

El impacto del hispanismo y de los estudios internacionales sobre catolicismo y secularización en la historiografía española

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas históricos principales de la España contemporánea, fuente recurrente de conflictos, especialmente en los años treinta del siglo xx, ha sido y en alguna medida sigue siendo la «cuestión religiosa»; es decir, el complicado proceso de secularización de la vida pública y de asunción pacífica de la libertad religiosa como marco legal de relaciones autónomas entre la Iglesia y el Estado. El objetivo de este artículo es reflexionar sobre el impacto del hispanismo y la historiografía internacional en el estudio del catolicismo y del laicismo y de la confrontación entre ambos, fijándonos principal – aunque no únicamente – en los estudios relativos al siglo xx español.

En la historiografía española cada uno de los dos polos del conflicto ha sido estudiado, generalmente, de forma separada y muy confrontada, como si los historiadores reprodujeran el conflicto histórico en la medida en que siguiera abierto o pendiente de solución. Una historiografía mayoritariamente académica explicaba las expresiones del movimiento anticlerical en el conjunto de la tradición liberal, democrática, republicana. Por su parte, una historiografía mayoritariamente eclesial justificaba la reacción católica frente a la hostilidad anticlerical.

Sólo a partir de los años sesenta y setenta del siglo xx se produce una cierta convergencia en el estudio más comprensivo del conflicto y de las responsabilidades recíprocas, en un contexto historiográfico renovado al que contribuyen aportaciones notables de los hispanistas y de la historiografía internacional sobre el proceso histórico de secularización y de laicización. Interesa por tanto señalar algunos ejemplos relevantes de esas aportaciones historiográficas tanto para el estudio de cada uno de los dos polos, el movimiento católico y el movimiento secularizador, como para la mejor comprensión de los momentos principales de la confrontación.

En el conjunto de la mirada de los hispanistas sobre la España del siglo xx, el conflicto clericalismo-anticlericalismo ha atraído de forma especial la atención de los estudiosos interesados en aclarar las claves del «laberinto español». Sus trabajos han influido decisivamente en la historiografía española, contribuyendo a situar el caso español en una perspectiva comparada, en el contexto europeo e internacional. Pero no sólo la labor de los hispanistas, sino también los estudios históricos franceses, italianos o anglosajones sobre sus particulares conflictos y alternativas han inspirado o influido en la historiografía española sobre el tema. Se podría afirmar que la mirada «desde fuera» ha coadyuvado a normalizar un campo de estudio insuficientemente reconocido por la propia historiografía española.

En nuestro estudio tratamos de repasar algunos ejemplos relevantes de ese impacto de la historiografía hispanista e internacional, prestando atención especial a los que han tenido mayor influencia en la renovación de los estudios sobre los dos polos del conflicto, catolicismo y laicismo, y sobre la confrontación entre ambos. Asimismo, intentamos dejar apuntados algunos de aquellos aspectos que consideramos todavía insuficientemente estudiados por los historiadores españoles en comparación a otras historiografías nacionales y que pueden señalar espacios de avance y renovación.

En esa perspectiva de balance y estado de la cuestión nuestro estudio se divide en dos partes. En la primera parte, centrada en el polo católico, Feliciano Montero aborda el impacto de la nueva historia religiosa y del catolicismo social y político sobre la historiografía española en el contexto de la renovación religiosa de los años sesenta (incluido el impacto del Concilio Vaticano II) y de la transición política de los setenta, así como su continuidad en la España democrática posterior. Por su parte Julio de la Cueva pone el foco sobre la realidad del laicismo, la secularización y el anticlericalismo, resaltando así mismo el importante papel del hispanismo y de la historiografía internacional a la hora de convertir estos fenómenos en objetos de estudio dignos de atraer *per se* la atención del historiador español. Nuestra reflexión historiográfica se inscribe en el proyecto de estudio conjunto y recíproco de la confrontación laicismo-catolicismo durante el primer tercio del siglo xx que venimos alentando en los últimos años¹.

1. Tres Proyectos trienales I+D sucesivos (2002, 2005, 2008) sobre la confrontación catolicismo-secularización en el primer tercio del siglo xx, y la confrontación laicis-

1. LA NUEVA HISTORIA RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DEL VATICANO II

1.1 *De la historia eclesiástica a la historia religiosa*²

El análisis del conflicto clericalismo-anticlericalismo desde la perspectiva católica experimenta un giro importante en el contexto de la renovación de la historia religiosa que coincide aproximadamente con la de la eclesiología y la teología pastoral del Vaticano II. El catolicismo español y la historiografía española no son ajenos a este proceso. Por tanto, un balance historiográfico como el que se presenta no puede prescindir de esta perspectiva y este contexto internacional, si se quiere comprender la reciente evolución en los estudios y, sobre todo, el nuevo enfoque autocrítico que permite y posibilita una cierta convergencia historiográfica de dos campos, el católico y el laico, tan alejados entre sí como la propia realidad histórica que se pretendía analizar.

El caso más claro de renovación de la historia religiosa, el más conocido y el más influyente en la historiografía española, es el francés³. Vale la pena recordar sintéticamente los cambios sustanciales, tanto en los temas de estudio como sobre todo en los planteamientos teóricos y metodológicos, que caracterizan esa renovación historiográfica. En primer lugar, se produjo una ampliación del objeto de estudio, que incluía, sobre todo, la nueva concepción de la Iglesia como «pueblo de Dios». En esa perspectiva no bastaba ya el estudio de la Jerarquía ni el análisis de las relaciones Iglesia-Estado, tema dominante hasta entonces, sino que era preciso abordar los distintos sujetos y agentes eclesiales, clero y laicado y pasar de la historia meramente política a la historia social. En esta nueva historia social religiosa, influye, por un lado, la sociología religiosa de Gabriel Le Bras y, por otro la universalmente influyente Escuela de «Annales», según testimonian y analizan algunos

mo-catolicismo en los años de entreguerras, que se ha plasmado en diversos cursos, seminarios y publicaciones.

2. Esta es una reflexión en buena medida autobiográfica, en la que se puede apreciar el peso de las lecturas y contactos con la historiografía francesa, italiana, portuguesa en la propia trayectoria, y en las de otros colegas españoles. En este caso la mayoría de los autores citados no son hispanistas, pero, como veremos, fueron leídos por los historiadores españoles, inspirando su trabajo y proyectos.

3. Aquí se hace referencia a la historiografía francesa por su mayor influencia en la española. Pero no se puede olvidar que también la historiografía italiana, inicial y preferentemente centrada en la historia del movimiento católico, evolucionó en una segunda fase hacia la historia social religiosa de las diócesis, según el modelo francés.

de los representantes de la nueva historiografía religiosa como Yves M. Hilaire o Etienne Fouilloux⁴.

El propio testimonio autobiográfico de Hilaire confirma la vinculación de esa nueva historia religiosa francesa a una doble influencia: el auge de la *nouvelle histoire* de «Annales» y el impulso de la sociología religiosa de Gabriel Le Bras y Fernand Boulard. Según este testimonio de Hilaire, es el propio Braudel quien le anima a practicar la historia religiosa como una forma de «historia total». Según confiesa, en sus investigaciones siempre mantuvo la pretensión de enmarcar las historias diocesanas en el objetivo de una historia global⁵. Por tanto un cambio fundamental se manifestaba en el paso de una historia política, predominantemente centrada en el estudio de las relaciones Iglesia-Estado, a una historia social, centrada en la reconstrucción de una historia religiosa diocesana total, desde la geografía y la demografía religiosa a las dimensiones pastorales y culturales.

Por otra parte, la nueva historia religiosa y de la Iglesia se planteaba como autónoma respecto de la teología, no subsidiaria o dependiente, sino sometida al estatuto metodológico del resto de la historia y, por tanto, integrada como las demás parcelas en los proyectos de investigación universitarios y académicos⁶. Y en este sentido, se puede hablar de la evolución desde una historia «interna» y «separada» a una historia «integrada» en la academia civil, «secularizada», laica, aunque sostenida en buena medida por creyentes o antiguos militantes cristianos⁷.

4. Y.M. HILAIRE, *Etat des Lieux: France*, en B. PELLISTRANDI (a cura di), *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*, Casa de Velázquez, Madrid 2004, pp. 3-16; E. FOUILLOUX, *Histoire et Sociologie religieuse en France depuis un siècle*, en M. FAGGIOLI, A. MELLONI (a cura di), *Religious Studies in the 20th Century*, Lit Verlag, London 2006.

5. J. ESCUDERO IMBERT, *Conversación en Pamplona con Yves-Marie Hilaire*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», vol. VII, 1998, pp. 303-319. Hilaire ha sido uno de los puentes más importantes con los historiadores españoles. Fruto de mis contactos fue su invitación a participar en el coloquio organizado por L'Ecole française en Roma, en 1991, con motivo del centenario de la publicación de *Rerum Novarum*. También él fue el mediador para la publicación en la editorial francesa Cerf, de la síntesis de José Andrés Gallego y Antón Pazos sobre La Iglesia española en la España contemporánea; y la entrevista citada arriba se hizo en la Universidad de Navarra en 1997, con ocasión de su participación en un encuentro historiográfico.

6. Durante varios años, quizá los más fecundos, los historiadores franceses de la religión se agruparon en un Grupo de Recherche (el Greco n. 2), cuyo boletín es una buena guía para seguir los proyectos y las publicaciones individuales y colectivas, que expresan bien la renovación temática y metodológica.

7. Es significativo que algunos de los historiadores más representativos, como René Remond y el propio Hilaire, hubieran sido en su juventud, años treinta y cuarenta,

Los nuevos manuales y síntesis de historia de la Iglesia (Jedin, Aubert), del catolicismo y del cristianismo (Mayeur, Martina, Menozzi) que se publican a partir de los años setenta, en el marco del Concilio y el postconcilio, reflejan también ese cambio historiográfico. Recogen, como en el caso de la historia religiosa de Francia, coordinada por Cholvy e Hilaire, los resultados de las nuevas investigaciones e impulsan nuevos objetos de estudio⁸.

1.2 *La descristianización, la sociología religiosa y la pastoral misionera*

Por otro lado, la nueva historia religiosa también nacía, como se ha señalado, estrechamente vinculada a la sociología religiosa con fines pastorales, preocupada por diagnosticar las razones sociológicas de los procesos de secularización y descristianización. Los historiadores trasladaban retrospectivamente al pasado y a las fuentes conservadas (visitas pastorales, misiones populares, informes para las visitas *ad limina*) las encuestas sociológicas sobre la práctica religiosa, las creencias, los comportamientos. Además, en este sentido la sociología religiosa ayudaba a la historia a plantear desde una perspectiva no apologética el estudio de los procesos de secularización y descristianización, incluido el fenómeno del anticlericalismo⁹.

Además, la sociología religiosa se desarrolló al servicio de una nueva «pastoral misionera», que fomentaba la evangelización «desde abajo», protagonizada por los iguales a los propios destinatarios –populismo cristiano– y que había dado lugar al nacimiento de la Acción Católica especializada por ambientes, comenzando por la Juventud Obrera belga y francesa (la Joc). Todo ello se había desarrollado en la Europa cristiana de los años treinta y retomó impulso después de la Segunda guerra mundial, con la experiencia de los curas obreros, cuestionada por la Iglesia de Pío XII en 1954. El reconocimiento de la secularización como un dato sociológico era el punto de partida de una

miembros de la Jec (Jeunesse Etudiante Chretienne), movimiento de Ac especializada surgido según el modelo de la Joc (juventud obrera).

8. G. CHOLVY, Y.M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Privat, Paris 1986.

9. Uno de estos historiadores, Cholvy replanteó historiográficamente la tesis fundamentalmente sociológica del proceso de descristianización. Véase, también los estudios de Remond sobre el anticlericalismo en Francia y su cuadro comparado del proceso de secularización en la Europa cristiana, R. RÉMOND, *Religion et société en Europe. Essai sur la secularisation des sociétés européenne aux XIX et XX siècles*, Seuil, Paris 1998.

nueva pastoral misionera, en el que la «apostasía de la masas», en la terminología de los años treinta, era un reto y a la vez una apelación a la acción pastoral. La asunción autocrítica de la responsabilidad (moral) cristiana en el conflicto clericalismo-anticlericalismo subyacía en la conciencia de la nueva Acción Católica obrera y de la pastoral social¹⁰. La teología del Vaticano II confirmó y difundió la nueva conciencia y la nueva pastoral misionera: una conciencia internacional católica, que ya había sido previamente compartida y elaborada en círculos teológicos, pastorales, y en las organizaciones internacionales de apostolado seglar, como se puede ver en el Congreso Internacional de Apostolado Seglar de 1951 y sobre todo en el de 1957. En efecto, algunos estudiosos han observado que buena parte de la doctrina pastoral y social del Vaticano II, en especial el documento sobre la relación con el mundo moderno, *Gaudium et Spes*, se gestó en el seno de estas organizaciones y movimientos de apostolado seglar: una red internacional en la que, más allá del aislamiento político del franquismo, las organizaciones seglares católicas españolas participaron también activamente.

1.3 *La historia del catolicismo social y político*

En la agenda de la nueva historia religiosa francesa también se incluía el estudio del catolicismo social y político, muy ligado al de las organizaciones y asociaciones seglares, tanto en sus dimensiones apostólicas como en su proyección sindical y política. Los trabajos sobre el catolicismo social y la acción social católica se habían iniciado antes propiamente de la renovación de la historia religiosa, pero en su seno adquirieron su mayor desarrollo y un mejor tratamiento metodológico. Entre esos trabajos destacaban los de Jean Marie Mayeur sobre el Abate Lemire, y su cuadro sintético y comparado de la historia del cristianismo político europeo, *Des partis politiques a la Democratie Chrétienne*¹¹. El estudio histórico del catolicismo social culminó en los congresos organizados con ocasión del centenario de la publicación de *Rerum Novarum*. En especial, el Congreso organizado por *l'Ecole Française* en Roma, en el que, junto a la plana mayor de la historiografía francesa, se

10. En ese contexto se publicó en París el libro de H. GODIN, Y. DANIEL, *La France, Pays de mission?*, Cerf, Paris 1943. En el seno de la Hoac española se hizo en 1961 una encuesta entre los militantes sobre la actitud de los obreros hacia la Iglesia, en la que se constataba la pervivencia del anticlericalismo popular.

11. J.M. MAYEUR, *Des partis politiques á la Democratie Chretienne*, A. Colin, Paris 1980.

dieron cita otros estudiosos europeos¹². Gerard Cholvy, por su parte, se ocupó especialmente de impulsar y coordinar diversos estudios sobre las organizaciones y asociaciones de juventud: el libro colectivo sobre los movimientos juveniles, sobre los patronatos para la juventud, y su síntesis sobre las organizaciones y asociaciones de juventud¹³.

En todas estas publicaciones se recuperaba el protagonismo del laicado en el historia de la Iglesia católica, recuperación que había culminado en la nueva concepción eclesial del Vaticano II y su propio reconocimiento canónico de ese hecho (decreto conciliar sobre el Apostolado de los Seglares). En este sentido, sin que eso signifique desdeñar su calidad metodológica, algunos de los historiadores franceses hacían «historia del presente». Por otra parte, el carácter no apologético de esa historia del cristianismo en su relación con la modernidad, su carácter más bien auto-crítico en diálogo con la historiografía social y política civil, posibilitaban una interpretación más comprensiva (desde la perspectiva católica) del «enemigo» anticlerical y del proceso de secularización. En este terreno, una vez más, la historia y la sociología religiosa se daban la mano.

2. EL IMPACTO DE LA NUEVA HISTORIA RELIGIOSA EN LA HISTORIOGRAFÍA ESPAÑOLA

Trazado el cuadro de la nueva historia religiosa francesa repasemos ahora algunos ejemplos de su influencia sobre la historiografía española. Un impacto indudable aunque limitado, condicionado por el peso de una realidad histórica peculiar en la que pervivían durante el franquismo, como lastres del pasado, la tesis integrista y la resistencia a la libertad religiosa, y se abría camino, con dificultad, la nueva mentalidad del Concilio, al mismo tiempo que se desgastaba el nacional-catolicismo. Una evolución historiográfica, por tanto, estrechamente ligada a la historia cultural y política. Así pues, la cuestión central, ya planteada en

12. ÉCOLE FRANÇAIS DE ROME, 'Rerum Novarum'. *Ecriture, contenu et reception d'une encyclique*, actes du colloque international organisé par l'Ecole française de Rome et le Greco n. 2 du CNRS, (Rome 18-20 avril de 1991), L'Ecole, Diffusion de Boccard, Paris Rome 1997.

13. G. CHOLVY, *Mouvements de Jeunesse, Chrétiens, Juifs, 1799-1868*, Cerf, Paris 1985; G. CHOLVY, Y. TRANVOUEZ (a cura di), *Sport, culture et religion. Les patronages catholiques (1898-1998)*, Presses de l'Université de Bretagne Occidentale, Brest 1999; G. CHOLVY (a cura di), *Histoire des organisations et mouvements chrétiens de jeunesse en France (XIX-XX siècle)*, Cerf, Paris 1999.

otros balances, es hasta qué punto en el caso español la «historia eclesiástica» ha sido sustituida por la «historia religiosa». Hasta qué punto ha superado su perspectiva apologética y eminentemente defensiva, y puede integrarse en el estudio, común y compartido con otras perspectivas, de la confrontación catolicismo-secularización.

En las trayectorias biográficas de los historiadores españoles del catolicismo podemos distinguir dos generaciones: por un lado, la generación del Concilio, es decir, aquellos historiadores que son a la vez protagonistas, historiadores del tiempo presente, en los que se solapa la investigación con la experiencia biográfica; por otro, una historiografía más joven, académica, más distanciada, no tan implicada en las batallas político-religiosas y eclesiales del postconcilio y la Transición a la democracia. De otra manera, podríamos distinguir en la evolución historiográfica dos etapas marcadas por el contexto político y eclesial: la última década del franquismo y primer momento de la Transición, que es también la del postconcilio (1965-1980), y la etapa democrática, en la que va surgiendo en torno a los años noventa esa nueva generación académica.

2.1 *La teología pastoral y la historiografía católica española*

En los años cincuenta llega también al catolicismo español el interés por la sociología religiosa y los estudios sociológicos del proceso de descristianización (o «apostasía de las masas») a la vez que crece la Acción Católica obrera, juvenil y adulta, vinculada a los movimientos europeos¹⁴. Asimismo, con un cierto desfase cronológico, teólogos y pastoralistas españoles impulsaron una historia renovada del catolicismo, en forma de autocrítica del nacionalcatolicismo y de la pastoral de cristiandad. En esta línea, se encontraban los estudios del teólogo Álvarez Bolado sobre el factor católico en la crisis social y política española de los años veinte y treinta, uno de cuyos frutos es su estudio sobre el seguimiento litúrgico y religioso de la Guerra Civil (el libro *Para ganar*

14. Por ejemplo el órgano de expresión de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián, «Documentos», 1954, n. 15, se hizo eco del debate intraeclesial sobre la condena de los curas obreros; el sacerdote, director de «Ecclesia», Jesús Iribarren publicaba en 1954 una breve introducción a la sociología religiosa. Y muy pronto comenzaron los estudios de sociología religiosa de algunas parroquias obreras y diócesis, que culminan con la publicación de: R. DUCASTELLA, *Análisis sociológico del catolicismo español*, Nova Terra, Barcelona 1967.

la guerra, para ganar la paz). Asimismo, estaban los estudios autocríticos del propio Álvarez Bolado, de Aranguren o del teólogo José María González Ruiz sobre el modelo de relación Iglesia-sociedad-Estado en el régimen de Franco, el llamado nacionalcatolicismo. Por último, destacaban los análisis histórico-sociológicos del teólogo pastoralista Fernando Urbina sobre el paso de la pastoral de cristiandad de los años cuarenta a la pastoral misionera de los años sesenta, tal como se reflejaba, por ejemplo, en la evolución de la Acción Católica¹⁵.

En el plano propiamente historiográfico, la autocrítica se centró preferentemente en la historia del «fracaso» del catolicismo social, siguiendo los pasos, la retórica y los testimonios de los propagandistas y protagonistas más críticos de esa historia como el canónigo asturiano Arboleya o el dominico José Gafo¹⁶. Algunos discípulos del historiador Vicens Vives, como Casimir Martí o M. Teresa Aubach, estudiaron tempranamente el primer movimiento obrero y el primer catolicismo social en Cataluña. Miguel Batllori y Víctor Manuel Arbeloa iniciaban por su parte la edición crítica del *Arxiu Vidal i Barraquer* (1971), y el propio Arbeloa agrupaba en *Aquella España católica* diversos trabajos sobre figuras críticas del catolicismo español de los años treinta, como el canonista Jaime Torrubiano.

Al mismo tiempo, en la última década del franquismo, paralelamente a la dinámica del Concilio, se aceleró el distanciamiento del catolicismo y de la Iglesia institucional respecto al régimen de Franco. Junto a la sociología pastoral la historiografía contribuyó a la autocrítica de la cosmovisión integrista – el nacionalcatolicismo – y a una visión más comprensiva y dialogante del «enemigo». En esa línea, se puede inscribir la recuperación católica, comprensiva, del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza (los estudios de Cacho Viu y Gómez Molleda). También en esa dirección se puede anotar la traducción de un estudio francés, de Yvonne Turín, sobre la lucha por la educación en la España de la Restauración¹⁷.

15. Entre los sociólogos Rogelio Duocastella, entre los teólogos pastoralistas, Fernando Urbina, entre los analistas críticos del nacionalcatolicismo, Alfonso Álvarez Bolado.

16. Los estudios de Domingo Benavides sobre Arboleya y los de Salvador Carrasco sobre los dominicos Gerard y Gafo.

17. V. CACHO VIU, *La Institución Libre de Enseñanza*, Rialp, Madrid 1962 (reed. 2010); M.D. GÓMEZ MOLLEDA, *Los reformadores de la España contemporánea*, CSIC, Madrid 1966; Y. TURIN, *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902: liberalismo y tradición*, Aguilar, Madrid 1967.

Entre los numerosos estudios sobre la revolución de 1868 y el sexenio liberal-democrático, el de Santiago Petschen sobre el debate parlamentario de la libertad religiosa en las Cortes constituyentes de 1869, casi coincidía con el debate político-ecclesial en el final del franquismo por encontrar un nuevo marco concordatario, adaptado a la nueva Iglesia conciliar. En la misma época, aunque apenas tuvo eco en la historiografía española, un estudioso francés, Drochon, abordaba de manera global el problema de la tolerancia y la libertad religiosa en el sexenio liberal-democrático¹⁸.

En esos años José Manuel Cuenca Toribio comenzaba a publicar sus estudios sobre los obispados en el tiempo de Isabel II, además de las primeras síntesis de historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XIX. Sus numerosas investigaciones, incluida su *Sociología del episcopado español*¹⁹, miraban y se inspiraban en la nueva historiografía francesa con la que mantuvo estrechos contactos, especialmente con el historiador Jacques Gadille de la Universidad de Lyon. Pionero en la renovación de la historia de la Iglesia contemporánea, Cuenca Toribio la impulsó a través, especialmente, de varias semanas de historia de la Iglesia española contemporánea, que reunieron, ya en los primeros años de la Transición, a un buen número de especialistas universitarios y permitieron el intercambio y diálogo desde perspectivas diferentes sobre el catolicismo social y político, la proyección social y cultural. Un ejercicio historiográfico representativo del momento inicial de la Transición, que apenas tuvo continuidad, y en el que se pueden rastrear indicios de una renovación autóctona, más o menos influida por lecturas extranjeras²⁰.

La tesis doctoral de Begoña Urigüen²¹ sobre el neocatolicismo de mediados del siglo XIX, elaborada en el Instituto Enrique Flórez de

18. S. PETSCHEN, *Iglesia-Estado, un cambio político: las constituyentes de 1869*, Taurus, Madrid 1975; P. DROCHON, *Une tentative de liberté religieuse en Espagne (1868-1875)*, Universidad de Lille, Lille 1974.

19. J.M. CUENCA, *Sociología de una élite de poder de España e Hispanoamérica contemporáneas. La Jerarquía Eclesiástica, 1789-1965*, Escudero, Córdoba 1976.

20. Las ponencias de las semanas de historia eclesiástica celebradas en El Escorial a partir de 1976 se publicaron en la biblioteca «La Ciudad de Dios» del Monasterio de El Escorial; las actas de la II semana de historia eclesiástica se publicaron en: vv. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia contemporánea*, Real Monasterio, El Escorial 1978.

21. B. URIGÜEN, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, CSIC, Madrid 1986.

historia de la Iglesia del CSIC en la segunda mitad de los setenta bajo la dirección de Jesús Martín Tejedor, constituye un estudio fundamental para la comprensión del catolicismo político del siglo XIX y proporciona un ejemplo representativo, aunque demasiado aislado, del impulso de renovación historiográfica en torno a ese Instituto. El Instituto Enrique Flórez también publicó el *Diccionario de Historia Eclesiástica*, un instrumento muy útil, aunque de calidad desigual, muy representativo del nivel heterogéneo en el que se encontraba la historiografía eclesiástica y religiosa española en ese momento. En 1979 se publicó el volumen quinto, dedicado a la edad contemporánea, de la *Historia de la Iglesia española* dirigida por García Villoslada y editada por la Bac. Aunque aún muy deudora de un enfoque interno, institucional y predominantemente político, contenía también enfoques nuevos vinculados al nuevo contexto conciliar y los nuevos manuales europeos de historia de la Iglesia, que por esa época comenzaron a publicarse y leerse, si bien ciertamente más en los centros eclesiásticos que en los civiles²².

La fundación en 1968 del Instituto Fe y Secularidad, siguiendo las demandas de Pablo VI a la Congregación General de los Jesuitas para poner en marcha una de las orientaciones del Concilio, el diálogo con los no creyentes y con el marxismo, se convirtió en Madrid en un foro de encuentro y debate, en cuya perspectiva se introducía con frecuencia la reflexión histórica sobre el peso del factor católico y la cuestión religiosa en los conflictos de la España contemporánea. Precisamente uno de sus fundadores y mentores, el mencionado Alfonso Álvarez Bolado, inició un proyecto a largo plazo sobre el factor católico en la crisis política española, que desembocó en su estudio sobre el seguimiento litúrgico de la Guerra Civil española (*Para ganar la guerra, para ganar la paz*). Las memorias anuales de la actividad del Instituto dejan constancia de esa nueva mirada histórica comprensiva sobre el conflicto político-religioso, en el que participaban historiadores, filósofos y teólogos en un diálogo plural e interdisciplinar.

La historia autocrítica del catolicismo social y del sindicalismo cristiano, centrada en buena medida en la cuestión – ya presente en los propagandistas históricos – del fracaso del catolicismo social, ocupó la atención de varias investigaciones: de Domingo Benavides sobre

22. La clásica historia de Fliche y Martin; la *Nueva historia de la Iglesia*, dirigida por Roger Aubert; la *Historia de la Iglesia, de Lutero a nuestros días*, del italiano G. Martina, traducida en 1975 en Cristianidad; la alemana *Historia de la Iglesia*, dirigida por H. Jedin y publicada en Herder.

la trayectoria del asturiano Arbolea, de Salvador Carrasco sobre los dominicos Gerad y Gafo y los sindicatos católicos libres y de Juan José Castillo sobre los pequeños propietarios de la Conca y sobre el sindicalismo católico «amarillo». Varias de estas investigaciones reconocían su deuda con la historiografía europea, principalmente la francesa, sobre estos temas²³.

Por esa misma época, final del franquismo, la renovación teológica propiciada por el Vaticano II, se proyectaba también en una nueva mirada sobre el conflicto político-religioso durante la Segunda República de la mano de la edición crítica del Arxiu Vidal i Barraquer. En esa misma línea habría de situarse el proyecto colectivo de amplios vuelos y enfoque plural coordinado por el historiador jesuita Miguel Batllori sobre el anticlericalismo²⁴. Asimismo, los nuevos estudios sobre la masonería desde la iniciativa católica (Alvarez Lázaro, Ferrer Benimelli) eran otra expresión de esa nueva aproximación comprensiva a uno de los «enemigos» principales del catolicismo. En suma, toda esta explosión de publicaciones y proyectos no era sólo fruto de influencias historiográficas exteriores, sino de un clima interno de renovación teológica e ideológica, en el contexto dialogante y comprensivo del postconcilio y en el clima reconciliador de la pre-transición y los primeros pasos de la transición.

2.2 *El impacto después de 1975 y en el contexto de la transición consolidada*

Después de 1975 la influencia renovadora de la historia religiosa francesa (y también de la italiana) se hizo quizá más explícita e intensa, especialmente en los primeros años de la Transición: predominantemente, en los estudios del catolicismo social y político, el movimiento católico y la Acción Católica; mucho menos, a pesar de algunos esfuerzos aislados, en la renovación de la historia religiosa. La influencia de la historia religiosa francesa se aprecia en los intentos por parte de historiadores españoles de aplicar los estudios modélicos de Hilaire y Cholvy, entre otros, sobre la práctica religiosa, las historias diocesanas, la acción ca-

23. Cfr. mi revisión F.G. MONTERO, *El catolicismo social en España. Balance historiográfico*, en B. PELLISTRANDI, *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, cit.

24. La edición crítica del Arxiu Vidal i Barraquer, preparada por M. Batllori y Víctor M. Arbeloa, publicada en varios volúmenes por la Abadía de Montserrat a partir de 1971.

tólica, social y política en la incipiente y minoritaria historia religiosa española. Así, se puede apreciar en algunos ejemplos significativos como la tesis doctoral de Antón Pazos sobre *El clero navarro* (1990), en la que utiliza expresamente los métodos de la historia social religiosa francesa. La síntesis de José Andrés Gallego y Antón Pazos sobre la historia religiosa de España en los siglos XIX y XX, publicada en francés, con prólogo de Hilaire, formaba parte de una colección promovida precisamente por los mencionados impulsores de la nueva historia religiosa francesa, Cholvy y el propio Hilaire²⁵. El esquema del primer volumen de la versión española, en especial, representa muy bien el intento de trasladar el programa de investigación francesa al estudio de la Iglesia y del catolicismo español: la demografía y la geografía, la pastoral, la sociología del clero, el asociacionismo de los seglares.

La influencia de la historiografía francesa sobre la historia del catolicismo social en España se aprecia claramente en los capítulos introductorios del libro de Montero *El primer catolicismo social y la RN en España* (1983). El análisis del caso español se hace expresamente en perspectiva comparada con el desarrollo del primer catolicismo social en Europa, antes y después de la publicación de la *Rerum Novarum*, teniendo en cuenta la amplia bibliografía al respecto, especialmente la francesa²⁶. En el estudio de Andrés Gallego sobre *Pensamiento y acción social de la Iglesia* (1984), sobre el primer catolicismo social español hasta 1914 también se observan las lecturas europeas y la perspectiva comparada. Los coloquios organizados con ocasión del centenario de *Rerum Novarum* fueron la ocasión para nuevos encuentros historiográficos. En el coloquio organizado por los historiadores franceses en l'École Française en Roma fueron invitados como ponentes José Manuel Cuenca y Feliciano Montero²⁷. Por su parte, en el encuentro organizado por la Universidad de Navarra sobre el catolicismo social europeo en el

25. La edición española de esta obra: J. ANDRÉS GALLEGO, A. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea*, 2 voll., Encuentro, Madrid 1999.

26. El libro se publicó en 1983, la tesis en 1981, pero el proceso de elaboración y las lecturas de la bibliografía francesa se prolongó a lo largo de los años 70. Una prolongación de esa relación se materializó en la participación española en el coloquio sobre la encíclica, con motivo del primer centenario, organizado por l'École française en Roma.

27. Cfr. ÉCOLE FRANÇAIS DE ROME, 'Rerum Novarum'. *Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, cit. En un coloquio anterior de l'École française sobre Pio XI (1989) participó J. M. Cuenca.

centenario de *Rerum Novarum*²⁸, Hilaire hizo el balance historiográfico del caso francés.

Aparte de la influencia recibida directamente en los contactos personales con Gadille (Cuenca), Hilaire y Cholvy (Gallego, Montero) y en general con el grupo francés de investigación en historia religiosa moderna y contemporánea (Greco 2), el hispanismo francés contribuyó activamente a través de la Casa de Velázquez a encauzar e impulsar esas relaciones, celebrando encuentros en la perspectiva comparada, como el organizado por Paul Aubert en 1994-95 sobre *Religión y Sociedad en España* y, sobre todo, el encuentro de historiadores franceses y españoles organizado por Benoît Pellistrand en el 2001 bajo el título de *Histoire religieuse en France et en Espagne*. Este último, al plantear como objetivo el estudio comparado de las respectivas historias religiosas (social, política y cultural), supuso la culminación de la influencia francesa sobre la española, a la vez que trató de impulsar la comunicación recíproca. Basta mencionar algunos temas y autores para valorar la representatividad del encuentro a la hora de establecer un balance historiográfico respectivo y comparado: la biografía-prosopografía (Berzal), la secularización y laicización (Bauberot), las parroquias y clero parroquial (Boutry, Pazos), la diócesis, las congregaciones religiosas (Revue), las asociaciones de laicos (Cholvy, Gallego), el anticlericalismo (Lalouette, de la Cueva); el catolicismo social (Pelletier, Montero), la religión y la cultura, la espiritualidad y la antropología (Langlois). Las actas del citado encuentro confirman la gran distancia entre ambas historiografías; pero el coloquio fue una ocasión excelente para impulsar la renovación de la historiografía española: esa difícil transición de la historia eclesial española a la historia religiosa²⁹. Los balances historiográficos españoles de los años ochenta y noventa (Cuenca Toribio, el propio Andrés Gallego, Montero, Berzal) expresan siempre de manera bastante explícita la nostalgia o sana envidia por el retraso historiográfico español respecto a la historia francesa como forma de impulsar la propia renovación. Más recientemente, la introducción de Aurell y Pérez a su libro colectivo sobre la historia religiosa en los años veinte y treinta, *Católicos entre dos guerras*, insiste en esta valoración, más justificada

28. A. PAZOS (a cura di), *Un siglo de catolicismo social en Europa, 1891-1991*, Eunsa, Pamplona 1993, recoge contribuciones francesa (Hilaire), italiana (Trezzini), belga (Gerard), alemana (Reppen), además de la española (Andrés Gallego y Pazos).

29. B. PELLISTRANDI (a cura di), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, cit.

si cabe, pues el libro en cuestión trataba casi por primera vez temas de espiritualidad, religiosidad, moralidad³⁰.

2.3 *El catolicismo político, el Movimiento Católico y la Acción Católica. La influencia italiana*

Si la renovación de la historia religiosa y del catolicismo social dependió sobre todo de la historiografía francesa, la del catolicismo político, la democracia cristiana y la Acción Católica es más deudora de la historiografía italiana. El concepto de Movimiento Católico, tan utilizado por la historiografía italiana para el estudio global y conjunto de las organizaciones y actividades católicas italianas en el seno de *l'Opera dei Congressi*, es aplicable también al caso español para integrar los estudios dispersos sobre el catolicismo social y las distintas obras e iniciativas católicas, propagandísticas, escolares, asistenciales, e incluso políticas, en un sólo Movimiento con un objetivo eminentemente contrasecularizador. También en España se habían celebrado en la última década del siglo XIX una serie de congresos católicos, análogos en cierta medida a los italianos, y había habido intentos de crear partidos políticos católicos, representativos de ese Movimiento. El mismo catolicismo social y el sindicalismo católico podían ser mejor comprendidos en el contexto de las vicisitudes, tendencias y tensiones internas del conjunto del Movimiento. Por tanto la lectura de la abundante historiografía italiana sobre el Movimiento Católico, el Partido Popular italiano, la Acción Católica y la Democracia Cristiana italiana estimulaba un estudio específico y comparado del caso español³¹.

30. F.G. MONTERO, *La historiografía española entre la historia eclesiástica y la religiosa*, en R. RÉMOND, J. TUSELL, B. PELLISTRANDI, *Hacer la Historia del siglo XX*, Biblioteca Nueva, UNED, Casa de Velázquez, Madrid 2004, pp. 266-280; J.M. CUENCA TORIBIO, *La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a finales de siglo, 1976-1999*, en «Hispania Sacra», vol. 51, n. 103, 1999, pp. 355-383; la introducción del libro J. AURELL, P. PÉREZ LÓPEZ (a cura di), *Católicos entre dos guerras. La historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006.

31. Esto es lo que traté modestamente de impulsar con el breve ensayo: F.G. MONTERO, *Movimiento Católico en España*, Eudema, Madrid 1993, y en algunos estudios sobre la Acción Católica. El término Movimiento Católico que apenas se utilizaba por los historiadores españoles antes de 1993, guía ahora más la investigación sobre el tema; cfr. el estudio pionero de P. FULLANA, *El Moviment Catòlic a Mallorca, 1875-1912*, Abadía de Montserrat, Barcelona 1994. Además de los múltiples estudios italianos sobre el Movimiento Católico, cfr. F. TRANIELLO, G. CAMPANINI (a cura di), *Dizionario Storico del Movimento Cattolico in Italia 1860-1982*, Marietti, Torino 1981-1982. Los estudios

Es verdad que los primeros estudios españoles sobre el catolicismo político y sobre la Democracia Cristiana obedecen más un impulso político interno, en los años previos a la Transición – así, los primeros estudios de Alzaga sobre el Partido Social Popular y la visión de conjunto de Tusell sobre la historia de la Democracia Cristiana – que a una influencia historiográfica externa, aunque la mirada a la historiografía y sobre todo a la historia política francesa e italiana está siempre presente en ellos. En esos años la atención se centró especialmente en la experiencia de la CEDA durante la Segunda República, sobre su problemática identidad demócrata-cristiana en comparación con el PNV vasco y la UDC catalana: de esta manera se aborda, en el citado estudio de Tusell, en el de Montero sobre la CEDA y su sustrato asociativo (la Acción Católica) – que seguía el estudio de Monge Bernal sobre Acción Popular –, y en la polémica tesis de Preston sobre la responsabilidad de la CEDA en «la destrucción de la democracia en España», enfrentada a la interpretación de Robinson. Historiadores españoles más jóvenes recogieron y replantearon la polémica en sus estudios sobre la derecha regional valenciana (Rafael Valls) y sobre Luis Lucia (Vicente Comes).

Para la comprensión de la renovación de la historia religiosa española vale la pena mencionar también los contactos, aunque recientes y minoritarios, con el Centro de Estudios Religiosos de Bolonia dirigido por Giuseppe Alberigo, editor de la revista «Cristianesimo nella Storia», e impulsor de los estudios sobre el Concilio Vaticano II³².

En una breve referencia a la influencia del hispanismo italiano, junto a la obra de Gabriele Ranzato sobre la Guerra Civil española y de Giuliana di Febo sobre la mitología católica del franquismo, destaca la obra de Alfonso Botti, tanto por sus aportaciones personales como por la animación constante de proyectos conjuntos y de intercambios científicos, como la revista «Spagna contemporanea»³³. En primer lugar sus estudios sobre el modernismo religioso y en concreto sobre

sobre la Acción Católica italiana y su relación conflictiva con el fascismo han inspirado algunos análisis sobre la Ac española: cfr. E. PREZIOSI, *La relación entre la Iglesia, la Acción Católica y el fascismo*, en «XX Siglos», vol. 12, n. 49, 2001, pp. 6-24.

32. La tesis doctoral de Laura Serrano, por ejemplo sobre el impacto del Vaticano II en la diócesis de Valladolid, debe una parte de su enfoque a ese contacto con el centro que en ese momento estaba publicando: G. ALBERIGO, *La Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., il Mulino, Bologna 1995.

33. G. DI FEBO, *La Santa de la raza: Teresa de Ávila*, Icaria Editorial, Barcelona 1988 y ID., *Ritos de guerra y de victoria en la España franquista*, Desclée, Bilbao 2002. Además de la influencia directa de los hispanistas citados hay que mencionar la de otros histo-

la crisis modernista en España. En el congreso internacional, celebrado en Urbino, sobre *Il Modernismo, tra cristianità e secolarizzazione* (1997), tan influyente para el planteamiento de nuestro proyecto de investigación sobre la confrontación catolicismo-laicismo, participamos algunos historiadores españoles. Por otra parte su ensayo sobre el nacionalcatolicismo en España, en un tiempo largo, 1881-1975, desde Menéndez Pelayo a los tecnócratas, se convirtió enseguida en referencia recurrente y fuente estimulante de debates³⁴. Los hispanistas y los historiadores italianos han contribuido también a plantear el lugar del catolicismo en el seno del franquismo a la luz de los estudios sobre la naturaleza del fascismo y su relación con la Iglesia, y el concepto de religión política³⁵.

2.4 Otras influencias historiográficas

Nos hemos referido hasta aquí exclusivamente al hispanismo y la historiografía francesa e italiana por haber sido las más influyentes, al menos desde la perspectiva testimonial en que están escritas estas notas. Pero no se pueden dejar de mencionar otras influencias y relaciones. En primer lugar las síntesis anglosajonas tan difundidas e influyentes en la historiografía española, a menudo más leídas y citadas por los académicos y estudiantes que las síntesis españolas. Tanto la clásica de Frances Lannon, *Privilegio, Persecución y Profecía*, como las más recientes del canadiense Callahan sobre la relación de la Iglesia española con la sociedad y la política en España. Desde la perspectiva antropológica, también merecen destacarse los trabajos de William Christian,

riadores italianos, como D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

34. A. BOTTI, *La Spagna e la crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1987; F. MONTERO, *El eco de la crisis modernista en el catolicismo social español: las denuncias del "Modernismo Social"*, en A. BOTTI, R. CERRATO (a cura di), *Il Modernismo tra Cristianità e Secolarizzazione*, QuattroVenti, Urbino 2000, pp. 411-442; A. BOTTI, *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo*, Alianza, Madrid 1992 (reed. 2008).

35. Los encuentros de historiadores italianos y españoles en Roma y en Madrid (UNED) y Barcelona, sobre fascismo y franquismo: cfr. J. TUSELL, E. GENTILE, G. DI FEBBO (a cura di), *Fascismo y franquismo cara a cara. Una perspectiva histórica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2004. Cfr. también los estudios comparados sobre fascismo, totalitarismo y catolicismo en D. MENOZZI, R. MORO (a cura di), *Cattolicesimo e totalitarismo: chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali: Italia, Spagna, Francia*, Morcelliana, Brescia 2004.

en especial su estudio sobre las visiones de Ezquioga en el inicio de la Segunda República³⁶.

La escasa influencia y relación con la historiografía belga no se corresponde con los importantes contactos históricos que realmente se produjeron y que están en buena parte por explorar³⁷. En ese vacío se puede mencionar la presencia española en Lovaina, en el coloquio dirigido por Emiel Lamberts sobre *L'Internationale Noire*, dedicado al estudio de la posición de la Santa Sede y el catolicismo militante en Europa frente al *Kulturkampf*³⁸. Una mayor relación con el centro de documentación e investigación Kadoc serviría para explorar la influencia del catolicismo belga en el catolicismo social y político español del siglo xx.

La relación española con la historiografía religiosa portuguesa, a través del Centro de Estudios Religiosos de la Universidad Católica de Lisboa, es muy reciente, pero muy intensa. La ignorancia recíproca, especialmente de parte española, puede empezar a superarse. Los contactos historiográficos revelan los grandes paralelismos entre las historias respectivas del asociacionismo y del movimiento católico³⁹.

En un plano internacional habría que mencionar, asimismo, la participación española en los encuentros organizados por la comisión internacional de historia de la Iglesia y, en especial, el que se produjo en 1990 en el seno del congreso internacional de ciencias históricas, celebrado en Madrid. En esa ocasión diversos especialistas abordaron,

36. El libro de F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España, 1875-1975*, Alianza, Madrid 1990; el de W. CALLAHAN, *La Iglesia católica en España, 1875-2000*, Crítica, Barcelona 2002; el de W. CHRISTIAN, *Las visiones de Ezquioga: la Segunda República y el reino de Cristo*, Ariel, Barcelona 1997.

37. Cfr. el balance breve de J.M. CUENCA, *Catolicismo español y catolicismo belga contemporáneos: un encuentro*, en J.M. CUENCA, *Catolicismo contemporáneo de España y Europa. Encuentros y divergencias*, Encuentro, Madrid 1999, pp. 69-78.

38. En el coloquio y en las actas hay una participación española, F. MONTERO, C. ROBLES, *Le Mouvement catholique en Espagne dans les années 1870*, en E. LAMBERTS (a cura di), *Black Internationale. L'Internationale Noire, 1870-1878*, Kadoc, Leuven 2002, pp. 427-446.

39. En diversos coloquios organizados por el centro portugués han participado varios historiadores españoles. Recíprocamente jóvenes investigadores portugueses del centro han participado por ejemplo en los cursos organizados en la Universidad de Alcalá por el proyecto I+D, *Catolicismo versus secularización*. Por parte portuguesa el principal impulsor de los proyectos y de la relación con la historiografía española es el prof. Antonio Matos Ferreira.

precisamente, entre otros temas, la respuesta pastoral cristiana al reto de la secularización ligada a los procesos de urbanización⁴⁰.

3. EL HISPANISMO, LA HISTORIOGRAFÍA INTERNACIONAL Y LOS ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE ANTICLERICALISMO, LAICISMO Y SECULARIZACIÓN EN ESPAÑA

Esta segunda parte del capítulo – tercera en su distribución formal en apartados – pretende abordar cómo las aportaciones del hispanismo y la recepción de la historiografía internacional han contribuido a mejorar nuestro conocimiento histórico de realidades como el anticlericalismo, el laicismo y la secularización en España. Tal vez no merezca la pena extenderse en la definición de estos términos, pero sí la merezca detenerse en una distinción previa, debida al francés Jean Baubérot, una distinción por otro lado poco considerada en España. El historiador y sociólogo francés diferencia entre secularización y laicización. La primera consistiría en «un proceso de pérdida progresiva y relativa de pertinencia social de lo religioso, que tiene lugar a nivel de tendencias profundas, principalmente por el juego de la dinámica social, sin mayor confrontación entre las esferas de lo político y lo religioso». La segunda, sin embargo, se referiría, concretamente, a «las tensiones explícitas entre diferentes fuerzas sociales (religiosas, culturales, políticas, incluso militares) que pueden tomar la forma de un conflicto abierto» en torno a lo religioso y remitiría a una querrela por «el control del aparato del Estado (...) para que éste dé (incluso imponga) soluciones relativas a la religión como institución social»⁴¹. Es decir, Baubérot nos indica la conveniencia de distinguir en nuestros análisis el plano sociológico del fenómeno que globalmente conocemos por el nombre de secularización del plano específicamente político-conflictivo.

40. Las actas se publicaron con el título: *Las Iglesias en la ciudad. Los tiempos modernos*, en «Hispania Sacra», vol. 42, 1996. Entre otras contribuciones, H. MC LEOD, *Secularization and revival in the 19th century city*, en «Hispania Sacra», vol. 42, n. 86, 1990, pp. 391-404; W. CALLAHAN, *Response to urbanization: Madrid and Barcelona, 1850-1930*, en «Hispania Sacra», vol. 42, n. 86, 1990, pp. 445-451; Y.M. HILAIRE, *Observations sur la pratique religieuse urbaine en France pendant la première moitié du xxè siècle*, en «Hispania Sacra», vol. 42, n. 86, 1990, pp. 457-467.

41. J. BAUBÉROT, *Sécularisation et laïcisation*, en B. PELLISTRANDI (a cura di), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, cit., pp. 17-38.

Sirviéndose de esta formulación, Françoise Champion propone establecer una diferencia entre países de la secularización y países de la laicización⁴². En los primeros, la retirada de la religión se habría producido de una forma pausada, siendo el cambio religioso la consecuencia natural del cambio social, mientras que en los segundos el acceso a la modernidad religiosa sería, en buena medida, objeto y resultado de la confrontación política. No es Champion, desde luego, la única, entre los sociólogos que ha clasificado las diversas sociedades en función de su grado, ritmo y forma de acceso a la secularidad y tanto Manuel Álvarez Tardío como Gregorio Alonso han ofrecido a los historiadores españoles un buen panorama de tales propuestas, incluyendo las tan influyentes de sociólogos como David Martin o historiadores como René Rémond⁴³. España se situaría claramente entre los países de laicización, o por citar el título de uno de libros producidos por nuestro equipo de investigación, de «secularización conflictiva»⁴⁴. Y este conflicto sostenido por las fuerzas secularizadoras del Estado y la sociedad contra las fuerzas confesionales ha recibido históricamente entre nosotros el sonoro nombre de «anticlericalismo».

3.1 *El anticlericalismo español, miradas desde fuera y desde dentro de España*

Ya en 1972, el hispanista norteamericano José M. Sánchez había definido el anticlericalismo – o la lucha contra el clericalismo – como una cuestión de «poder», que en la Europa y la América latinas se dirime entre los siglos XIX y XX y que estima absolutamente digna y necesitada de estudio⁴⁵. Mientras tanto, sin embargo, en España el anticlericalismo era despreciativamente considerado un hecho «epifenoménico» y, por tanto, indigno de ocupar la atención de los historiadores, quienes habían

42. F. CHAMPION, *Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse*, en «Social Compass», n. 40, 1993, pp. 589-609.

43. M. ÁLVAREZ TARDÍO, *Política y secularización en la Europa contemporánea*, en «Studia Historica. Historia Contemporánea», n. 16, 1998, pp. 143-166; G. ALONSO, *La secularización de las sociedades europeas*, en «Historia Social», n. 46, 2003, pp. 137-157.

44. J. DE LA CUEVA, F. MONTERO (a cura di), *La secularización conflictiva. España, 1898-1931*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007.

45. J. M. SÁNCHEZ, *Anticlericalism: a brief history*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame 1972.

de dedicar sus esfuerzos al análisis de estructuras «más profundas»⁴⁶. De esta manera y en tal contexto historiográfico, resulta casi natural que fueran hispanistas, en este caso anglosajones, quienes primero abordasen el estudio del anticlericalismo en España.

Sin olvidar la consideraciones sobre el anticlericalismo español que podemos encontrar en hispanistas británicos clásicos como Gerald Brenan, Allison Peers o Raymond Carr, entre las aportaciones específicas al conocimiento del fenómeno, debería señalarse en primer lugar – siguiendo un orden cronológico – el trabajo precursor de John Devlin *Spanish Anticlericalism: A Study in Modern Alienation*, aparecido en 1966. Éste versaba sobre la crucial presencia del anticlericalismo en la literatura española, aunque luego el autor plantease una reflexión más general sobre la incidencia de éste en el conjunto de la sociedad⁴⁷. Asimismo, son muy dignos de mención, entre ese manojito de estudios primerizos, los capítulos dedicados a España en sendos libros de conjunto sobre el anticlericalismo europeo y latinoamericano, los publicados por Jacob Salwyn Schapiro en 1967 y por el ya mencionado José Sánchez en 1972⁴⁸. De hecho, el interés de Sánchez por la cuestión religiosa en España no era nuevo en absoluto y ya había dedicado en 1964 un libro al contexto político-religioso en que se originó la guerra civil española y volvería a dedicar otra obra en 1987 a nuestro conflicto civil en el que lo denominaría «una tragedia religiosa»⁴⁹.

46. M. PÉREZ LEDESMA, ¡Viva la libertad, mueran los frailes! *El anticlericalismo en la España contemporánea*, en «Revista de libros», n. 30, 1999, pp. 14-17. Otros balances historiográficos del anticlericalismo son los de P. SALOMÓN CHÉLIZ, *Poder y ética. Balance historiográfico*, en «Historia social», n. 19, 1994, pp. 113-128; R. CRUZ, *Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio*, en «Ayer», n. 27, 1997, pp. 219-229; M. PÉREZ LEDESMA, *Teoría e historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea*, en M. SUÁREZ CORTINA (a cura di), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander 2001, pp. 341-368; J. DE LA CUEVA MERINO, *El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico*, en B. PELLISTRANDI (a cura di), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, cit., pp. 353-370.

47. J. DEVLIN, *Spanish Anticlericalism: A Study in Modern Alienation*, Las Américas, Nueva York 1966.

48. J. S. SCHAPIRO, *Anticlericalism. Conflict between Church and State in France, Italy and Spain*, Princeton University Press, Princeton 1967; J. M. SÁNCHEZ, *Anticlericalism: a brief history*, cit.

49. ID., *Reform and Reaction. The politico-religious background of the Spanish Civil War*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1964; ID., *The Spanish Civil War as a Religious Tragedy*, University of Notre-Dame Press, Notre-Dame 1987.

En 1972, aunque la edición original norteamericana fuese de 1968, aparecía en España la primera monografía histórica sobre el anticlericalismo español, una obra verdaderamente pionera y seminal: *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España*. Además, a diferencia de los anteriores, el trabajo de Ullman estaría llamado a tener verdadero y duradero eco en la historiografía española⁵⁰. Dos años después, otro hispanista – si se permite este calificativo para un historiador español, formado en Gran Bretaña, que publicó allí su obra y que hace gala de una inconfundible escuela británica –, Joaquín Romero Maura, sorprendía con *La Rosa de Fuego*. En aquel contexto historiográfico, cargado del estructuralismo que denunciaba Pérez Ledesma, el libro de Romero Maura sorprendía, no sólo por la frescura de su estilo, sino por un enfoque que hacía hincapié en lo político, más que en lo socioeconómico, y apoyaba en razones de esta índole la explicación del comportamiento anticlerical de los obreros en 1909⁵¹.

También durante aquellos años setenta, un grupo de estudiosos en torno a Miguel Batllori y financiados por Fundación March ponía en marcha un proyecto de investigación, finalmente inacabado, sobre el anticlericalismo. Como se ha señalado antes, este proyecto se inscribía en buena medida dentro de una actitud, con predicamento dentro del catolicismo español postconciliar, que buscaba el conocimiento y comprensión de quienes habían sido los adversarios hasta hacía apenas una década antes. De esta investigación, con un planteamiento auténticamente interdisciplinar, resultaron los libros de Víctor Manuel Arbeloa sobre socialismo y anticlericalismo, de José María Díaz Mozaz sobre la sociología del anticlericalismo español y el de Julio Caro Baroja sobre la antropología del mismo⁵². Pese a la enorme valía de sus aportaciones, se hace preciso señalar que estos autores no parecían tener en cuenta – al menos de manera explícita – las posibles contribuciones de la historiografía extranjera sobre la cuestión religiosa, ni siquiera de aquella generada por hispanistas. También durante esta década se publicaron

50. J.C. ULLMAN, *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España*, Ariel, Esplugues de Llobregat 1972.

51. J. ROMERO MAURA, *La Rosa de Fuego. El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Alianza, Madrid 1974; J.M. DÍAZ MOZAZ, *Apuntes para una sociología del anticlericalismo*, Ariel, Madrid 1976; J. CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Istmo, Madrid 1980.

52. V.M. ARBEOA, *Socialismo y anticlericalismo*, Taurus, Madrid 1973.

dos trabajos trascendentales, que ampliaban y sistematizaban nuestro conocimiento de las políticas religiosas de los gobiernos españoles, incluidas aquellas políticas de tinte anticlerical: se trataba de sendos libros de José Manuel Castells y José Andrés Gallego. Asimismo en los setenta, salían a la luz las primeras aproximaciones a la temática del conflicto religioso en España por parte de Manuel Revuelta. En cualquier caso, en todas estas obras imperaba un cierto «ensimismamiento español»⁵³.

La situación cambiaría notablemente entre finales de la década siguiente y comienzos de los noventa. La apertura al exterior coincidiría con un interés renovado por la cuestión del anticlericalismo, tras una década de vacío historiográfico. El vacío se vio colmado, en un primer momento, por la realización de un par de tesis doctorales sobre el conflicto entre clericales y anticlericales: por orden cronológico, la de Julio de la Cueva sobre Cantabria, defendida en 1993, y la de Pilar Salomón sobre Aragón, defendida en 1996⁵⁴. La necesidad de construir un objeto de estudio apenas existente en la historiografía española nos condujo a ambos a mirar al exterior. De esa manera, acudimos a las obras de los hispanistas anglosajones ya mencionados y, sobre todo y por razones muy obvias, nos dirigimos a la historiografía francesa. No a los hispanistas franceses, quienes – salvo error de quien suscribe estas líneas – apenas habían considerado el tema, sino de los propios estudiosos del anticlericalismo francés, entre quienes destacaba René Rémond y su *L'anticléricalisme en France*, pero también André Latreille, Jean Marie Mayeur o Alec Mellor, algunos de cuyos libros habían sido, además, traducidos al castellano durante los años sesenta⁵⁵. Por aquel entonces todavía no podíamos beneficiarnos de obras posteriores como, por ejemplo, las magníficas de Jacqueline Lalouette, quien ya

53. J.M. CASTELLS ARTECHE, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965): Un estudio jurídico-administrativo*, Taurus, Madrid 1973; J. ANDRÉS-GALLEGO, *La política religiosa en España: 1889-1913*, Editora Nacional, Madrid 1975; M. REVUELTA GONZÁLEZ, *La excomunión (1833-1840)*, Bac, Madrid 1976; ID., *Política religiosa de los liberales el siglo XIX. Trienio Constitucional*, CSIC, Madrid 1973.

54. Ambas convertidas posteriormente en libros: J. DE LA CUEVA MERINO, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Universidad de Cantabria, Santander 1994; P. SALOMÓN CHÉLIZ, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2002.

55. R. RÉMOND, *L'anticléricalisme en France. De 1815 à nos jours*, Complexe, Bruselas 1985; A. LATREILLE, *La laicidad*, Taurus, Madrid 1963; J.M. MAYEUR, *La separación de la Iglesia y el Estado*, Cid, Madrid 1967; A. MELLOR, *Historia del anticlericalismo francés*, Mensajero, Bilbao 1967.

había publicado artículos, mas no monografías completas. Los jóvenes de los años noventa muy pronto nos vimos emulados en nuestra aproximación al laicismo y uso de bibliografía extranjera por nuestros mayores y maestros. De esta manera, por ejemplo, Manuel Suárez Cortina, siempre atento a aportaciones de la historiografía internacional y a tender puentes con otros ámbitos historiográficos, ha realizado un muy importante empleo de la historiografía francesa – y, en menor medida, de la anglosajona e italiana –, incluida muy tempranamente los trabajos de la mencionada Lalouette, en sus numerosas y magníficas incursiones sobre anticlericalismo⁵⁶.

Justo coincidiendo con el comienzo de aquella década, en 1990, publicaba José Álvarez Junco *El Emperador del Paralelo*, una biografía política de Alejandro Lerroux, que llevaba aparejada – por imperativos obvios del personaje – toda una reflexión sobre el anticlericalismo, el discurso anticlerical y el movimiento anticlerical⁵⁷. Para llevar a cabo este empeño con rotundo éxito, el autor se sirvió extensamente de los instrumentos proporcionados por las ciencias sociales. Si parece pertinente destacar aquí la obra de Álvarez Junco se debe a que su enfoque no hubiera resultado tan novedoso e influyente de no haber sabido el autor exponerse, con tanto provecho, a las influencias de la sociología histórica norteamericana y de no haber aplicado, con tanta pertinencia, al análisis histórico del fenómeno anticlerical las categorías que ofrecían los estudios, también fundamentalmente anglosajones, sobre populismo y sobre acción colectiva. Un mérito añadido suyo fue proponer la aplicación de esta metodología internacional a fenómenos tan «hispanos» como el radicalismo lerrouxista o el anticlericalismo.

El camino abierto por Álvarez Junco de incorporación de las herramientas de la sociología y la ciencia política al estudio de la cuestión anticlerical fue seguido por otros. Así, Rafael Cruz nos propuso a los participantes en el número monográfico sobre anticlericalismo de la revista «Ayer», de 1997, que enfocáramos nuestras contribuciones desde la metodología de los estudios de la acción colectiva y los movimientos

56. Sería excesivamente prolijo un elenco completo de los trabajos de Suárez Cortina sobre anticlericalismo, aunque bien puede citarse el primero de ellos: M. SUÁREZ CORTINA, *Democracia y anticlericalismo en la crisis de 1898*, en P. AUBERT (a cura di), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid 2002, pp. 179-218 (el seminario original se celebró entre 1994 y 1995).

57. J. ÁLVAREZ JUNCO, *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Alianza, Madrid 1990.

sociales⁵⁸. Constituyó este monográfico, además, el primero de los dos volúmenes colectivos que en torno al anticlericalismo se publicaron en los años noventa en España. El segundo de ellos, coordinado por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina, contaba con el mérito añadido de incorporar a Alfonso Botti a la lista de hispanistas especialistas en el fenómeno anticlerical, abriendo además caminos a su estudio durante el franquismo. De hecho, la dedicación de Botti al conflicto clerical-anticlerical no era nueva en absoluto, pues – aparte de algún artículo circunstancial sobre la cuestión anticlerical propiamente dicha – su interés por la obra de Murri en Italia y por el modernismo en España lo habían puesto ya en contacto con el tema⁵⁹.

Como quiera que fuese, se puede considerar que en la segunda mitad de la década de los noventa el anticlericalismo se había convertido en un objeto de estudio historiográficamente normalizado. Sin embargo, el abordaje de otro tema continuaba aplazado: el de la violencia anticlerical, y muy particularmente las atrocidades contra el clero y otros actos de sacrofobia cometidos durante Guerra Civil. Cuando a quien suscribe estas líneas se le encargó a mediados de los noventa un capítulo sobre el anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil en el mencionado libro colectivo dirigido por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina, se vio confrontado con un tema bloqueado y hasta cierto punto tabú. Desde la publicación en 1961 del libro de Antonio Montero sobre la persecución religiosa en España poco se había publicado sobre el asunto y apenas nada que reuniese unos mínimos requisitos académicos. La notable excepción a este aserto se encontraba en la magnífica síntesis interpretativa de Lannon⁶⁰ y en los trabajos ya citados de Sánchez. Si se permite un pequeño apunte autobiográfico, diré que el bloqueo que afectaba al tema acabó afectándome como autor que se quería enfrentar desde la historiografía académica a la matanza de eclesiásticos en los primeros meses de la guerra. El desblo-

58. R. CRUZ (a cura di), *El anticlericalismo*, Marcial Pons, Madrid 1997.

59. A. BOTTI, N. MONTESINOS, *Anticlericalismo y laicidad en la posguerra, la transición y la democracia (1938-1990)*, en E. LA PARRA LÓPEZ, M. SUÁREZ CORTINA (a cura di), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Biblioteca Nueva, Madrid 1998, pp. 303-370; A. BOTTI, *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de "La Voce"*, Quattro Venti, Urbino 1996, ID., *La Spagna e la crisi modernista: cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Morcelliana, Brescia 1987 (entre otras muchas publicaciones del autor sobre ambos temas).

60. F. LANNON, *Privilegio, persecución y profecía. La iglesia católica en España, 1875-1975*, cit.

queo finalmente se produjo gracias al auxilio de la antropología, por un lado, y de un magnífico artículo del italiano Gabriele Ranzato, por otro. Entre los antropólogos, dos constituyeron para mí una verdadera revelación: el primero, con su libro *La ira sagrada*, Manuel Delgado, quien, a su vez, se inspiraba en modelos de la historia cultural francesa y norteamericana (Denis Crouzet, Alain Corbain, Natalie Z. Davis, Robert Darnton), en los trabajos de neomarxistas británicos como George Rudé o Christopher Hill y en los estudios de otros antropólogos como Timothy Mitchell; el segundo, con su artículo *Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936* Bruce Lincoln, quien realizaba una perspicaz interpretación del vandalismo anticlerical en términos de anomia revolucionaria⁶¹. En cuanto a Gabriele Ranzato, su artículo *Dies irae* resultaba casi transgresor en su reivindicación del carácter «religioso» de las atrocidades anticlericales y en la propia propuesta de normalización historiográfica del concepto «persecución religiosa» y su aplicabilidad al caso español⁶².

En la primera década del siglo XXI se ha producido una continuidad en los estudios sobre anticlericalismo y laicización en España, por parte de jóvenes historiadores muy atentos, en la mayoría de los casos, a la producción exterior. Podrían señalarse así las tesis doctorales, algunas de ellas publicadas, de Manuel Álvarez Tardío, Alicia Mira Abad, Gregorio Alonso o Joseba Louzao⁶³. Asimismo, la normalidad

61. M. DELGADO, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*, Humanidades, Barcelona 1992; este libro se completó, hasta formar una trilogía, con: ID., *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Muchnik, Barcelona 1993; ID., *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, iconoclastia y antirritualismo en la España contemporánea*, Ariel, Barcelona 2001; B. LINCOLN, *Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936*, en «Comparative Studies in Society and History», n. 27, 1985, pp. 241-260.

62. G. RANZATO, *Dies irae. La persecuzione religiosa nella zona repubblicana durante la guerra civile spagnola (1936-1939)*, en «Movimento operaio e socialista», n. 9, 1988, pp. 195-220. El potencial polémico del artículo de Ranzato se demostró en una curiosa advertencia de la revista desidentificándose de las opiniones del autor, en las réplicas de H. RAGUER, *Il 'Dies irae' di Gabriele Ranzato: Osservazioni sulla persecuzione religiosa in Spagna, 1936-1939*, en «Movimento operaio e socialista», n. 12, 1989, pp. 155-162, y E. UCCELAY DA CAL, *G. Ranzato: 'Tra di Dio', ma rabbia di chi?*, en «Movimento operaio e socialista», n. 12, 1988, pp. 163-171, y en la contrarréplica del propio G. RANZATO, *Sulla persecuzione religiosa durante la guerra civile spagnola: una replica*, en «Movimento operaio e socialista», n. 13, 1990, pp. 211-218.

63. M. ÁLVAREZ TARDÍO, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Ceps, Madrid 2002; A. MIRA ABAD, *Secularización y Mentalidades. El Sexenio Democrático en Alicante (1868-1975)*, Universidad

está llegando al estudio de la violencia anticlerical. El tabú que la hacía historiográficamente inaccesible parece haberse roto y, así, podemos contar en los últimos años con las sugestivas reflexiones sobre la violencia religiosa durante la Guerra Civil que nos ofrece la hispanista británica Mary Vincent o la no menos sugerente investigación sobre el fenómeno violento que está llevando a cabo José Luis Ledesma, una investigación está última no sólo muy completa, sino exhaustiva y muy bien informada del marco internacional⁶⁴.

Pese a la mirada exterior de jóvenes y no tan jóvenes investigadores, aún debemos denotar algunas carencias en el ámbito español de los estudios históricos sobre secularización y anticlericalismo. Éstas tendrían que ver no tanto con el conocimiento de la historiografía internacional, cuanto con su integración en nuestras inquietudes historiográfica a través, por ejemplo, de los estudios comparados. En ese sentido, es significativo el escaso eco que han obtenido en España estudios de amplio marco europeo como los de Daniele Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, René Rémond, *Religion et société en Europe*, y Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe*⁶⁵. Aunque ninguno de ellos haya sido traducido al español, el caso más curioso lo constituye, quizá, el libro de Rémond, que se integraba en un proyecto editorial europeo cuyo socio español era Crítica. Esta editorial, sin embargo, se abstuvo de publicar en España esta obra del reconocido historiador francés.

En un plano más modesto, es de lamentar la ausencia de trabajos sobre la circulación de ideas, modelos, repertorios de acción anticlerical entre España y otros países europeos o de América Latina, cuando es

de Alicante, Alicante 2006; G. ALONSO, *La secularización de las sociedades europeas*, cit.; J. LOUZA VILLAR, *La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea*, en «Hispania Sacra», n. 60, 2008, pp. 331-354.

64. M. VINCENT, 'The Keys of the kingdom': *Religious violence in the Spanish Civil War, July-August 1936*, en C. EALHAM, M. RICHARDS (a cura di), *The Splintering of Spain. Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 68-89, ID., *The Spanish Civil War as a War of Religion*, en M. BAUMEISTER, S. SCHÜLER-SPRINGORUM (a cura di), "If You Tolerate This..." *The Spanish Civil War in the Age of Total War*, Campus, Frankfurt-Nueva York 2008, pp. 74-89. J.L. LEDESMA, *Delenda est ecclesia. De la violencia anticlerical y la guerra civil de 1936*, paper presentado al Seminario de Historia Contemporánea de la Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2009.

65. D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, cit. R. RÉMOND, *Religion et société*, cit.; H. MCLEOD, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, Macmillan, Londres 2000.

evidente que los hubo. No obstante, sería injusto obviar los esfuerzos realizados por parte de un puñado de historiadores españoles para situar adecuadamente el caso español en el contexto europeo: así, los ya mencionados artículos de Álvarez Tardío y Alonso⁶⁶. Tampoco sería justo olvidar las iniciativas de Emilio La Parra, quien reunió en 1990 a un nutrido grupo de estudiosos españoles, italianos y franceses para tratar sobre Iglesia, sociedad y estado en sus respectivos países, o las ya mencionadas de la Casa de Velázquez, lugar de encuentro y contacto de especialistas franceses y españoles en diversos coloquios⁶⁷.

3.2 *Más allá del anticlericalismo*

Hasta aquí venimos hablando de anticlericalismo principalmente, pero la realidad conflictiva de la laicización no se limita al estudio de este fenómeno *strictu sensu*, sino que abarca más campos. En el espacio breve del que disponemos es difícil rendir cuenta cumplida de todos, pero tal vez merezca la pena, al menos, dejarlos apuntados y señalar algo sobre cada uno de ellos

Es, en primer lugar, inexcusable una referencia a la masonería, una institución fundamental en la lucha por la laicización y, por lo tanto también, en su estudio. Como es bien sabido, y en consonancia con la ideología del régimen, los estudios sobre esta institución en España durante el franquismo estuvieron marcados por su carácter antimasonónico, a la vez que por su escaso o nulo valor científico. Sería en las postrimerías de la dictadura cuando, de la mano de José Antonio Ferrer Benimeli, la orden francmasónica comenzase a salir de las tinieblas historiográficas y a normalizar su estatus académico. Indudablemente, para la renovación historiográfica liderada por Ferrer Benimeli fue fundamentalmente el abrumador conocimiento de la bibliografía internacional exhibida por el historiador, así como su fluido contacto con la masonología internacional. A partir de ese momento, la comparecencia de Ferrer sería constante en cualquier foro internacional donde se tratase de historia de la masonería. Más importante aún sería la interna-

66. M. ÁLVAREZ TARDÍO, *Política y secularización...*, cit.; G. ALONSO, *La secularización de las sociedades europeas*, cit.

67. Cito las publicaciones resultantes: E. LA PARRA LÓPEZ, (a cura di), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia, (ss. XVIII al XX)*, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, Alicante 1991; P. AUBERT, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, cit.; B. PELLISTRANDI (a cura di), *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*, cit.

cionalidad de los simposios por él organizados desde 1983, los cuales a partir de 1987 adoptarían el nombre de simposios internacionales de historia de la masonería española⁶⁸. Todos ellos han contado con la presencia regular de expertos masonólogos de otros países europeos y americanos, así como de hispanistas y de historiadores españoles afincados en el extranjero.

Un campo estrechamente ligado al anterior, pero a diferencia de éste, insuficientemente explorado es el del librepensamiento. Nuestro conocimiento de los librepensadores españoles no puede resistir la comparación con el que se tiene en el caso francés o italiano. Apenas disponemos de la meritoria obra de Pedro Álvarez Lázaro, pionera y muy atenta a la bibliografía francesa⁶⁹. Pero el libro de Álvarez Lázaro fue publicado en 1985 y la temática del librepensamiento ha quedado luego abandonada, salvo aportaciones puntuales. Es de notar y lamentar, por ejemplo, el escaso eco obtenido por el magnífico libro de Jacqueline Lalouette *La Libre Pensée en France*⁷⁰. Y si es de notar y lamentar, no lo es tanto porque no haya suscitado deseos de emulación en España, sino porque el trabajo de Lalouette refleja argumentos, fórmulas discursivas y repertorios de actuación que son también los del anticlericalismo español y podrían estimular el estudio del movimiento anticlerical español en el marco de una bien interconectada red de movimientos librepensadores de carácter europeo.

Continuando con las formas de disidencia religiosa, las conexiones históricas internacionales del protestantismo y otras formas heterodoxas de religiosidad son evidentes. En el caso del protestantismo, la ocasión para su modesto florecimiento en España fue la llamada Segunda Reforma, como se conoce el desembarco de iglesias evangélicas a partir de 1868, al calor de la libertad religiosa, primero, de la Constitución de 1869 y, luego, de la tolerancia de cultos consagrada en la Constitución de 1876. El hecho de su llegada de la mano de misioneros extranjeros, dependientes en muchos casos de organismos internacionales de propagación de sus credos, abre indudablemente una ventana a las relaciones de España, con otras historias e historiografías. En este sentido se

68. Estos simposios ya van por la decimosegunda edición, celebrada en 2009 en Almería y de todos se han publicado las actas, bajo la dirección del propio J.A. Ferrer Benimeli, menos, todavía, del último.

69. P. ÁLVAREZ LÁZARO, *Masonería y libre pensamiento en la España de la Restauración*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1985.

70. J. LALOUETTE, *La libre pensée en France, 1848-1940*, Albin Michel, Paris 1997.

debería destacar la obra de Juan Bautista Vilar, quien se aventuró por primera en el estudio del protestantismo en España⁷¹. Pese a la dedicación y ejemplo de Vilar y a la existencia algún otro estudio regional, el protestantismo español sigue estando necesitado de estudios. Algo semejante acontece con el conocimiento de religiosidades alternativas tan potentes en todo Occidente, entre los siglos XIX y XX, como fueron la teosofía y el espiritismo. Estos movimientos espirituales, que atrajeron además sectores de la sociedad de militancia secularizadora, han sido ignorados o despreciados por la historiografía española, sobre todo si se la compara en relación con la anglosajona o francesa – si bien habrían de señalarse muy honrosas excepciones como la de Alicia Mira –⁷². Y si poca atención han merecido de los historiadores estas fórmulas religiosas con cierto arraigo en la España contemporánea, casi nula ha sido la dedicada a la presencia mucho más reciente, pero importante y creciente, de religiones como el Islam. Aquí de nuevo, la diferencia es patente con otras historiografías europeas.

Mayor cuidado vienen prestando los historiadores españoles a otras religiones: las «religiones políticas». La denominación de «religiones» no debería ser suficiente para incluir este fenómeno en el presente apartado, si no fuera porque la sacralización de la política constituye una cuestión íntimamente relacionada con la secularización de las sociedades o la retirada de la religión tradicional. Al contrario de otras cuestiones, el debate sobre religión política – particularmente el debate italiano, pero no sólo éste – y la propia expresión han tenido buena acogida en España. Dado el general descuido de la historiografía española por la religión, el relativo éxito del concepto entre nosotros se debe, evidentemente, a que su empleo tiene más implicaciones políticas que propiamente religiosas. En cualquier caso, la recepción del término se ha visto acompañada por la desigual y polémica fortuna de su aplicación al fascismo y los nacionalismos españoles⁷³.

71. J.B. VILAR, *Un siglo de protestantismo en España* (Águilas, Murcia, 1893-1979): *aportación al estudio del acatolicismo español contemporáneo*, Universidad de Murcia, Murcia 1979; ID., *Intolerancia y libertad en la España contemporánea: los orígenes de protestantismo español actual*, Istmo, Madrid 1994.

72. A. MIRA ABAD, *Secularización y Mentalidades. El Sexenio Democrático en Alicante (1868-1975)*, cit.

73. Z. BOX, *La tesis de la religión política y sus críticos: aproximación a un debate actual*, en «Ayer», n. 62, 2006, pp. 195-230; I. SAZ, *Religión política y religión católica en el fascismo español*, en C. BOYD, (a cura di), *Religión y política en la España contemporánea*, Ceps, Madrid 2007, pp. 33-56; P. GONZÁLEZ CUEVAS, *Las religiones políticas*

Un último campo, esencial en la historia de España como en la de otros países, donde se refleja y desarrolla de manera contundente el conflicto en torno a la laicización es la escuela. Excede, en este caso, nuestras capacidades extendernos sobre el particular; pero este repaso a la influencia del hispanismo y los estudios internacionales sobre la historiografía española en materia de secularización quedaría incompleto sin la referencia a la educación. Por ceñirnos al ámbito estricto del hispanismo, es indudablemente necesaria una referencia a la temprana obra de Yvonne Turin, ya mencionada, *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902: liberalismo y tradición*, publicada originalmente en francés en 1959, que desde su mismo título traslucía el meollo de la cuestión educativa en España: el enfrentamiento entre dos maneras de entenderla, agrupadas en torno al polo liberal y al polo católico⁷⁴. Este mismo enfrentamiento sería retomado luego, ya en los años que más nos interesan por Teódulo García Regidor y por Ana Yetano; particularmente por el primero, con su particular indagación de la polémica sobre la secularización de la enseñanza en España⁷⁵. También desde Francia llegaba la labor – desplegada en tantos terrenos, pero también, y muy particularmente, en este de la educación – de Jean Louis Guereña. La influencia que ha ejercido Guereña ha sido notable, no sólo a través de su obra y de su persona, sino también a través del equipo creado en torno al Centre Interuniversitaire de Recherche sur l'Education et la Culture dans le Monde Ibérique et Ibéro-Américain (Ciremia). Desde el centro se han promovido investigaciones diversas en los ámbitos de la educación y la cultura popular y del mismo forman parte ilustres historiadores de la educación como Julio Ruiz Berrio, Alejandro Tiana y Antonio Viñao Frago.

Todo lo dicho hasta ahora tiene que ver, básicamente, con el concepto de laicización, actuante en el plano político, más que con el de secularización actuante en el plano sociológico, aunque, a veces, sea tan difícil deslindar campos. En principio, parecería que la secularización constituyese un dato que se toma por descontado por parte de los his-

contemporáneas: su incidencia en España, en J. DE LA CUEVA, F. MONTERO (a cura di), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá 2009, pp. 91-126.

74. Y. TURIN, *La educación y la escuela en España de 1874 a 1902: liberalismo y tradición*, cit.

75. T. GARCÍA REGIDOR, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España*, Fundación Santa María, Madrid 1985; A. YETANO, *La enseñanza religiosa en la España de la Restauración (1900-1920)*, Anthropos, Barcelona 1988.

toridores españoles, sin que éstos, en general, presten atención a los vivos debates sociológicos sobre la cuestión, salvo las excepciones ya reseñadas que representan un puñado de jóvenes profesionales⁷⁶. Una de estas excepciones, ya mencionada también, es la de Alicia Mira, que en su tesis doctoral – luego transformada en libro –, muy deudora del debate italiano sobre la secularización y de las inquietudes de la historiografía francesa sobre las mentalidades y la sociabilidad, se aproxima al proceso secularizador desde la perspectiva de la transformación de los marcos mentales y las costumbres⁷⁷. Tampoco parece haber despertado mayor interés en los historiadores españoles el conocimiento de las investigaciones sobre España llevadas a cabo por los sociólogos de la religión, cuyos trabajos y series estadísticas, construidas desde los años sesenta y setenta, proporcionan ya un arsenal de datos de indudable utilidad para la interpretación de la historia reciente de la secularización en nuestro país⁷⁸. Para momentos anteriores, sólo unos pocos se han interesado por un conocimiento de la incidencia real de los procesos de secularización en España. Quizá el caso más significativo entre quienes sí lo han hecho sean los hispanistas Frances Lannon y, sobre todo, William Callahan⁷⁹. Desafortunadamente, este tipo de iniciativas han tenido pocos cultivadores, lo que da cuenta no sólo de las dificultades en España de la historia religiosa, sino también de la crisis general que atraviesa en estos momentos la historia social. Conocemos bastante bien la política – en nuestro caso, la laicización –, pero todavía nos queda mucho por avanzar en nuestro conocimiento de la sociedad, entiéndase en el caso que nos ocupa, de la secularización.

76. Merece la pena recordar de nuevo, por su acercamiento a las últimas novedades, el artículo de J. LOUZAO VILLAR, *La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea*, cit.

77. A. MIRA ABAD, *Secularización y Mentalidades. El Sexenio Democrático en Alicante (1868-1975)*, cit.

78. Una excepción breve, pero modélica, la de M. PÉREZ LEDESMA, *Anticlericalismo y secularización*, en A. MORALES MOYA (a cura di), *Las claves de la España del siglo XX. La cultura*, España Nuevo Milenio, Madrid 2001, pp. 269-285.

79. W. CALLAHAN, *An organizational and pastoral failure: Urbanization, industrialization and Religion in Spain, 1850-1930*, en H. MCLEOD (a cura di), *European Religion in the Age of Great Cities*, Routledge, Londres 1995, pp. 43-60; también en sus libros *ID., Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Nerea, Madrid 1989; *ID., La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Crítica, Barcelona 2002.

BALANCE FINAL

Al final de estas notas, necesariamente breves e incompletas y en buena medida testimoniales de las propias trayectorias de quienes las firman, hay que concluir subrayando la importancia y relevancia de la aportación internacional, especialmente francesa e italiana, a una cierta renovación de la historiografía española. Quizá, en lo que se refiere a la historia religiosa, la renovación ha sido más teórica o ideológica – en el contexto de la autocrítica del nacionalcatolicismo – que metodológica. Este último tipo de renovación se ha manifestado más en el ámbito de la historia del catolicismo social y político, incluido el Movimiento Católico y la Acción Católica, que en el de la historia propiamente religiosa y social. Algo muy semejante podemos constatar si extendemos nuestra mirada a los estudios españoles sobre la laicización y la secularización. En ellos también se puede constatar una influencia internacional notable, pero siempre insuficiente.

La influencia, por tanto, de la nueva historia religiosa ha tenido un eco relativamente limitado en la historiografía académica española. Las escasas traducciones de obras fundamentales de la historiografía internacional son todo un síntoma de esa limitada influencia. Si se revisan los contenidos de las revistas de historia, «Ayer», «Historia Social», «Revista de Historia Contemporánea», «Historia del Presente» se puede apreciar la escasa, casi nula, presencia de temas de historia religiosa. Sólo revistas de ámbitos eclesiásticos como las de las Universidades de Comillas o Navarra y, especialmente, la revista del CSIC «Hispania Sacra», dirigida varios años por José Andrés Gallego y en los últimos tiempos por Cristóbal Robles, han prestado atención a temas clásicos y nuevos de la historia religiosa contemporánea española

En cualquier caso, la apertura, si bien modesta, al exterior ha sido fructífera: la influencia del hispanismo y de la historiografía internacional y los contactos individuales o colectivos con los historiadores europeos de la religión y la secularización han contribuido, ciertamente, a replantear o a plantear de mejor manera, con más bagaje conceptual y en una perspectiva comparada europea, temas relevantes relacionados con el peso de la cuestión religiosa en el siglo xx español. Entre otras cuestiones, esta influencia internacional nos ha ayudado a colocar el tradicional conflicto hispano entre clericalismo y anticlericalismo en el marco amplio de la confrontación del catolicismo universal con la secularización y la modernidad.