especialmente el Partido Comunista, que quería evitar una confrontación con la Iglesia. El contraste con 1931 no podía ser mayor” [29](Linz, 1993, 33–34).

En un documento de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal española, fechado en febrero de 1977, se expresa lo que fue uno de los aspectos más importantes de la posición política de la jerarquía eclesiástica española durante la transición: “la Iglesia no desea el poder político ni apoyar en él su acción pastoral. Y, por consiguiente, no entra en el juego de los partidos políticos”. Soto considera que “esta postura era lógica consecuencia de la experiencia vivida por la Iglesia durante la dictadura, que le había supuesto el rechazo de importantes sectores de la sociedad española. Una de las consecuencias de dicha decisión fue el fracaso de algunos sectores demócratacristianos de intentar construir un partido con influencia en el electorado, por lo que tuvieron que incluirse en el proyecto centrista[30]. Fue dicho sector el que canalizó las presiones del mundo católico hacia el Gobierno, durante la elaboración de la constitución, y posteriormente en los temas referidos a la enseñanza (Estatuto de Centros Docentes (1980) y al divorcio (Ley de Divorcio, 1981). Ambas cuestiones produjeron duras fricciones en el seno de UCD, ya que una parte de sus dirigentes no compartía la posición de la Iglesia. De hecho UCD gozaba de una autonomía considerable con respecto a esta última” (Soto, 1998, 90). De todo ello podemos deducir algunos cambios importantes en el panorama de las relaciones entre el Estado y la Iglesia en los momentos de la transición a y del establecimiento de la democracia. Vemos a una Iglesia que se intenta separar de la política, pero que sigue intentando controlar la vida social desde la política, al querer influir no sólo en el fuero interno de los individuos, sino en el ámbito público de la producción de leyes que regulan en el comportamiento. Y, por otro lado, vemos una derecha política relativamente autónoma en relación con las directrices de la Iglesia. Estas dos tensiones y autonomías relativas van a hacerse características de la vida política española contemporánea, con la particularidad de que la influencia de la religión y de la Iglesia no solamente se da en la actualidad a través del gran partido consolidado de la derecha, el Partido Popular (PP), sino también a través del gran partido consolidado de la izquierda, el Partido Socialista Obrero Español (PSOE)[31].

El primer gobierno de la transición (diciembre 1975 – julio 1976), presidido por Arias Navarro, quiso restaurar las deterioradas relaciones existentes entre el último gobierno de la dictadura y la Santa Sede. Salvadas las primeras dificultades de orden y procedimiento, la cuestión se desbloquea a través de la carta dirigida por el Rey en 1976 a Pablo VI, en la que renuncia al privilegio de presentación de obispos. El 28 de julio de ese mismo año se firma un acuerdo de revisión del Concordato, en el que se recoge la citada renuncia y la de la Iglesia a la del fuero eclesiástico.

El nuevo Concordato fue firmado en 1979. El espíritu de la negociación fue “de mutua colaboración e

independencia recíproca” . Se retomó la idea de no realizar un acuerdo general, sino de llegar a acuerdos parciales sobre temas específicos:

- El primer acuerdo se refería a cuestiones jurídicas. Se garantizaba a la Iglesia el derecho a organizarse y ejercer su misión con plena libertad; se reconocía personalidad jurídica civil a la Conferencia Episcopal Española; se garantizaba la inviolabilidad de los lugares sagrados; y, además, se daba validez civil al matrimonio canónico, aunque se dejaba plena libertad a los ciudadanos para optar entre éste o el civil.
- El segundo acuerdo se refería a la educación, reconociéndose y garantizándose el derecho de los padres a la educación moral y religiosa de los hijos. Esta enseñanza no tendría carácter obligatorio, para no lastimar así el principio de libertad religiosa.
- El tercero se ocupaba de asuntos económicos; el Estado se comprometía en un primer momento a ciertas donaciones y en un segundo a reservar para la Iglesia una parte de la recaudación derivada de los impuestos sobre la renta y el patrimonio; y la Iglesia, además, podría recabar prestaciones de los fieles.
- El cuarto se refería a las relaciones entre las Fuerzas Armadas y la Iglesia (Soto, 1998, 97).

Como se puede ver las relaciones institucionales y políticas entre el Estado y la iglesia disminuyen en cantidad y calidad. Por un lado, se sigue dando un concordato, pero sin un carácter general y global, lo que parece simbolizar que la imbricación entre ambas instituciones no es ya global. En segundo lugar, se trata de un intento de hacer decrecer la asimetría de la relación del Estado con la Iglesia católica en relación a las que mantiene con otras confesiones religiosas; pero, a pesar del principio que establece el artículo 16 de que *ninguna confesión tendrá carácter estatal*, no se intenta una igualdad de trato, tanto en el terreno del matrimonio como, sobre todo, en la percepción de medios económicos. Dentro de la separación estricta entre el Estado y la Iglesia, se da una asimetría cierta, pues, como dice Linz, la Constitución permite la “cooperación con la Iglesia y reconoce la posición especial del catolicismo en la sociedad” (Linz, 1993, 40).

Por otra parte, el artículo 27.3 establece que *los poderes públicos garantizan el derecho que asiste los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones*. Y el 27.6 *reconoce a las personas físicas y jurídicas la libertad de creación de centros docentes, dentro del respeto a los principios constitucionales*.

Como es lógico, la Constitución está sujeta a interpretación expresa e, incluso, tácita cuando se legisla o se hace política en cualquier institución. Todavía no tenemos una perspectiva histórica suficiente para valorar en qué medida afecta la alternancia en el poder de la izquierda y la derecha en relación con la amplitud en de la asimetría favorable a la Iglesia católica. Por el momento podemos decir, sin entrar en un análisis que está por hacer, que la entrada de la derecha en el Gobierno ha supuesto ventajas importantes para la enseñanza privada en general y religiosa en particular, tanto en la dimensión económica cuanto en la enseñanza de la religión. Otra de las materias que está produciendo una discusión pública progresiva es la de si la dotación que el Estado hace a la Iglesia, en función de la recaudación impositiva, es congruente con los principios constitucionales.

. . .

Hemos visto hasta aquí cómo uno de los Estados más viejos de Europa occidental, pues lo encontramos ya constituido a finales del siglo XV, es uno de los últimos en llegar a la modernidad religiosa y a la política.

Hemos visto también como el Estado español se construye desde una primera homogeneización religiosa^[32], realizada primeramente a través de la expulsión directa de judíos y musulmanes; y después a través de medios

complejos de control social, religioso y político: pensemos en la estricta contabilidad llevada por sacerdotes y obispos sobre el cumplimiento de las obligaciones religiosas; y, sobre todo, en la Santa Inquisición, que implicaba una interconexión profunda entre lo político y lo religioso, y que no puede ser entendida sin el mecanismo, en gran parte social, de la delación.

Es discutible, como dice Linz, si la separación entre la Iglesia y el Estado, sin más especificaciones, es una condición indispensable para la modernización política de la sociedad (Linz, 1993, 37). Pero en el caso español parece claro que sí. Las fuerzas sociales que han llevado a sucesivas restauraciones del orden tradicional han impedido, o al menos han retrasado, la formación de un Estado moderno, racional. Por ejemplo, la debilidad constitutiva del sistema público español de enseñanza, no se ha visto compensada por una iniciativa privada modernizante[33]. El lugar de la educación ha estado ocupado por la Iglesia, y dentro de ella la idea dominante ha sido la de una educación tradicional anclada en la ecuación patria-religión católica[34]. Ello ha implicado una educación basada más en la transmisión de patriotismo que de cultura democrática, y más dedicada a las reglas morales y de honor que a la instrucción y al humanismo. Las consecuencias de esta ocupación del espacio educativo han sido centrales en muchos campos. En el campo político, por ejemplo, no podemos dejar de citar los problemas las dificultades de penetración de la idea de España en ciertas partes de ella, donde se dan fuertes contingentes de nacionalismos étnicos. Desde este punto de vista es muy ilustrativo comparar el caso español con el francés, porque en ambos casos se trata de un intento de creación de una nación cívica o política y porque, además, ciertos grupos étnicos, como el vasco, se encuentran a los dos lados de la frontera entre ambos países. Tanto en el caso francés como en el español, se trata de un Estado pluriétnico. ¿Por qué Francia acaba siendo un Estado nacional y España un Estado plurinacional?. ¿Por qué la idea de Francia tiene más éxito (en el sentido positivo de creencia más difundida, numéricamente hablando, y más intensa, en el sentido de más cercana a la evidencia social) entre los franceses que la idea de España entre los españoles? La diferencia no es una cuestión de esencia o de veracidad. Más bien, nos remite a una cuestión de potencia de los mecanismos sociales que se han puesto en funcionamiento para difundir la idea. Pensemos un momento en las diferencias en términos de conciencia de identidad política dentro de lo que podemos llamar un mismo grupo étnico, los vascos, en dos situaciones distintas y en dos Estados diferentes en los que ha funcionado el mismo modelo político. ¿Por qué en un lado de la frontera la idea de Francia ha tenido más éxito que la de España en el otro?. Además de las diferencias (que habría que analizar) en términos de industrialización, urbanización y migraciones, habría que ahondar en el hecho de la endémica debilidad del sistema español de enseñanza en comparación con el potente sistema nacional francés de enseñanza; y habría que ahondar en las posibles bases sociales de esta diferencia: diferencias en la magnitud del poder de la burguesía nacional, grado de control del aparato del Estado por la correspondiente burguesía, carácter más o menos nacional (central-estatal) de la burguesía. Habría que ahondar también en las diferencias existentes en la sacralización de momentos históricos fundacionales y su mantenimiento en la memoria colectiva por la vía ritual (Tiryakian, 1985) en definitiva, diferencias en los momentos de desdiferenciación social (unanimismo nacional frente a un enemigo exterior) y en su sacralización y ritualización.

En la historia de España corren en el mismo sentido y de forma entrelazada el Estado y la Iglesia. Se puede decir que la Iglesia es una Iglesia política, en el sentido de que su arquitectura interior no es eclesiástica sino que está estructurada por el poder que la monarquía ejerce sobre ella. Es más fuerte el peso que ejerce sobre ella la monarquía que el que ejerce Roma. De hecho, hemos visto cómo la Iglesia española no está organizada internamente, no existe un órgano de comunicación permanente entre los obispos. Habrá que esperar a la Conferencia Episcopal española surgida del Vaticano II. La Iglesia española estaba articulada políticamente, desde el Estado. Por eso se puede decir que ha sido una auténtica Iglesia Nacional, siempre que pensemos en nación como pueblo con un destino y no como nación democrática. La Iglesia está articulada por la monarquía y no por Roma ni por ella misma. De ahí la particular tensión que provoca, e intenta aprovechar siempre, la monarquía española frente a Roma.

España está siempre a disposición de la Iglesia católica, para salvar la religión del enemigo, y por ello debe ser recompensada en términos de privilegios, particularmente el de presentación. España está fundada en una identidad con la religión católica, tal que sus relaciones con la Iglesia deben estar regidas por una Constitución simbólica genérica y total, que se llama Concordato.

La culminación de esta definición simbólico-práctica de la nación española llega a su cenit, como hemos visto, con el periodo llamado nacional-catolicismo, en una época en que la modernidad política está ya muy avanzada en Europa occidental. La modernidad económica, es decir, la generalización del desarrollo industrial se da en la España de los sesenta. Con ello, las tensiones entre sociedad y economía, por una parte, y el matrimonio tradicional Estado- jerarquía eclesiástica, llegan a puntos insostenibles, como ya hemos mencionado. Si nos fijamos aquí en el doble sentido que tiene la palabra Iglesia, como jerarquía y como comunidad de creyentes (Durkheim), vemos cómo al final del franquismo se produce un fuerte conflicto entre ambos sectores, La jerarquía permanece, en un principio, del lado del Estado, y la comunidad se decanta progresivamente, al menos sus minorías más activas, del lado de la sociedad.

En este proceso juega un papel determinante el poder exógeno de la jerarquía vaticana. En el viejo triángulo de poder desigual entre Estado-Iglesia española-Vaticano, el lanzamiento por éste del Concilio va a suponer que la tensión interna de la Iglesia, entre jerarquía y minorías activas de laicos se desnivele a favor de éstos; y ello, a su vez, va a producir tensión en el interior de la jerarquía y un proceso de renovación acelerada de ésta. Y con todo ello el dominio del Estado sobre la Iglesia se resquebraja, y el Estado se queda sin fuente de legitimidad política. A la muerte del Dictador solamente era posible un cambio en el Estado, para hacerse éste acreedor a la única legitimidad posible, viable, dentro de la modernidad occidental

En este precipitado proceso de modernización política que se produce en la España de la segunda mitad del siglo XX, en el tiempo vemos cómo la modernización económica y una cierta secularización y modernización, como veremos, de la sociedad, de la población, anteceden a una modernización de la Iglesia española. Y todas estas transformaciones propulsarán el cambio hacia una forma política moderna.

5. La secularización de la población española.

Como hemos visto, históricamente la sociedad española ha sido una sociedad controlada por dos grandes instituciones: la monarquía (el Estado, hablando más generalmente) y la Iglesia. Pero no se trataba de una simple separación de dos esferas, la espiritual y la temporal. La monarquía no solamente se ocupaba de los asuntos temporales sino también de los religiosos que no concernieran al dogma; y por esta razón se preocupaba directamente del nivel de instrucción del clero, ya que éste, en una sociedad iletrada tenía a su cargo la inculcación de las pautas de comportamiento y el control de éste; por otra parte, el funcionamiento de la Inquisición implicaba directamente a los dos poderes. La Iglesia también tiene tradicionalmente a su cargo la educación, primero de los reyes y de los nobles y luego de los nuevos sectores sociales que van accediendo a una educación pautada; y la época que va desde comienzos del siglo XIX hasta el final del franquismo, una gran parte de los dos últimos siglos, es una época de sucesivas restauraciones, lo que significaba la entrega a la Iglesia de la responsabilidad de la educación española: Ello nos puede hacer pensar en las deficiencias del sistema educativo en términos de nivel de instrucción, de difusión geográfica no demasiado pautada y de las dificultades para los estratos sociales bajos de acceder a la educación; pero también a la escasa atención prestada a la educación cívica y política, en comparación a la educación religiosa. De manera que se puede decir que la población española estaba educada, por lo general, por la Iglesia en la religión. Y cuando hablamos de religión y de iglesia nos estamos refiriendo con exclusividad al catolicismo; a finales del siglo XV la monarquía española desencadena, a través de los procedimientos de expulsión y de persecución, la homogeneización religiosa de la población[35].

En la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, se da en la sociedad española un proceso vertiginoso de secularización. El escenario en que esto se produce es en de los primeros años de la generalización de la industrialización española y con ello de un crecimiento progresivo de las pautas del consumo de masas; en el contexto también del agotamiento del modelo político franquista producido por la propia modernización económica , y con ello de la ruptura de la imbricación mutua de la Iglesia y el régimen político.

Desgraciadamente no tenemos datos relevantes anteriores a la década que comienza en 1960, de manera que no podemos conocer la situación anterior al comienzo de esta caída de la importancia de la religión institucionalmente orientada.

En la tabla 1 podemos ver el descenso de la importancia de la religión en la población española durante prácticamente tres décadas. Se trata de la autodefinición religiosa, un aspecto no claramente interpretable, pero que sí nos indica que se ha dado un descenso en la implicación institucional de los españoles con el catolicismo. Lo que podemos ver, en primer lugar, es el descenso muy significativo de los que se consideran católicos practicantes, cuyo porcentaje desciende a la mitad; este descenso se ve compensado por un ligero ascenso de los no creyentes e indiferentes que, en realidad se da más bien en los indiferentes (si observamos la tabla 2); pero la pérdida en los católicos practicantes se compensa más todavía con el crecimiento del porcentaje de los católicos no practicantes. Es decir que el cambio más fuerte es el que se da por la sustitución de católicos practicantes por católicos no practicantes. Se trataría, según la definición de los propios individuos, una secularización por abandono de la práctica; seguida de lejos por una secularización por indiferencia ante la religión. Si observamos ahora la tabla 3, que muestra la evolución de la autodefinición de los jóvenes, corroboramos las conclusiones anteriores y, además, podemos ver que las transformaciones apuntada se deben mucho más a la entrada sucesiva de nuevas generaciones que a las transformaciones de los individuos según sus ciclos de vida.

Tabla 1: Evolución de la auto-definición religiosa. Porcentajes

	1965	1975	1980	1982	1984	1985	1988
Católicos practicantes	83	74	50	51	51	44	41
Católicos no practicantes	15	14	35	38	35	43	40
No creyentes	2	2	20	9	5	4	6
Indiferentes					6	7	7
Otra religión	0	0,2	0,7	0,5	1	1	1
No contesta	0	4	4.3	2	2	2	5

Fuente: Díaz Salazar, 1993,133

Tabla 2: Evolución de la autodefinición religiosa. Porcentajes

	1976	1977	1978	1979	1983
Muy buen católico	14	12	8	9	8
Católico practicante	42	38	29	28	28
Católico no muy practicante	26	25	22	25	26
Católico no practicante	10	12	19	23	19
Indiferente	6	9	16	11	11
Ateo	1	2	4	3	4
Creyente de otra religión	0	0	1	1	1

No contesta	1	1	1	1	2
-------------	---	---	---	---	---

Fuente: Díaz Salazar, 1993,133

Tabla 3: Evolución de la autodefinición religiosa de los jóvenes. Porcentajes.

	1960	1975	1989
Muy buenos católicos	6,7	5,1	1,1
Católicos practicantes	68,7	27,4	14,3
Católicos no muy practicantes	15,8	29,4	20,6
Católicos no practicantes	7,7	18,3	20,6
Indiferentes	–	19,7	30,4
Ateos	–	–	7,7

Fuente: Díaz Salazar, 1993,135.

La evolución de la práctica misma podemos verla en la tabla 4. Efectivamente el cumplimiento de la práctica semanal obligatoria decrece también a la mitad en menos de 20 años; pero nótese que la tabla comienza en 1970, cuando la aceleración secularizadora estaba ya en marcha. Aquí vemos cómo este descenso de la práctica está compensado prácticamente a mitades por el aumento los que nunca practican y por el de los que tienen una práctica muy débil a lo largo del año. La tabla 5, aunque muy parcial e imperfecta, nos confirma en la idea de que el grueso de la secularización se lleva a cabo a través de la entrada de nuevas generaciones.

Tabla 4: Evolución de la práctica. Asistencia a la Iglesia. Porcentajes.

	1973	1978	1981	1984	1985	1990
“Casi todos los domingos” o más	68	40	41	30	28	33
“Alguna vez al mes”	7	17	12	13	–	10
“Varias veces al año”	10	25	15	24	34	29
“Nunca”	13	15	31	30	37	29
No contesta	2	13	–	3	1	–

Fuente: Díaz Salazar, 1993,151.

Tabla 5: Evolución de la práctica de los jóvenes. Asistencia a la Iglesia. Porcentajes.

Año	1960	1968	1975	1981	1984	1989	1990
población	Jóvenes varones	15–29	15–25	18–24	15–24	15–24	18–24
Todos los domingos	42,6	53	25,3	23	17	18	13
Nunca	10,1	15	23,2	40	47	40	47

Fuente: Díaz Salazar, 1993,151.

Si atendemos al último sondeo de ISSP “Religión 1998” podemos confirmar esta relativa estabilidad en las personas frente al cambio introducido por las generaciones; el 80 % de los españoles cree en Dios y siempre creyó antes; solamente el 2% no creía y ahora cree; el 9% no cree y nunca creyó; y el 9% restante creía y ahora no cree. El cambio generacional ha sido, sin embargo brusco, cuantitativamente hablando, pero no va dirigido en toda su amplitud a la desaparición de la religión; es verdad que podemos detectar un decrecimiento cierto de las creencias de tipo religioso (ver tabla 6),pero este decrecimiento parece haber perdido fuerza; y, por otra parte parece que el empuje mayor de este cambio generacional no va encaminado hacia la desaparición de la religión sino a la pérdida de su importancia.

También se dan diferencias significativas en relación con el sexo. Podemos decir que en general las mujeres son más religiosas, tanto en términos de autoidentificación como de práctica. Pero, como es lógico, esta diferencia entre hombres y mujeres va disminuyendo paulatinamente con la entrada de nuevas generaciones y con el acceso a estudios superiores y al trabajo remunerado de la mujer española.

Resulta curioso observar cómo la secularización de la vida de la sociedad española es un proceso que no ha llevado de manera preferente al cultivo de posiciones anti-religiosas, o anti-eclésiásticas, alineadas con una tradición cultural que existe en España, y en general en los países de tradición católica; nos referimos a lo que se suele llamar anticlericalismo o ateísmo practicante; esta tradición implica posiciones activas, que en realidad son reactivas y que, por tanto, podría decirse que continúan estando en el campo religioso, para negarlo. Podemos pensar que aunque no todas las personas que declaran firmemente que Dios no existe tengan esta posición reactiva, todos los que profesen ésta sí van a declarar con firmeza que Dios no existe. De manera que el porcentaje de éstos es el máximo que podría alcanzar la posición reactiva anticlerical. Pues bien este porcentaje se sitúa en torno al 5% de la población en 1987 (Pérez-Agote, 1990, 165) y al 9% en 1998 (ISSP, preguntas 18 y 19).

Tabla 6: Evolución de diversas creencias. Porcentajes.

	1981	1990	1998
En Dios			
Sí	93	86	82
No	7	14	18
En el Cielo			
Sí	57	55	51
No	43	45	49
En el Infierno			
Sí	40	31	37
No	60	69	63
En la vida después de la muerte			
Sí	67	52	55
No	33	48	45

Fuentes: 1981 y 1990: Díaz Salazar, 1993,145.

1998: ISSP “Religion 1998”.

En este sentido, se podría decir que la corriente más importante del proceso es una secularización *más secularizada*, pues realmente lo que significa es una pérdida de importancia con lo que seguramente lleva de pérdida de la capacidad de control del comportamiento por parte de la religión y, sobre todo, de la Iglesia. Esto lo podemos observar más en profundidad comparando diferentes tipos de datos en un momento determinado [36]. Tomo la encuesta de 1987 por ser la que mejor se presta a este tipo de análisis y aunque es un poco lejana en el tiempo hay que tener en cuenta que el proceso de secularización lleva a una cierta estabilización de la situación religiosa en torno a mediados de los años ochenta, como se puede ver en las series anteriores de autodefinición y práctica.

Tabla 7 : En 1987

A Creen en Dios	80%
B Creen en la Virgen	64%
C Se autodefinen católicos practicantes	42%
D Se autodefinen católicos no practicantes	41%
E Cumplen, más o menos, con el precepto de la misa dominical	31%
F Consideran el trabajo un deber religioso	31%
G Creencias religiosas deben ser tenidas en cuenta a la hora de votar	26%
H La religión es muy importante para la educación de los hijos	56%
I Sólo en el matrimonio se deben tener relaciones sexuales	21%
J Se casarían en el caso de comenzar ahora a convivir con su pareja	65%
K Vivir juntos sin estar casados es condenable	24%
L Abortar es condenable	56%
M En el caso de tener un hijo, le bautizarían	80%
N El bautizar a recién nacido es un deber	44%
O El bautizar a recién nacido es una costumbre	41%
P El bautizar a recién nacido es algo conveniente	8%
Q El bautizar a recién nacido es algo sin sentido	5%

Fuente: Pérez-Agote, 1990, 153–176.

Como es lógico, en la heterogénea tabla 7 no debemos quedarnos en las magnitudes en sí mismas, sino que más bien la tabla nos sirve para darnos cuenta de ciertas diferencias entre ciertas magnitudes. De esta tabla podemos deducir una serie de características de la población española en relación con la religión.

– La gran mayoría de los españoles son religiosos, creyentes en Dios (A) y se siguen definiendo como católicos, practicantes (C) y no practicantes (D). Sólo un 3% se declara agnóstico y un 5% no creyente. Un 1% es creyente de otras religiones y un 4% se declara creyente, aunque sin pertenecer a una religión particular.

- Sin embargo ni siquiera la población que se define como practicante cumple con la obligación mínima semanal (E). De manera que se da una fuerte laxitud en la práctica.
- Por otro lado, también se da una fuerte laxitud en las creencias, pues en muchos casos no están determinadas por la aceptación en bloque del credo católico. Sólo un 64% de la población cree en la Virgen (B). En 1992, por ejemplo, sólo el 27% creía firmemente en la infalibilidad del Papa y el 23% creía pero con dudas (Díaz Salazar, 1993, 147).
- Tampoco parece que la religión sea un elemento decisivo, ni siquiera importante de determinación del comportamiento de los individuos en ciertos campos en los que lo había sido, como el trabajo (F), el comportamiento electoral (G) y la vida sexual (I). La opinión, el magisterio de la Iglesia no es realmente influyente en estos campos. La gran mayoría de los españoles aunque se definen católicos no parecen estar controlados en sus opiniones y comportamientos por la Iglesia.
- Pero es preciso hacer una referencia específica a la importancia social que tienen ciertos sacramentos. Un 65% se casaría en el caso de comenzar una vida de pareja (J) y, sin embargo, sólo el 24 % piensa que vivir juntos sin estar casados es condenable (K). Un 80% bautizaría a su hijo (M) y, sin embargo, solamente un 44% lo considera un deber (N). Todo ello parece querer decir que estos sacramentos tienen un valor social añadido, del que parece no gozar en España la asistencia a la misa dominical. En la sociedad española estos sacramentos son utilizados para conferir importancia social a determinados momentos cruciales en términos del ciclo de vida. Fijémonos en la tabla 8 y podremos comprobar que los porcentajes que alcanzan el matrimonio (65) y el bautismo (80) son los más altos, estando formulados en términos positivos. Quiere esto decir que sobrepasan cualquiera otra importancia atribuida a la materia religiosa o eclesiástica. En la cultura española general los rituales eclesiásticos son los de mayor eficacia social. Pero también cabe decir que en gran parte su eficacia social proviene de la costumbre (O), es decir de la tradición; y no tanto de lo que se llama una conveniencia social, que implicaría una posición más reflexiva, más cínica quizá (P). Es congruente con la definición de la situación que estamos realizando el hecho de que una posición activamente negativa es sólo mantenida por un 5%.
- Conviene resaltar también otro alto porcentaje, en relación también a algo formulado en términos positivos con respecto a la religión. Pese a que, como hemos dicho, la religión no es algo demasiado relevante en relación con determinadas esferas del comportamiento, aparece como relativamente muy importante a la hora de la educación de los hijos (H). Pensemos que tener un hijo marca un importante momento en la vida de una persona, en el sentido preciso de que es el momento en el que los actos de esa persona tienen consecuencia para sí sino también para otra persona que depende enteramente de su decisión; la decisión no tiene como límite el riesgo propio, sino que supone riesgo para otra persona. La educación de un hijo supone la elección de un código de conducta que transmitir. Tal vez sea ésta la razón, la necesidad de encontrar un código más *seguro* que lo que puede ser un construcción personal, más o menos desestructurada, de creencias. Lo cual podría estar en consonancia con el elevado porcentaje de personas que bautizaría a su hijo (80%).

En conclusión, se puede decir que España es un país que ha sufrido un proceso tardío pero muy rápido de secularización religiosa, entre finales de los sesenta y mediados o finales de los ochenta; a partir de entonces, el proceso no está tan claro o, por lo menos, se ha desacelerado. Este proceso no ha significado que la sociedad se haya volcado hacia el ateísmo, el anticlericalismo etc. Más bien se ha dado una secularización que hemos llamado *más secularizada*, en el sentido de que lo que ha ocurrido ha sido más bien una pérdida de importancia de la religión en la vida de los españoles y una pérdida de densidad y solidez de su vínculo con la institución eclesiástica. La pérdida de importancia la podemos ver en la retirada de la religión del campo del comportamiento político, del trabajo y de las relaciones sexuales. La pérdida de solidez del vínculo está anclada en la caída de la práctica y en la conformación de unas creencias personales que no toman el credo católico como un todo, sino que aceptan ciertos elementos sin preocuparles el hecho de rechazar otros. El sentido de la causalidad no es fácil de establecer. ¿Es la caída de la práctica la que induce el abandono de la ortodoxia, u ocurre lo contrario? Las dos relaciones causales tienen su lógica, e incluso pueden darse las dos

y reforzarse entre ellas. Pero no debemos olvidar que, en todo caso, el mecanismo más fuerte de secularización es la sucesión generacional, lo que da una dimensión diferente al problema, haciéndolo, en mi opinión, más analizable de forma empírica, aunque aun así muy difícil.

Parece, por lo tanto, que no se trata de una secularización por la vía de la oposición y negación de la religión y de la Iglesia, como ocurría en sectores sociales minoritarios en la España del siglo XIX : el hombre, para poder interesarse en el mundo, se aparta de la religión e, incluso, debe luchar contra ella. Ni tampoco se trata de la adopción tardía de un modelo de tipo protestante (Martín, 1979), que implicaría un interesamiento en el mundo hecho desde la religión: la religión se interesa en el mundo, y el hombre religioso también. Se trata en España de un interesamiento en el mundo que lleva en sí un desinteresamiento en la religión y, sobre todo, en credo católico cerrado y en la institución que lo mantiene.

El credo religioso, el sistema de creencias se desdibuja, pero quedan sus elementos, corriendo mejor o peor suerte, conformando una especie de cultura religiosa difusa que ya no está controlada por una institución específica. Dentro de esta cultura podemos comprender el uso que los españoles hacen de los sacramentos; los sacramentos en sí siguen controlados por la Iglesia pero su sentido ya no es necesariamente el que ella establece: para algunos siguen siendo una sacralización de momentos o situaciones importantes; mientras que para otros no son sino la manera más eficaz de atribuir importancia a esos momentos o situaciones ; y es que, en todo caso, los rituales de la Iglesia son los de mayor eficacia simbólica en la sociedad española.

La religión y el sentido de la vida en España han pasado progresivamente al ámbito privado; la construcción intersubjetiva del sentido se hace en el campo privado, sin necesidad de adhesión pública a la Iglesia; con ello, las creencias se hacen más difusas, menos seguras, más personales.

Bibliografía

Artigues, D. (1971); *El "Opus Dei" en España (1928–1962)*, Paris, Ruedo Ibérico.

Berger, Peter L. (1970); "Instituciones religiosas", in Smelser, N.J. (ed.).

Berger, Peter L. (dir.) (2001), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard

Berger, Peter L.(2001), "La désécularization du monde : un point de vie global" , in Berger, Peter L. (dir.) (2001), pp.13–36.

Botti, Alfonso (1992) ; *Cielo y dinero. El nacional–catolicismo en España (1881–1975)*, Madrid,

Alianza.Callahan, William J. (1989); *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750– 1874*, Madrid, Nerea.

Cámara Villar, G. (1984); *Nacional–catolicismo y escuela. La socialización política del franquismo(1936–1951)*, Madrid, Editorial Hesperia.

Cárcel Ortí, Vicente (1990) ; *La persecución religiosa en España durante la segunda República (1931–1939)*, Madrid, Rialp.

Carr, Raymond (1969); *España 1808 – 1939* , Barcelona, Ariel.

Díaz Salazar, R. (1993); "La transición religiosa de los españoles", in Díaz Salazar, R. y Giner, S. (eds.)

- Díaz–Salazar, Rafael (1981); *Iglesia, dictadura y democracia*, Madrid, Ediciones HOAC.
- Díaz Salazar, R. y Giner, S. (eds.) (1993); *Religión y sociedad en España*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Domínguez Ortiz, A. (1973); *Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*, Madrid, Alianza.
- Domínguez Ortiz, Antonio (1976); *Sociedad y Estado en el Siglo XVII español*, Madrid, Alianza.
- Domínguez Ortiz, A. (dir.)(1988); *Historia de España (12 vols.)*, Barcelona, Planeta.
- Duocastella, R. (1967); *Análisis sociológico del catolicismo español*, Barcelona, Nova Terra.
- Durkheim, E. (1968); *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- El País : www.elpais.es
- Eloy Gelabert, J. (1988); “Economía y Sociedad” ; Capítulo 2 del volumen 2 *El Siglo de Oro (siglo XVI)*, en Domínguez Ortiz (dir.)
- García de Cortázar, J.A. (1973); *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*, Madrid, Alianza.
- Hermet, G. (1985); *Los católicos en la España franquista. I Los actores del juego político*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Hermet, G. (1986); *Los católicos en la España franquista. II Crónica de una dictadura* , Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Jutglar , A. (1973); *Ideologías y clases en la España contemporánea (1874–1931)(vol 2)*, Madrid, Edicusa.
- Lannon, F. (1990); *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875–1975*, Madrid, Alianza.
- Linz, J. J. (1993); “Religión y política en España” in Díaz Salazar , Giner (eds.), 1–50.
- Martin, D. (1979), *A general theory of secularization* , New York, Harper.
- Marx, K.(1967); *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions Sociales.
- Moreno–Navarro, I. (1986); “Religiosité populaire andalouse et catholicisme”, *Social Compass*, XXXIII/4, 437–455.
- Moya, C. (1975); *El poder económico en España (1939–1975)*, Madrid, Túcar.
- Pérez–Agote, A. (1984), “la religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad en la sociología actual”, in Rrodríguez Zúñiga L., Bouza, F., *Sociología contemporánea. Ocho temas a debate*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pérez–Agote, A. (1986); “The Role of Religion in the Definition of a Symbolic Conflict. Religion and the Basque Problem”, *Social Compass*, XXXIII/4, 419–435.

Pérez–Agote, A. (1990); *Los lugares sociales de la religión. La secularización de la vida en el País Vasco*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

Piñol, J. M. (1999); *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta.

Shiner, L. (1971), "The concept of secularization in empirical research", in K. Thompson y J. Tunstall, *Sociological Perspectives*, Harmondsworth, Penguin.

Solé y Turá, J., Aja, E. (1977); *Constituciones y periodos constituyentes en España (1808–1936)*, Madrid, Siglo XXI.

Soto, A. (1998); *La transición a la democracia. España, 1975–1982*, Madrid, Alianza.

Tilly, C. (1992); *Coerción, capital y los Estados europeos. 990–1990*, Madrid, Alianza.

Tiryakian, E. A. (1985), "On the significance of Dedifferentiation", in S. N. Eisenstadt (ed.), *Perspectives on Macro–Sociological Theory*, London and Beverly Hills, CA., Sage.

Tomás y Valiente (1971); *El marco política de la desamortización*, Barcelona, Ariel.

Triadó, J.–M. (1988); "La cultura"; Capítulo 4 del volumen 2 *El Siglo de Oro (siglo XVI)*, en Domínguez Ortiz (dir.)

Weber, M.(1979); *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Barcelona, Península.

[1] Para sintetizar las relaciones entre las monarquías españolas y la Iglesia durante el siglo XIV y el siglo XV hasta los Reyes Católicos, me baso en (García de Cortázar, 1973, 488–495).

[2] Nacionalismo debe entenderse no en el sentido moderno, sino en el de adaptación organizativa al territorio de cada reino.

[3] La Inquisición sería también un arma poderosa contra la heterodoxia. En 1535, acabó con el vigor alcanzado por el *erasmismo* español y bajo Felipe II logró cortar toda tentativa de desarrollo del protestantismo (Vilar, 1947, 29).

[4] Lo que muchas veces no significaba sino que los conversos continuaban viviendo según ciertas pautas culturales, interpretadas por la población y por el clero en términos de creencias religiosas .

[5] El *derecho de presentación* suele llamarse también *patronazgo*, dado que se fundamentaba en estos términos: Si un patrono o fundador tiene el derecho de proponer al titular de la iglesia, no puede negarse este derecho a los reyes de España, que tantas iglesias han fundado y tantos territorios han conquistado para la fe” (Domínguez Ortiz, 1973, 221)

[6] En sentido contrario existía el llamado *derecho de asilo*, al que un reo se acogía en lugares sagrados, evitando poder ser apresado por la jurisdicción civil.

[7] Además, muchos comportamientos humanos eran a la vez pecado y delito.

[8] España luchó muy activamente contra la extensión del Islam en Occidente y también en Oriente, impidiendo que se apoderase de las islas mayores de Filipinas.

[9] Durante los quince años siguientes a esta revolución se condenaron de forma exhaustiva los libros que provenían de Francia (Callahan, 1989, cap. 1)

[10] Esta apuesta conllevó, en 1767, la expulsión de los jesuitas; muchos han podido hablar de la Compañía de Jesús como ‘un estado dentro del estado’. Uno de los pilares de esta ascensión fue el control de la enseñanza y otro el haber conseguido alcanzar el *confesionario regio*.

[11] Raymond Carr (1969)

[12] “La restauración, en sentido propio, es un movimiento general que sobrevino en Europa como consecuencia de la derrota napoleónica y que tenía como objetivo principal la liquidación de la herencia de la Revolución francesa y la vuelta al *Ancien Régime*. Dicha Restauración, de carácter político e ideológico, saltó a la palestra en el siglo pasado (siglo XIX) y tuvo notables repercusiones en el ámbito religioso. La Iglesia católica se encontró a la sazón frente al mundo nuevo nacido de la Revolución francesa, mientras el absolutismo reaccionaba y volvía a recuperar posiciones. Incapaz de enfrentarse con aquel proceso histórico que entrañaba transformaciones culturales y políticas de gran envergadura, la Iglesia del ochocientos apostó decididamente por el restauracionismo, subiéndose al carro del *Ancien Régime*” (Piñol, 1999, 115)

[13] Amalgama social formada por la incorporación de élites financieras e industriales a la aristocracia, controladora del Estado, a través de los mercados financiero y *matrimonial*. El término proviene de Marx en “*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*” (Marx, *****).

[14] Existe un excelente trabajo sobre la historia de la desamortización: (Tomás y Valiente, 1972)

[15] Seguimiento del referente a la descentralización del Estado, posibilidad de autonomía, etc

[16] Como, por ejemplo, el presidente de la República Alcalá Zamora.

[17] El cardenal Segura, a través de una circular, instaba a los obispos a vender todos los bienes de la Iglesia y a enviar su importe al extranjero. La circular fue secuestrada pero la protesta del nuncio fue meramente formal (Hermet, 1986, 9). Después, el Cardenal Segura sería obligado por el Vaticano a dimitir. Sin embargo, éste nombraría como sucesor en el puesto de Cardenal primado y Arzobispo de Toledo al Cardenal Gomá, tradicionalista y defensor de la deteriorada monarquía y de la Dictadura de Primo de Rivera. Su primera pastoral como tal, *Horas graves*, fue un adelanto de su posición totalmente hostil a la República. Él fue el autor de muchos de los tópicos político-religiosos que los círculos tradicionalistas, que podríamos llamar precursores del posterior nacional-catolicismo de la Guerra Civil y el franquismo, hicieron suyos: *España arraiga en Dios; España, el pueblo elegido de Dios; El totalitarismo divino; La revolución de 1931* (Piñol, 1999, 71).

[18] “A causa del ruego que me había hecho el Generalísimo Franco en orden a la difusión en el extranjero de un escrito colectivo del episcopado español con el fin de desvirtuar la información falsa y tendenciosa que tanto daño ha hecho al buen nombre de España y de la Iglesia...” (Carta del Cardenal Gomá al Cardenal Pacelli, Secretario de Estado vaticano – y más tarde papa Pío XII – de 12 de Mayo de 1937) (Piñol, 1999, 121)

[19] El texto íntegro del Convenio puede encontrarse en (Piñol, 1999, 111–113).

[20] Se darían tensiones entre Iglesia y Movimiento nacional, como, por ejemplo, las que se dieron entre Acción Católica y ciertos sectores de militantes del Movimiento (Piñol, 1999, 163–164).

[21] De los alumnos en centros privados en el último curso citado, el 80% lo era de centros de la Iglesia; del 20% restante no podemos saber con detalle su naturaleza, que en todo caso era privada.

[22] Se puede confrontar la lista de disposiciones que el Estado tomó en relación con la cuestión eclesiástica con anterioridad al Concordato de 1953 en (Piñol, 1999, 154)

[23] Este papa poseía una especial predisposición negativa a la utilización en general del término *cruzada*, como inductor de divisiones entre los cristianos; con respecto al caso español siempre se refería a la *Guerra Civil* (Piñol, 1999, 185–186).

[24] 77 obispos, de los cuales 64 habían sido nombrados de acuerdo con el derecho de presentación (Convenio de 1941, Concordato de 1953); tan sólo 13 (8 de antes de 1941 y 5 *obispos auxiliares*, cuyo nombramiento no estaba sujeto a ese derecho) no procedían de tal práctica. La edad media se situaba en torno a los 66 años y 11 de ellos superaban los 80 años (Piñol, 1999, 268).

[25] Con Argentina, Haití, Mónaco y Paraguay.

[26] Se refería al parlamento español, no democrático en aquella época.

[27] En 1969 se vería obligado a sacar otra sobre la libertad de asociación que significaría una grieta importante en el control político del espacio público.

[28] El integrista más absoluto se integra en estos años en torno a la revista *Fuerza Nueva*.

[29] Linz lleva acabo en el citado trabajo una comparación entre las constituciones de 1931 y de 1978, que muestra que esta última es mucho menos agresiva en relación con la religión y la Iglesia católicas.

[30] Este proyecto se institucionalizó en la Unión de Centro Democrático, UCD, que agrupaba a una serie de pequeños partidos del centro derecha que provenían de diferentes familias políticas y que estaban interesados en la transición pacífica a un sistema democrático moderno. UCD fue liderada por Adolfo Suárez, primer presidente democrático del gobierno.

[31] Otro tanto podríamos decir en torno a la política dentro de las diferentes comunidades autónomas.

[32] Después vendría la homogeneización más propiamente cultural (*nation-building*) de cada Estado, propia del *sistema europeo de Estados* de que habla Tilly (1992).

[33] La Guerra Civil vendría a quebrar el incipiente desarrollo de este tipo de iniciativas educativas, como la Institución Libre de Enseñanza.

[34] Todavía en los años sesenta del siglo XX, cuando España entra en una economía moderna y se generaliza

el consumo de masas, podemos observar los textos de Historia con que los niños españoles

estudian, incluso en los colegios de élite y encontrar que lo que se enseña de Historia de España es un auténtico compendio de nacional–catolicismo. Cfr. *****

[35] No puedo entrar aquí en una cuestión que en España adquiere una importancia no conocida en cualquier otro país de Europa: la religiosidad popular (pilgrimages, processions and other ceremonies), particularmente relevante en el sur de este país, en zonas en que, como dice Moreno–Navarro, se dan la menor tasa de práctica religiosa y la mayor de anticlericalismo (1986, 437). Como ya vimos que ocurría en épocas históricas este tipo de religiosidad produce posiciones ambivalentes en la Iglesia católica oficial, dados, por un lado, el gran arraigo popular y, por el otro, la independencia cierta que el contenido religioso de esas prácticas ha alcanzado con respecto al magisterio de la Iglesia: “ en nuestro catolicismo popular aparece, antes que nada, la presencia fundamental y decisiva de elementos de la verdadera fe cristiana. Es verdad que frecuentemente los encontramos deformados, esbozados o sin madurez, y que los modos subjetivos según los cuales la fe popular los comprende no coinciden perfectamente con los contenidos revelados. Requieren una profunda catequesis. Pero, no obstante, se trata de una verdadera fe en Cristo y no solamente de anticipaciones pre–evangélicas que estuvieran revestidas de externamente de imágenes cristianas” (Conferencia de Obispos del Sur, *El catolicismo popular en el sur de España. Documento de trabajo para la reflexión pastoral, 1975*; citado en Moreno– Navarro, 1986, 439). Actualmente el turismo de masas está transformando, probablemente de forma importante, estas manifestaciones.

[36] Lógicamente sería más interesante hacer esto mismo en diferentes años, pero topamos con el inconveniente de que no hay series homogéneas en el tiempo, dado que se trata de encuestas que provienen de distintas instituciones.