

CIUDADANÍA CATÓLICA: IDENTIDAD, EXCLUSIÓN Y CONFLICTO EN LA EXPERIENCIA LIBERAL HISPANA

por GREGORIO ALONSO GARCÍA

Señala Josep Fontana en un libro publicado recientemente que conviene usar parámetros nuevos para repensar lo que fue la llamada revolución burguesa. Invita a que la reflexión historiográfica tome en consideración las acciones y discursos de los grupos excluidos en el proceso de creación del estado y la sociedad liberales. El objetivo sería evitar la supuesta ingenua aceptación de los historiadores del relato autojustificavo de los actores de las luchas revolucionarias, las clases medias y sus líderes, que ha perpetuado una visión progresista de la historia que ignora las «actuaciones y circunstancias concretas» que la determinaron. Fontana cifra los efectos de esa visión en la cristalización de una visión del XIX español que se representa como “el resultado inevitable de un progreso definido en términos del orden establecido del presente”. La solución pasaría por «rescatar los proyectos alternativos que los vencedores no sólo impidieron que se realizaran, sino que pretendieron sacar “de en medio de el tiempo”, como si nunca hubieran existido».¹

Este texto pretende precisamente contribuir a ese empeño. Se trata aquí de definir y perfilar los rasgos definitorios de uno de esos «proyectos alternativos». En concreto el de la creación y consolidación de lo que se denomina «ciudadanía católica». El proyecto, no obstante, no apelaba a ningún grupo marginal sino al conjunto de la nación. El concepto se delimita aquí con el recurso a una serie de textos normativos y programáticos que constituyen el proyecto. En

¹ *De en medio de el tiempo. La segunda restauración española, 1823-1834* (Barcelona: Crítica, 2006) Las citas proceden de las páginas 368 y 369.

concreto, al hablar de «ciudadanía católica» se alude al fallido intento de expresión política y jurídica de una identidad hispana que debía rendir compatibles catolicidad y liberalismo. Por un lado, hay suficiente consenso entre historiadores, politólogos y juristas para afirmar que el concepto de ciudadanía se basa en la exclusión. En el caso concreto de su versión decimonónica hispana, ese hecho refleja y genera los conflictos provocados por la inserción de la condición católica hispana en el centro del debate constitucional y constitutivo del nuevo ente nacional en ciernes.² Con todas las salvedades y cautelas que requiere el manejo de un concepto de nuevo cuño y de necesaria justificación teórica, lo que el texto pretende mostrar es precisamente cómo la generación y expresión de una identidad ciudadana de matriz y contornos católicos excluía al tiempo que integraba. La definición y extensión de la ciudadanía generó conflictos diversos en las actividades parlamentaria, periodística y social del período que va de las Cortes de Cádiz a la primera República.

Conviene hacer otra aclaración de partida. A diferencia de Fontana, aquí no se pretende abordar la cuestión desde la distinción entre «ciudadanos» y «habitantes» que realizaba Jaumeandreu y que recoge el catedrático barcelonés.³ Una diferenciación basada en el dispar acceso a derechos de ambos grupos. Los primeros contarían con los civiles y los políticos, mientras que los habitantes sólo gozarían de los segundos. La perspectiva aquí es otra. De lo que se trata es de examinar el modo en que ambas categorías dan expresión a una comunidad hispana que prefirió encomendarse a Dios como paso previo a la enumeración de normas concretas o cualquiera de esos derechos. Algo que no se dio, por cierto, hasta la constitución de 1869.

Entre 1812 a 1873 se recrea esa semántica político-jurídica de larga tradición que es la de la ciudadanía. Las relaciones entre el individuo, la comunidad política y el Estado hispanos se entablaron sobre unas bases nuevas en las que las metáforas, las proyecciones y los mitos propios del catolicismo adquirieron centralidad. La ciudadanía católica intolerante que sustentaba el intento se plasmó a través de la imposición de un Estado confesional. Pero el bagaje católico proporcionó también buena parte de los elementos presentes desde el Bienio Progresista en la articulación de una ciudadanía laica que acabaría

² Marta Lorente, «La Nación y las Españas», *Revista de la Facultad de Derecho de la UAM* 8 (2003), 265-284. Para Lorente «cualquier definición de la ciudadanía debía ser corporativa y católica», 271.

³ Josep Fontana, *De en medio del tiempo*, 367.

oponiéndose a los primeros consensos liberales de cohabitación de liberalismo con catolicismo. Es ésta una característica crucial del conflicto por definir la identidad colectiva de la España decimonónica.⁴

Hace muchos años que Francesco Ruffini constató que la creación de un estado confesional implica el reconocimiento de la existencia «alma patria» cuya fe religiosa se expresa en sus distintas manifestaciones soberanas, principalmente en las leyes de mayor rango, y las antecede y predetermina.⁵ La «Nación católica», un sujeto colectivo de creación revolucionaria teorizado por José María Portillo, afirma pues un compromiso propio de un individuo creyente como recoge el artículo 12º de la Constitución de 1812. Su contenido concreto, debatido y votado en Cortes, fue apoyado por los distintos «partidos» y reflejaba un consenso católico. Se perfilaba como resultado de una historia de siglos, pero también como proyecto inclusivo y universalista de futuro, cuyas raíces católicas configuraban un escenario en el que «la religión constituía la base principal de la política, del modo de organizar la comunidad civil».⁶ No obstante, el acuerdo no fue unánime. Diversas sensibilidades, algunas más cercanas que otras a la herencia regalista de la Corona borbónica, expresaron sus discrepancias cuando de lo que se trató fue de legislar sobre materia religiosa. Los desencuentros aumentaron su intensidad paulatinamente llegando a fragmentar la comunidad política hispana. La creación y aplicación del corpus normativo del Derecho liberal se entrecruzaron en las agendas de los gobiernos con la defensa de la fe católica. Este factor afectó a su intento de sentar los cimientos legitimadores de un sistema político representativo caracterizado también por el reconocimiento de una serie de derechos a sus miembros que excluía el de libre conciencia.

⁴ La división generada por la acomodación del *ethos* liberal a la cultura católica heredada se inserta en procesos de alcance continental que afectan a tradiciones políticas y eclesiales diversas, y que es generalmente descrito en términos de conflicto o de guerra. Véanse Michael Burleigh, *Earthly Powers. The conflict between religion and politics from 1789 until the Great War* (Londres: Harper Collins, 2005) y Christopher Clark y Wolfram Kaiser, *Culture Wars. Secular-Catholic conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge, Cambridge University Press, 2003).

⁵ Francesco Ruffini *La libertà religiosa. Storia dell' idea* (Milán: Feltrinelli, 1991) [1901], 10. Los gobiernos de estados confesionales liberales practicarían lo que Ruffini denomina «jurisdiccionalismo». Es decir, la versión moderna del regalismo tradicionalmente defendido por las monarquías católicas.

⁶ José María Portillo Valdés, *La Nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*. Piero (Manduria: Lacaita Editore, 1998), 111. La traducción es mía.

Es más, la ciudadanía así entendida llevaba de suyo la exclusión del disfrute de esos derechos civiles y políticos de los ciudadanos ajenos al catolicismo. La identificación de ciudadano y creyente no permitía otro tipo de operación, como transmiten los textos legales que se glosarán a continuación. No obstante esta identificación absoluta de la comunidad ciudadana con el cuerpo de creyentes se vería cuestionada y, de hecho, a partir del débil consenso católico gaditano irán apareciendo una amplísima variedad de posicionamientos respecto al papel de la cultura confesional heredada.

Por otra parte, el texto repara en las estrategias jurídicas y políticas del clero católico y de los líderes políticos del período con el fin de caracterizar una evolución con vocación secularizadora no exenta de retrocesos y múltiples limitaciones. Merced a la herencia regalista, la mayor parte de las reformas eclesiásticas se llevarían a cabo por vía ejecutiva, recayendo por tanto en las manos de los diferentes gobiernos con mayoría parlamentaria suficiente.⁷ Partiendo de ese punto, cabe distinguir dos periodos sucesivos. En primer lugar se produjo una parcial «secularización de las personas y de las cosas sagradas», que redujo y quebró algunas de las estructuras institucionales del régimen de privilegio eclesiástico propias de la Monarquía Hispánica. Las políticas de exclaustración y de desamortización, junto a otros factores, harían que las jerarquías clericales se distanciaran y combatieran el sistema liberal. En segundo lugar, durante el período aquí analizado se presenció una germinal «secularización de las mentalidades», o «secularización interna»,⁸ que se vio expresada en la difusión de lo que luego se llamó «indiferentismo». Este tipo de apatía religiosa y moral fue duramente condenada por el clero,⁹ y las denuncias contra la misma precedieron a la oleada secu-

⁷ Véase William J. Callahan, «Church and State, 1808-1874», en Adrian Shubert y José Alvarez Junco (ed.), *Spanish History since 1808* (Londres: Arnold, 2000), 49-64, esp. 53-56.

⁸ Según la expresión acuñada por Pierre Rosanvallon en *L'Etat en France de 1789 a nous tours* (Paris: Gallimard, 1990) para hablar de la desacralización de la privacidad de los ciudadanos.

⁹ Para algunos prelados ese indiferentismo conducía a las actitudes y conductas más reprobables: «Si bien pudiéramos llamar la atención de V. sobre los blasfemos, los usureros, los provocadores de riñas y pependencias, los profanadores de los días festivos, duélenos sobre todo los «escándalos públicos» de una vida relajada y licenciosa que va haciendo cundir cual un contagio la «prostitución» a las aldeas como a los pueblos, a las villas como a las ciudades». En fin, lo que en palabras de Antonio Ramón Vargas, era una «Gangrena pútrida que corroe e inficiona el cuerpo social,

larizadora del Sexenio Democrático.¹⁰ Ahora bien, habría que esperar a los últimos años del siglo XIX para que convirtiera en un fenómeno de masas, un momento en que la libertad de cultos había desaparecido del conjunto de derechos civiles de los españoles.

La ciudadanía católica: identidad y exclusión

Los fundamentos religiosos de la política y de la cultura liberales se determinaron en la lucha por el establecimiento de los límites divisorios de la condición ciudadana y de la pertenencia a la comunidad de fieles. En el caso español, la decisión de ignorarlos constituyó una clara divergencia con respecto a otros modelos liberales europeos pero perduró, con ligeras modificaciones, durante más de medio siglo en las distintas cartas constitucionales. Las primeras críticas emergieron a partir de la década de 1830, pero hasta 1856 no se aprobó en Cortes la tolerancia privada de cultos. En todo caso, habría que esperar hasta 1869 hasta que una Constitución concediera al cuerpo ciudadano un limitado grado de libertad de creencias.¹¹ El proceso no estuvo libre de dificultades. Por un lado, la intransigencia religiosa elevada a rango constitucional contrastaba profundamente con la filosofía sustentante de las teorías de la soberanía nacional y de la libertad de imprenta, y con su puesta en práctica. Por otro, la abolición del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y las reformas de las órdenes regulares, dieron cuenta del carácter político-religioso del nuevo orden.¹²

plaga terrible que ciega los ojos del alma para no ver su peligro, endurece el corazón para no oír el clamor de una conciencia agitada, y destruyendo el temor santo de Dios, borra hasta las ideas de una religión que no puede avenirse con la inmoralidad». Circular del Vicario Capitular Gobernador Eclesiástico de Guadix dada el 25 de agosto de 1852. Archivo Segreto Vaticano *Nunziatura de Madrid* caja 319, documento 85. Los entrecorridos en el original.

¹⁰ Sobre los dos tipos de secularización, véase Manuel Revuelta González, «La secularización de la sociedad española y las reacciones eclesiásticas», en Pedro Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y Secularización en la Europa contemporánea* (Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1994), 321-373.

¹¹ Una aproximación al problema que toma en consideración la evolución del pensamiento católico oficial, en Pietro de Luca *Il diritto di libertà religiosa nel pensiero costituzionalistico ed ecclesiastico contemporaneo* (Padua: Cedam, 1969).

¹² Un orden que, por otra parte, había encontrado críticos muy severos en algunos clérigos constitucionales. Así, en una fecha tan temprana como 1792, el Tribunal de la Inquisición de Zaragoza detectó la circulación de un folleto anónimo, titulado «A

Por su parte, las características jurídicas de la ciudadanía católica quedaron definidas por tres fuentes de distinta naturaleza. Las diversas constituciones promulgadas en el período estudiado junto con el Código Penal de 1848 y el Concordato con la Santa Sede de 1851, formaron el corpus jurídico que reguló la práctica religiosa en la España decimonónica.¹³ El análisis de estos cuerpos normativos implica el reconocimiento del carácter constitucional de los códigos y de los acuerdos diplomáticos entre los gobiernos españoles y la Santa Sede. Estos instrumentos legales permiten delimitar el contenido específico de esta ciudadanía confesional.

Desde el cuestionamiento de las versiones más clásicas de la Historia del Derecho, en las que se presupone la autonomía de la norma y su independencia respecto a las luchas a las que responde su formulación, aquí se parte de que esos textos legales forman parte integral del ejercicio del poder soberano y que, como tales, se engarzan en un discurso justificativo realizado desde diversos focos de poder. Vista así, la norma aporta sólo algunas claves interpretativas contextuales del concepto de ciudadanía.¹⁴ Como señala Pietro Costa al analizar las bases históricas de la construcción de la ciudadanía, el marco legicéntrico de los sujetos portadores de derechos de la ciudadanía revolucionaria arroja la imagen de individuos geminados internamente: hombres naturales y ciudadanos.¹⁵ Acreedores de una identidad colectiva, o pertenencia, por su primera condición, y a una serie de derechos, por la segunda. Partiendo de este esquema, se pre-

la Nación Española», que según Juan Francisco Fuentes fue obra del «afrancesado» abate Marchena, en el que se afirma que la destrucción de la Inquisición y la convocatoria de Cortes eran la única solución para acabar con el «despotismo político y religioso bajo el que viven los españoles». Archivo Histórico Nacional *Inquisición* legajo 4429, documento 14. Véase también Juan Francisco Fuentes Aragonés, *José Marchena. Biografía política e intelectual* (Barcelona: Crítica, 1989), 95-100.

¹³ Un análisis completo de la legislación hispana en la primera fase del liberalismo, Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (108-1845)* (Madrid: Tirant lo blanc-UAM, 2000).

¹⁴ En cuanto a la conveniencia epistemológica de la historización y contextualización de la norma jurídica veáanse el libro de Mario Sbriccoli, *La interpretazione dello statuto. Contributto allo studio della funzione dei giuristi nella età comunale* (Milán: Giuffrè, 1969) y el artículo de Pierre Bordieu, «Elementos para una sociología del campo jurídico» (1987), recogido en Pierre Bordieu y Gunther Teubner (eds.), *La fuerza del Derecho*. (Bogotá, Uniandes, 2002), 153-216.

¹⁵ Pietro Costa, «La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione "archeologica"», en D. Zolo (ed.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma, 1994, 47-93, esp. 66-69.

tende llamar la atención sobre los rasgos étnicos e identitarios, que en el caso decimonónico hispano hicieron que tanto los individuos como los ciudadanos fueran concebidos como «cristianos», católicos, y que fuera en ese plano en el que se desarrollaron gran parte de sus vinculaciones de pertenencia colectiva. Por ello, cabe reconsiderar bajo una nueva luz el «retraso» y el «letargo cultural» que denunciaron por los sectores más progresistas de la política y de la prensa nacionales, ya que ese sentimiento de pertenencia tuvo manifestaciones muy diversas. Así, por ejemplo, se reflejó en que los polos en torno a los que giraron las discusiones parlamentarias sobre la cuestión religiosa fueran más frecuentemente el Evangelio, la costumbre y la tradición, que la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, la economía política y la filosofía utilitarista, por más que se citara a Lammenais, Montalembert, Hegel, Garibaldi y otros pensadores y políticos condenados por la Iglesia.

El primer constitucionalismo hispano nació bajo la estela del reformismo dieciochesco castellano. Como ha señalado Portillo, el movimiento ilustrado ya había asentado la necesidad apremiante de encarar conjuntamente la reforma política y religiosa. Ambas dimensiones formaban una sola e indisoluble realidad: la lucha contra el fanatismo religioso y la superstición entendidas como condición *sine qua non* para lograr cualquier avance político.¹⁶ En Cádiz, uno de los primeros pasos sería, por tanto, el de representar el ser nacional confesionalizándolo para generar una nación católica, constitucionalmente definida como tal. En tanto que miembros de dicha Nación, se asumía implícitamente que eran parte de la comunidad de creyentes y, de hecho, lo eran en cuanto tales. De hecho el catolicismo, entendido como sistema cultural y simbólico, emerge como principal elemento legitimador del nuevo poder constituyente que debía regir los destinos de una comunidad corporativa que se extendía a ambos lados del Atlántico. A ello se añade, como escribió hace años Bartolomé Clavero, que no se trataba de «una mera cuestión de simple confesionalidad» sino que el compromiso alcanzado respondió a «la interposición del compromiso religioso [que] arrastraba un tipo objetivo de derecho».¹⁷

¹⁶ José María Portillo Valdés, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812* (Madrid: Centro de Estudios Políticos, 2000), 147.

¹⁷ Bartolomé Clavero, *Razón de Estado, Razón de individuo, Razón de Historia* (Madrid: Centro de Estudios Políticos, 1991), 168.

Las soluciones jurídicopolíticas adoptadas pronto hubieron de enfrentarse con dificultades de funcionamiento práctico. En los dos períodos liberales del reinado de Fernando VII, los poderes civiles decretaron la necesaria obediencia de los ministros de la Iglesia a los mandatos constitucionales y recurrieron a diversos medios para imponerla. Esta estrategia provocó importantes conflictos con la curia romana y con los prelados españoles. Destierros y prisiones fueron habituales para aquellos clérigos contrarios a jurar la Constitución o a leerla desde el púlpito en sus parroquias, como obligaba la ley. La ruptura de las relaciones con Roma fue en ocasiones extremas la consecuencia directa de la introducción de las medidas desamortizadoras y exclaustradas liberales que se percibieron como contrarias a los derechos de la Iglesia. Una Iglesia, conviene recordar, que anatematizó el liberalismo y el individualismo que lo sostenía desde sus orígenes.

Otra de las constantes en aquel proceso de creación de la conciencia ciudadana hispana serían las sucesivas guerras. En efecto, desde la que libró contra franceses y afrancesados, pasando por su pugna con los realistas, hasta llegar a los diversos episodios de la guerra carlista, la defensa liberal de los derechos y libertades constitucionales hubo de adquirir en más de una ocasión carácter bélico. Años antes de la guerra contra el bando del pretendiente Carlos V, la jerarquía eclesiástica se había fragmentado y ciertos sectores simpatizaban con la causa legitimista abierta o soterradamente.¹⁸ El mensaje de restauración y catolización de personas e instituciones que la acompañaba le ganó adeptos desde sus inicios.¹⁹ La colaboración con el carlismo provocó detenciones, encarcelamientos y expatriaciones de obispos, curas y frailes. Paradójicamente, los legisladores y defensores del liberalismo habían apostado por hacer del clero un garante del orden social, vínculo y herramienta al servicio de la comunidad política como se mencionó anteriormente. Dicho esfuerzo se reflejó

¹⁸ El protagonismo del clero en el «partido apostólico» durante la Década Ominosa ha sido estudiado en gran detalle por Josep Fontana en *De en medio del tiempo*, pp. 101-156. Otros casos de sacralización de guerras contrarrevolucionarias en el artículo de Edward J. Woell, «Waging War for the Lord: Counterrevolutionary Ritual in Rural Western France, 1801-1906», *The Catholic Historical Review* 88/1 (2002), 17-41.

¹⁹ Se dio un proceso de «invención de la tradición» a la castiza, pero cuyo contenido sustantivo estaba anunciado en las obras de los contrarrevolucionarios franceses desde la década de 1790. El clásico trabajo de Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1974, conserva toda su vigencia en este terreno.

en la adopción y promulgación de normas. El Concordato de 1851, de claro signo confesionalizador y regalista, fue clara expresión de las moderadas intenciones del gobierno Bravo Murillo. Su aplicación, no obstante, se vería cuestionada por las normas aprobadas en el bienio 1854-1856. El ataque a dichos acuerdos se recrudecería aún más a partir de 1868.²⁰

Otro de los elementos claves de aquella lucha político-religiosa fueron las expresiones anticlericales de todo tipo que surcan el siglo diecinueve en España.²¹ Ya fuera en artículos de prensa, en novelas, en cantares, en coplas o en dramas satíricos, el clero católico fue objeto de críticas mordaces, de ridiculizaciones y de condena moral por su conducta política. Por otra parte, en momentos de revolución o de guerra civil se repitieron ataques físicos al clero y a sus posesiones. Ese anticlericalismo, un movimiento político y social surgido en las pugnas contra la Iglesia ultramontana por la definición de la ciudadanía, tuvo en España unas repercusiones mucho mayores que en otras zonas mediterráneas.²²

Al mismo tiempo la cultura católica hispana incorporaba una cierta limitación y constitucionalización del poder temporal de la Iglesia y así fue reconocido por los gobiernos liberales. La lucha contra el déficit, la reforma del clero y la creación de una sociedad de propietarios guiaron la acción gubernamental al imponer políticas desamortizadoras y exclaustradas. Al mismo tiempo, entre los grupos más avanzados del liberalismo, fueron surgiendo dudas razonables sobre la necesidad y conveniencia del mantenimiento de la confesionalidad estatal. El rango constitucional que había adquirido en la primera experiencia liberal proyectó su influencia en los códigos posteriores, como

²⁰ Véase el capítulo de Antonio Moliner Prada, «Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)», en el libro dirigido por Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina, *El anticlericalismo español contemporáneo* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998) 69-126, esp. 111-121.

²¹ Una breve pero sugerente aproximación al sentir y a la movilización anticlericales en España, Manuel Revuelta González, «El anticlericalismo español en el siglo XIX» en Paul Aubert (ed.), *Religión y Sociedad en España (siglos XIX y XX). Seminario celebrado en la Casa de Velázquez (1994-1995). Actas reunidas y presentadas por Paul Aubert*. (Madrid, Casa de Velázquez, 2002) 155-178.

²² Véase Manuel Pérez Ledesma, «Studies on Anticlericalism in Contemporary Spain», *International Review of Social History* 46 (2001), 227-255. Sobre el carácter reactivo del anticlericalismo ante el excesivo peso del clericalismo en la política hispana conserva su interés la obra clásica de John Devlin, *Spanish Anticlericalism: A Study in Modern Alienation* (Nueva York: Las Américas, 1966).

muestra el hecho de que las constituciones 1837 y 1845 mantuvieran la confesionalidad del estado con mayor o menor énfasis.

Las negociaciones del gobierno de Madrid con la Santa Sede para la firma del Concordato que debía normalizar sus relaciones institucionales se prolongaron dos años a partir de 1849. Los resultados obtenidos fueron fundamentalmente cuatro: una nueva afirmación de la confesionalidad excluyente del Estado, la ratificación de las regalías, la aceptación de las desamortizaciones por parte de la Iglesia, y un plan de reforma y reforzamiento de las estructuras administrativas y pastorales de la misma, que se materializó en la reducción a tres de las órdenes religiosas permitidas en España, más una cuarta que habría de definirse en acuerdos posteriores. Conviene destacar que la situación del clero regular había sido y seguiría siendo la piedra de toque de muchas de estas disputas.

En cuanto al primer punto, el artículo 1º del Concordato señalaba categóricamente: «La Religión católica, apostólica, romana que con exclusión de cualquier otro culto continúa siendo la única que la Nación española conservará siempre en los dominios de Su Majestad Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto en los Sagrados Cánones». Esta declaración superaba en rotundidad y compromiso al artículo constitucional vigente en la materia y precedía a una serie de disposiciones por las que los poderes del Estado se obligaban a colaborar con los obispos en la defensa de la fe. Por ejemplo, por el artículo 2º la educación y la vigilancia de las costumbres quedaban exclusivamente en manos del clero: «la instrucción en las Universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas o privadas de cualquiera clase será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica; y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los Obispos y demás Prelados diocesanos encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe, y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aun en las escuelas públicas». Con esta estrategia de generosa atribución de competencias en reparación de las anteriores expropiaciones del período entre 1833 y 1843, el gobierno deseaba recuperar el apoyo de la Iglesia al sistema parlamentario. Además, el Concordato reconocía el derecho de presentación de candidatos a la Corona para ocupar sillas episcopales y la continuidad del *exequatur* regio. En este importante punto cabe señalar también que la firma del Concordato obtendría el pleno reconocimiento canónico de la monarquía isabelina, que durante más de dieciocho años había sido sólo tácitamente aceptada por Pío IX.

La reacción carlista contra semejante medida no se hizo esperar y se dirigieron al Secretario de Estado de Roma, cardenal Antonelli, suplicando que no se acordara nada con aquel «trono usurpado», ya que «contemporizar el Soberano Pontífice con un poder temporal, e ilegítimo, reglando a satisfacción de aquello perteneciente a culto, al episcopado, y al clero, sería abolir las inmunidades eclesiásticas; sería dejar el sacerdocio sometido a la jurisdicción civil; y despojar a los M.R.R Arzobispos y Obispos de la potestad de la que les revisten los sagrados Cánones».²³ No iban tan desencaminados, como prueba el que los moderados consiguieran la sanción eclesial de las compras de bienes desamortizados y el alzamiento las penas canónicas que pesaban sobre sus compradores. Algo similar sucedería en 1859, tras la desamortización civil y eclesiástica de Madoz de 1 de mayo de 1855, en virtud de la ley adicional de ratificación del Concordato, firmada por el Pontífice. Por su primer artículo, el Gobierno se comprometía de nuevo a no realizar en lo sucesivo más ventas de bienes eclesiásticos.²⁴ Con estos acuerdos internacionales se alcanzó la aceptación eclesial de la llamada «secularización de las cosas sagradas» pero se pusieron los medios educativos para evitar «la secularización de las actitudes».

Con todo, el compromiso de respetar y difundir los dogmas católicos, por un lado, y los principios liberales de la independencia nacional y el reconocimiento de los derechos políticos y civiles individuales, por otro, provocaba tensiones. La primera derivaba de las condenas política y moral del liberalismo que hizo la Iglesia católica.

²³ José María Monge García de Artenti, *España en la crisis actual. Nota-memoria. Protestación motivada en contra del Concordato. Examen razonado de la potestad legítima en reivindicación de los derechos legales acerca de la sucesión al trono de las Españas. Copia literal de la nota-memoria, que el infraescrito ha tenido la honra de pasar a S. Eminencia el Señor Cardenal Antonelli, Secretario de Estado y del Despacho de relaciones extranjeras en el gobierno pontifical, y al Excmo. Sr. Arzobispo y Nuncio de S. S. en Madrid. B.L.M. El caballero de San Fernando. José María, Monge, García, de Artenti. Bruselas, 1850, 9-12.*

²⁴ La *Ley del Convenio adicional al Concordato de 16 de marzo de 1851, celebrado el 25 de agosto último del presente año de 1859*, fue todo un éxito diplomático de Ríos Rosas que le sirvió para consolidarse como una de las figuras políticas más destacadas de la Unión Liberal. Por su artículo 4º, los bienes enajenados en virtud de la ley de 1º de mayo de 1855 quedarían en manos del Estado en virtud de una permuta de su valor, calculado por los Diocesanos ordinarios, por vales de Deuda pública al tres por ciento. Sobre los orígenes de dicho acuerdo véase Jose Manuel Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965): un estudio jurídico administrativo* (Madrid: Taurus, 1973) 198-203.

La ética racionalista defendida por todos los grupos liberales chocaba frontalmente con la versión clerical de los fundamentos y la consolidación de la ciudadanía católica. Fue por ello que los publicistas católicos, clérigos y legos, articularon una retórica condenatoria de tonos tridentinos que se mezclaba con la de la escuela ultramontana francesa que pretendía deslegitimar el liberalismo medievalizante de los defensores de la libertad civil y política ciudadana.

En segundo lugar, la confesionalidad del estado seguía provocando gran parte de esas dificultades. Bajo este sistema, por ejemplo, seguía siendo difícil deslindar pecado y delito. Los sucesivos debates de libertad de imprenta permiten ilustrar esta cuestión. Pese a las declaraciones constitucionales de este derecho, la censura previa eclesiástica se mantuvo hasta 1868, salvo en los procesos revolucionarios en los que su control se confió a los jurados.²⁵ Todo escrito sobre religión era objeto de una inspección especial a cargo de tribunales eclesiásticos. Por otra parte, la demanda de la exclusividad episcopal en materias de censura fue constante aunque las leyes otorgaban cierto poder a las autoridades civiles en el proceso de censura católica de las obras literarias.²⁶ Con todo, la censura no impidió completamente la publicación y difusión de una amplia y variada literatura anticlerical, que en España llegó a constituir un subgénero.²⁷

La educación, en tanto que forja de ciudadanos y de creyentes, se convirtió con el paso del tiempo en otro ámbito especialmente conflictivo. Desde que el artículo 366º de la Constitución de Cádiz concediera una enorme relevancia a la enseñanza del catecismo «con una breve exposición de obligaciones civiles» en la enseñanza pública, hasta que se decretase la aprobación de las escuelas libres o laicas en

²⁵ Saturnino Esteban Miquel y Collantes, *Memoria histórica sobre la legislación de la libertad de imprenta en España. Necesidad ahora de leyes especiales en esta materia. Presentada a la Academia de Jurisprudencia.* (Madrid: Imprenta de Moliner y Compañía, 1870).

²⁶ Un buen ejemplo de esta actitud se puede ver en el folleto *El proyecto de la nueva ley de Imprenta y la censura Eclesiástica.* Por A. E. B. Barcelona, 1859. No obstante, sus críticas se dirigían a algunos artículos concretos del plan presentado en 1859, por los que «en el caso de oponerse el Diocesano a la publicación de algún escrito por creerlo contrario al dogma, a la Escritura o la moral, podrá el Gobierno ponerse en lugar del Diocesano», p. 3.

²⁷ José Luis Molina Martínez, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX* (Murcia: Universidad de Murcia, 1998) y María Carmen Alonso Morales, *Religiosidad y anticlericalismo en la saga de «Los Rougon-Macquart» y «La Regenta»* (Granada: Universidad de Granada, en microficha, 1997).

el Sexenio Democrático, destaca la presencia de la Ley Moyano de 1857. La reforma, confesional y concordataria, disponía que las asignaturas de «Doctrina cristiana» y «Nociones de Historia Sagrada» fueran obligatorias en primaria y secundaria, con el añadido de la «Moral cristiana» para el ciclo superior de la segunda enseñanza. Asimismo, los prelados tenían la obligación de denunciar a los profesores que «en los libros de texto o en las explicaciones [...] emiten doctrinas perjudiciales a la buena educación religiosa de la juventud». Además a cada obispo se le concedía plaza en el principal órgano de política educativa: el Consejo Real de Instrucción Pública. La garantía de ortodoxia no sólo se garantizaba con la presencia clerical en los más altos órganos de decisión, sino que también se acompañaba de medidas directas como la que obligaba a los profesores «justificar buena conducta religiosa y moral», mediante la presentación de un certificado parroquial.²⁸ La Ley Moyano permitió además que Castelar o Sanz del Río fueran expulsados de la universidad por no adecuarse sus enseñanzas a lo que exigían los obispos. No en vano, los especialistas consideran la reforma de 1857 como un obstáculo a la secularización de la sociedad hispana que permitió que los eclesiásticos «alcanzaran una influencia genérica, difusa, pero nada desdeñable».²⁹

En cualquier caso, Iglesia y Estado disciplinaron a la población para generar un tipo de ciudadano católico que debía satisfacer sus demandas y expectativas. No se estaba tan lejos del ejemplo temprano de las disposiciones dadas por el obispo Simón López, encargado de elaborar un plan de estudios para las escuelas de primaria de la diócesis de Valencia en 1825. En ella dispuso que los niños «para ser buenos ciudadanos» debían «conocer, practicar y asumir las verdades de la religión católica». Curiosamente, asumía la condición ciudadana católica incluso en el marco de un sistema, como el de la década ominosa, en el que no se reconocían los derechos asociados a ella. Se dirigía a los párrocos y curas valencianos en el preámbulo del nuevo reglamento de escuelas dominicales de educación infantil diciéndoles: «Que siendo la principal obligación de nuestro oficio pastoral promover por todos los medios posibles la salvación de nuestro rebaño; y conociendo

²⁸ *Ley de Instrucción Pública sancionada por S. M. en 9 de septiembre de 1857*, Imprenta del Colegio nacional de sordomudos y ciegos, Madrid, 1857. Los artículos comentados son los nº 2, 14, 15, 87, 89, 82, 150, 242 y 246.

²⁹ Véase, entre otros, Carmen García, *Génesis del sistema educativo liberal en España. Del «Informe» Quintana a la Ley Moyano* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1994) 133-134.

que la ignorancia de las verdades cristianas es la causa más ordinaria de la perdición de las almas, y el remedio más eficaz de tan grave mal la buena crianza de los niños; porque arraigados desde la infancia el santo temor de Dios, ilustrados con la doctrina de la Religión, y ejercicio de las virtudes morales y políticas; es de esperar que en su mayor edad corresponda su porte a su crianza, siendo *buenos cristianos* y *buenos ciudadanos*: por tanto, desde nuestro ingreso en el Arzobispado nos propusimos con tesón el fomentar cuanto nos ha sido posible las escuelas de primeras letras, así de niños como de niñas, donde se generaliza la buena educación político-cristiana.»³⁰

Pero esa tarea nunca resultó sencilla en los períodos liberales. Sobre todo desde que ya en 1822 empezaran a multiplicarse los sermones anticonstitucionales sobre todo en las provincias vascas, catalanas y castellanas.³¹ Desde la muerte de Fernando, ante la expansión del antiliberalismo eclesial los liberales optaron por prohibir la participación clerical en política, ya fuera desde el púlpito o en los confesionarios, y aunque la presencia de obispos en el Senado y en las Cortes fuera frecuente.

La vía legislativa se consideró la más efectiva para combatir al clero felón, como se refleja en el articulado del Código Penal de 1848. Su capítulo IX recoge las penas aplicables contra los abusos clericales en sus manifestaciones públicas. El artículo 295º disponía que todo eclesiástico que «en sermón, discurso, edicto, pastoral u otro documento a que diere publicidad o censurare como contraria a la religión cualquiera ley, decreto, orden, disposición o providencia de la autoridad pública, será castigado con la pena de destierro». Algo que ya en 1810 se aplicara al obispo de Orense por rechazar la soberanía de las Asamblea Constituyente.³² También se desterró a los eclesiásticos que se negaban a jurar la Constitución por considerarlo lesivo a la sumisión debida a la Santa Sede.³³

³⁰ *Pastoral del arzobispo de Valencia*, 20 de mayo de 1825. El subrayado es mío.

³¹ La propaganda reaccionaria del clero catalán y los debates en Cortes que se ocuparon de las relaciones del clero con las partidas contrarrevolucionarias han sido analizados por Ramón Arnabat Mata en «Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trieni Liberal a Catalunya (1820-1823)», *Recerques* 34 (1996), 7-28, y por Luis Arias González y Fernando de Luis Martín en «La divulgación popular del antiliberalismo (1808-1823) a través del sermón», *Hispania* 53 (1993), 213-235.

³² William J. Callahan, *Iglesia, Poder y Sociedad en España, 1750-1874* (Madrid: Nerea, 1989) [1984], 98-99.

³³ Una discusión sobre la implicaciones del juramento en la transferencias de sacralidad desde la divinidad hacia la nación y la consiguiente sacralización de la polí-

Pero quizás lo más destacable del nuevo Código es que puso fin a la inmunidad eclesiástica. De hecho preveía la pena de inhabilitación temporal, y perpetua sólo en caso de reincidencia, para aquellos clérigos que no colaborasen con la justicia ordinaria en el caso de haberse interpuesto contra ellos recurso de fuerza. La misma pena se aplicaría a los clérigos que obstruyeran la tarea jurisprudencial de alzar las censuras sobre obras escritas. Asimismo, los eclesiásticos deberían responder ante la justicia por todos aquellos delitos que les fueran imputados en el desempeño de sus tareas como funcionarios públicos. Un tratamiento que no aceptaban con facilidad.

Pero el Código Penal también dedicó artículos a la defensa del dogma, la liturgia y los ministros católicos. El artículo 128º ejemplifica la manera en que el Estado protegía la ortodoxia católica: «La tentativa para abolir o intentar variar en España la religión católica, apostólica, romana, será castigada con las penas de reclusión temporal y extrañamiento perpetuo, si el culpable se hallare constituido en autoridad pública y cometiere el delito abusando de ella». Parece claro que al hablar de conductas tendentes a «intentar abolir o variar la religión» el legislador se refería a las prácticas de proselitismo religioso y herejía, al tiempo que la apreciación de su existencia se sometía al criterio del juez ordinario. Para orientar su labor se disponían diversas penas para castigar comportamientos concretos: la defensa pública de la inobservancia de los preceptos eclesiásticos, el escarnio de las verdades de la fe y de la Iglesia, el maltrato de las imágenes religiosas y de las formas eucarísticas, la agresión contra clérigos oficiantes y la profanación de tumbas. También la apostasía del catolicismo era severamente castigada por la ley: extrañamiento perpetuo del país y la correspondiente pérdida de derechos civiles y políticos. Lo curioso es que la ciudadanía católica se protegía en sus extremos con igual ferocidad. El destierro era el destino de apóstatas y de eclesiásticos anticonstitucionales, siendo el respeto a las normas de la jurisdicción civil y la defensa de la ortodoxia católica objeto del mismo nivel de protección penal. El artículo 128º, no obstante, pretendía impedir las actividades evangelizadoras, «proselitistas», de las

tica, en el período romántico veáse el ya clásico libro de Paolo Prodi, *El sacramento del Potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, (Bologna: Il Mulino, 1992), 341-345. Para el caso español se dispone del artículo de Marta Lorente «El juramento constitucional», *Anuario de Historia del Derecho Español* LXX (1995), 587-632, y sobre la cambiante postura de la Iglesia católica ante el constitucionalismo liberal hispano véanse especialmente las páginas 618-626.

misiones protestantes en España. Desde la llegada del George Borrow en 1835, la península se convirtió en un destino de pastores y misioneros sobre todo británicos.³⁴ Tal fue el éxito alcanzado por predicadores como James Lyon o William Harris Rule, que las especialistas se refieren al período como la génesis de la «Segunda Reforma» en España.³⁵

Pese a todo, el Código también fue interpretado en clave positiva por algunos defensores de las libertades civiles y sociales. Tal y como señalaría el socialista Fernando Garrido, el Código no contemplaba el castigo de los ciudadanos que no practicasen la religión católica.³⁶ Además, al considerar que un «acto público» debía contar con la presencia de al menos ocho individuos, la práctica privada de otros cultos no sería punible. Además concurría el hecho de que los delitos contra la religión católica cometidos por seculares pasarían a la jurisdicción temporal, y no por la episcopal como hasta entonces, lo que Garrido considerara más beneficioso para el disfrute individual de derechos y su control exclusivo por las autoridades civiles. Por todos ello, Garrido consideraba que el Código incorporaba un «tolerantismo implícito» que permitía ser optimistas respecto al potencial avance secularizador de las normativas españolas.³⁷

Ante dicho panorama la reacción católica de la década de 1850 fue una mezcla de temor y condena. Tanto clérigos como legos publicaron obras en las que se podía leer que «en la presente época, hemos podido, no raras veces, observar, que los principios de libertad, caros a todo hombre inteligente y razonable, pero por desgracia mal enten-

³⁴ Cf. Dale G. Vought, *Like a Flickering Flame. A History of Protestant Missions in Spain* (Sevilla: Edición del autor, 2001), 47-50.

³⁵ La primera habría coincidido con el nacimiento del protestantismo. Véanse el libro de Juan Bautista Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del Protestantismo Español actual*, Itsmo, Barcelona, 1994 y su artículo «Los evangélicos franceses y suizos en los orígenes de la II Reforma en España (1863-1866)», *Hispania Sacra* 45 (1993), 691-705.

³⁶ Alfonso Torres de Castilla (seudónimo de Fernando Garrido), *Historia de las persecuciones políticas y religiosas, ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días...* (Barcelona: Imprenta de Salvador Manero, 1866).

³⁷ Dicha lectura del nuevo Código era compartida por José, obispo de Jaén, que en una carta al Nuncio Franchi afirmaba la necesidad de protestar contra «esos golpes que en él se dan a la inmunidad eclesiástica, ese rigor con que castiga a los eclesiásticos por cosas que merecen indulgencia y esa blandura con la que se trata a los criminales en asuntos religiosos no creo que deban pasar sin reclamación de parte nuestra». Archivo Secreto Vaticano *Nunciatura de Madrid*, caja 332, documento 2.

didos por no pocos, mezclados con las ideas, no siempre sanas y sólidas en materia de Religión, producen un no sé qué de monstruosidad indescriptible».³⁸ Razón y fe no debían mezclarse, y menos aún someter la segunda a la primera o discutir sus atribuciones. Otro autor de la misma escuela incluía como uno de los objetivos de su opúsculo el de demostrar a sus lectores «hasta la evidencia lo que verdaderamente se pretende por algunos con la Libertad de Cultos, concluyendo apoyados en el testimonio de la Historia y de la Religión, que esa misma Libertad de Cultos, es absurda, impía y enemiga de la Sociedad.»³⁹ Éste fue el tenor de la opinión católica tras la aprobación de la segunda base de la Constitución no promulgada de 1856 y que se mantendría en defensa de la unidad católica durante los debates del Sexenio.

El conflicto: emergencia de una ciudadanía laica

La primera propuesta de libertad de cultos que se discutió en el parlamento español fue la realizada en 1855 y que dio origen a la aprobación de la base constitucional que aceptaba la tolerancia privada de cultos. Desde tiempo atrás los debates en las Cortes y en la prensa habían cuestionado o confirmado la compatibilidad de la confesionalidad del Estado y la libertad civil. En *El Católico*, ya en 1840, un artículo aseguraba que «nuestros modernos volterianos, sin dejar tampoco de su boca la palabra de libertad, jamás la han presentado a nuestra España sino como la víctima designada por la Religión para ser sacrificada en obsequio de la tranquilidad de los tiranos». Los progresistas habían utilizado esa «astucia inmoral» para difamar a la religión, puesto que: «El hombre que observa y raciocina despacio, sabe que en la religión católica es la única defensora de la verdadera libertad, porque sólo en la Religión católica se fundan los eternos principios de *orden y sociabilidad*».⁴⁰ Esta parecía

³⁸ *Tratado sobre la libertad de cultos. Escrito por un católico* (Barcelona: Imprenta de José Tauló, 1859), 3.

³⁹ *La unidad católica y la libertad de cultos en su verdadera relación con la sociedad española*, por A.V.D. Cursante en la Universidad de Zaragoza. Imprenta de José Bedera, Zaragoza, 1856, 7.

⁴⁰ «El espíritu político de la religión» en *El Católico. Periódico religioso y social, científico y literario, decidido a todos los españoles, y con especialidad al clero, amantes de la Religión de sus mayores y de su Patria*, 7, 7-III-1840. El subrayado es mío.

haber sido la opinión general de las elites gobernantes hasta la cesura del Bienio Progresista.

Los primeros defensores de la tolerancia religiosa en España como Marchena, Gallardo, Blanco White y los emigrados a Londres tras las dos restauraciones fernandinas aportaron una visión alternativa. Ya desde la década de 1820 ya habían publicado artículos a favor de la tolerancia religiosa y contra el «fanatismo clerical» en las páginas de la revista londinense *Ocios de los españoles emigrados*. Años después Francisco Pi y Margall entró a representar esa corriente ideológica en España. Ya en 1854 escribía que la «constancia religiosa» había generado en España «el letargo intelectual» y la «pérdida de la preponderancia científica» desde el siglo XVI.⁴¹ Además reconocía síntomas de decadencia del cristianismo y pensaba estar viviendo «una época de vacilación e indiferentismo», hasta el punto de que «la fe religiosa ha muerto y ninguna creencia ha venido a alumbrar a las almas envueltas en la niebla de la duda».⁴² El barcelonés consideraba «el silencio de la Iglesia ante los embates de la filosofía y de la crítica» la prueba definitiva de la «próxima desaparición del cristianismo». Ante tal situación, Pi hará una propuesta política democrático-republicana en la que abogará por la radical desvinculación de la idea de deber moral de todo credo religioso.⁴³ El deber, naturalizado y universalizado, se identificaba con el imperativo categórico kantiano que guía las acciones humanas, al estar enraizado en la voluntad de todos los hombres. Y le preguntaba a sus críticos: «¿no comprenderéis que el deber sobrevivirá a todas las religiones (...)?».⁴⁴ Pi ponía su fe en «la marcha de las ideas», para recuperar la dignidad perdida en manos de tiranos, teócratas y capitalistas explotadores. Junto a Pi y Margall y Suñer de Capdevila, hubo otras figuras que se

⁴¹ Francisco Pi y Margall, *La reacción y la revolución* (Barcelona: Publicaciones de «La Revista Blanca», 1854) Citas tomadas de las páginas 82 y 83. Sus opiniones en materia de religión se desarrollan de forma sistemática en su *Historia de la pintura española*, publicada en Barcelona en 1851 y que fue censurada por los obispos, prohibida y finalmente requisada.

⁴² Francisco Pi y Margall, *La reacción y la revolución*, 369.

⁴³ En este sentido Pi se aleja de las tendencias krausistas defendidas por Sanz del Río y otros pensadores, moralistas y juristas de esa tendencia. Esta escuela consideraba que la ética estaba basada en el «absoluto», que emanaba de los designios del Ser Supremo y que teorizaron en el terreno sociológico-jurídico figuras como Pérez Puyol, catedrático de Derecho Civil de Valencia. Véase Juan José Gil Cremades, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo* (Barcelona: Ariel, 1969) 109.

⁴⁴ *Idem* p. 80.

planteaban la necesidad de una «transformación completa de las ideas antiguas en ideas nuevas, de las instituciones seculares en instituciones racionales, de los deberes de súbdito a los derechos de ciudadano».⁴⁵

Así pues, ya desde 1854 el pensamiento español incorporó autores y políticos a favor de la tolerancia que emplearon un lenguaje anticlerical para participar en un conflicto que, en su opinión, era el fruto de la expansión del partido «neocatólico». Demócratas, republicanos y algunas secciones del progresismo, ahora librecultistas y tolerantes, fueron distanciándose del compromiso liberal con la confesionalidad del estado. En España, como en México, Francia, e Italia, el reconocimiento constitucional del derecho a la libertad de conciencia fue su primer objetivo. La separación del Estado y de la Iglesia sería la clave de bóveda del programa máximo secularizador y laicista elaborado por estos grupos políticos y sus intelectuales afines.⁴⁶ Esa «ola de secularización», por otra parte, caminó paralela a los procesos de consolidación del Estado-nación, tanto en su vertiente de definición constitucional, como sucedió en Italia, o de reconstitución política, como ocurrió en México y en España.

El proceso había comenzado con los debates parlamentarios de la Constitución *nonata* de 1856, que en su base segunda establecía: «La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido civilmente por sus opiniones mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión». El republicano Nicolás Salmerón propondría una enmienda a la base constitucional solicitando que se aceptara la tolerancia religiosa únicamente «en las capitales de provincia y puertos habilitados». Las justificaciones de su propuesta las encontraba Salmerón en que dichos centros urbanos habían alcanzado una «mayor civilización» y en que en ellos «se observa más el derecho de gentes respecto a los que no profesan la misma religión».⁴⁷ Pese a que la medida hubiera tenido un carácter excluyente y un escaso nivel de aplicabi-

⁴⁵ *Controversias sobre la unidad religiosa en España por D. F. de S.*, Imprenta de los señores Matute y Compagni, Madrid, 1855, p. 6.

⁴⁶ Un detallado análisis de la aportación del krausismo a este paulatino movimiento de renovación política en M^a Dolores García Molleda, *Los reformadores de la España Contemporánea* (Madrid: CSIC, 1966).

⁴⁷ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1854 a 1856*, 22-IV-1855, folio 2.309.

lidad, la propuesta de Salmerón ilustra perfectamente el todavía tímido compromiso librecultista del republicanismo hispano, que defendía un derecho que consideraba «natural» e «inconcuso», aunque se viera afectado por las restricciones impuestas por un plan de parcelación geográfica de origen tributario.⁴⁸

Por tanto, la base segunda se convertiría en el primer avance claro hacia la tolerancia religiosa en España con plasmación constitucional. El diputado progresista Lafuente recordaba en las Cortes al conservador Corradi que «en el año 37 rechazaron las Cortes progresistas la adición que hoy propone la Comisión como base; prueba de que hemos adelantado algo». Y justificaba su formulación diciendo que: «Si la comisión no ha ido más allá es porque no piensa que se haya adelantado lo suficiente para ello».⁴⁹ Pero poco más de una década más tarde, se adelantaría algo. Las constituciones de 1869, 1873 y 1876, en distintos grados, superaron la definición estrictamente confesional y la lealtad política pudo secularizarse para proponer nuevos cimientos a la legitimación del poder.

Dicha evolución preocupó a los paladines de la intolerancia. Neocatólicos, clericales y jerarcas católicos encontraron dos motivos de esa evolución secularista: la propaganda protestante y el fenómeno del indiferentismo. El primero les preocupaba menos. Aunque hubo procesos judiciales contra españoles por su militancia evangélica, que sufrieron penas severas por la comisión del delito de «proselitismo religioso», pero el impacto social del protestantismo siguió siendo muy limitado.⁵⁰ Lo que realmente les preocupaba era la apostasía de sectores crecientes de la sociedad española y la relativa incapacidad eclesial para evitar que los españoles se hicieran religiosamente indiferentes.

La «Gloriosa» de 1868 supondría un reto aún mayor. En la enseñanza, en el registro de nacimientos, bodas y defunciones, en el acceso a los puestos de la administración pública y en otras cuestiones fundamentales de la organización sociopolítica hispana, la influencia de la Iglesia fue combatida por considerarse contraria al espíritu

⁴⁸ El autor agradece al profesor Juan Pan-Montojo esta aclaración.

⁴⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1854 a 1856*, 10-II-1855, folio 2.078.

⁵⁰ El caso más famoso fue aquel del evangélico granadino Manuel Matamoros, quien estuvo preso en Granada, Málaga y Barcelona entre 1860 y 1863. Véase la biografía que ha publicado recientemente Juan Bautista Vilar, *Manuel Matamoros. Fundador del Protestantismo español actual* (Granada: Comares, 2003).

de libertad que animó a los diversos gobiernos del Sexenio. Para los clericales, la secularización de la vida pública iba contra los supuestos principios rectores de la tradición hispana, que era monárquica y católica. Su reacción incluyó cartas de protesta, representaciones a la reina, solicitudes a las Cortes, recogidas de firmas contra la legislación secularizadora y la intervención clerical directa en las cuestiones de política local y nacional.

Mientras, las Cortes asentaba las bases de la ciudadanía laica poniendo fin a la confesionalidad del Estado, y añadiendo la aprobación de disposiciones relativas a las instituciones de derecho privado y medidas de reforma de la educación. Estos cambios se insertaba en un amplio proyecto de profundización de la igualdad mediante la ampliación de derechos individuales que impulsó la izquierda en las Cortes revolucionarias de 1868-1869.⁵¹ La libre conciencia se presentaba «derecho natural, y como tal ilegible y previo a cualquier Constitución», y «base de todos los demás derechos individuales». El diputado Becerra sintetizaba el sentir de los demócratas y los republicanos diciendo: «Yo os puedo asegurar que si se me preguntara que si me contentaba con una Constitución en que no se consignara otra cosa más que los derechos individuales, diría que sí; me importa poco todo lo demás». El catálogo incluía «el sufragio universal, con la imprenta libre, con el pensamiento libre en todas sus manifestaciones, con el derecho de reunión y de asociación».⁵² Tras meses de debate los artículos 21º y 27º de la nueva Constitución vendrían a decretar por primera vez la libertad pública de cultos para los españoles y extranjeros residentes, y el fin de la discriminación religiosa como requisito para acceder a los distintos cuerpos de la administración pública.

Y es que la argumentación a favor de la libertad de cultos también tomó en consideración la igualdad civil como objetivo prioritario. Por esa razón algunos diputados hablaron sobre los «derechos» que ya habían disfrutado las minorías religiosas en la Castilla medieval. En efecto, en el debate de las Constituyentes del 69 sería el republicano Eugenio García Ruiz quien alzaría su voz para, con una aproximación historicista apoyada en una lectura tolerantista de las normas medievales recogidas en las cartas pueblas y fueros juzgos castellanos, vincular la existencia de la pluralidad de cultos a la tradición española, al creerla ya

⁵¹ Sobre el énfasis en la igualdad, véase Manuel Pérez Ledesma «Ciudadanía política y ciudadanía social. Los cambios del “Fin de Siglo”», *Studia Historica. Historia Contemporánea* 36 (1998), 35-65, esp. 38-39.

⁵² *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1869*, 9-IV-1869, fol. 887.

sancionada en las principales fuentes de su constitución tradicional.⁵³ Para el fundador del diario *El Pueblo*, la libertad de cultos había sido conforme al Derecho de Castilla «hasta los tiempos de Torquemada»; y lo era también con «el Evangelio y la Iglesia primitiva». En efecto, en los debates y las polémicas políticoreligiosas del período se puede constatar una gran paradoja: mientras la Castilla medieval, la de las tres culturas, se convirtió en un referente necesario para reivindicar el fin de la intolerancia religiosa, la Contrarreforma posterior sería el momento y el referente favorito de los defensores de la unidad de cultos.

Pero el derecho a la libre conciencia también se presentaba íntimamente ligado a la consumación de la llamada «idea nueva», que venía a ser el conjunto de discursos, reformas y propuestas políticas que hizo suyos el liberalismo avanzado y posdoctrinario. Así, otro republicano, Suñer y Capdevila, se quejaba en la primavera de 1869 de la incoherencia del Gobierno Provisional, que decía ser favorable al nuevo ideal pero que en política se declaraba monárquico y, en religión, «el Gobierno o la comisión, de acuerdo con él, propone que la religión católica sea la del Estado, y subvencionada por éste: tampoco acerca de este punto, como sucede respecto a los otros, conoce el Gobierno la significación de la palabra idea nueva».⁵⁴ Con todo, el nuevo modelo ciudadano se iría plasmando con la adopción gradual de las medidas del programa secularizador en su formulación clásica: la protección legal de la celebración de ceremonias religiosas de otros cultos, el fin de la discriminación religiosa en el reclutamiento del funcionariado, la implantación de la libertad de enseñanza y la creación de un registro civil de nacimientos, matrimonios y defunciones.⁵⁵ En otras palabras, en materia de creencias, la «idea nueva» venía a significar la desvinculación jurídica y cultural de la comunidad política respecto de la religiosa. Y la finalización exitosa de dicha empresa adquirió una enorme relevancia para los encargados de efectuar la legislación revolucionaria. No en vano, los miembros de la comisión de Constitución habían defendido sus propuestas en el *Preámbulo* del proyecto en los términos siguientes: «Sólo la cuestión religiosa, la más grave, la más alta, la más trascendental de cuantas cuestiones pueden presentarse a la Na-

⁵³ Ibidem, 26-IV-1869, fol. 1.363. Recordaba en su intervención este diputado que el fuero de Salamanca disponía que «Los judíos hayan foro como cristiano, que quien lo hiera o mate, tal homicidio, peche como si fuera cristiano o vecino de Salamanca».

⁵⁴ Ibidem, 26-IV-1869, fol. 1.359.

⁵⁵ Véase René Rémond, *Religion et société en Europe: La sécularisation aux XIXe et XXe siècles (1789-2000)* (París: Editions du Seuil, 2000).

ción española, la que en sí misma envuelve y anima todas las demás ha tenido el legítimo y natural privilegio de resumir en los últimos momentos y en proporciones gigantescas, las dificultades todas que rodean a esta situación, a esta Asamblea, a esta revolución».

Tan delicada era la materia que se corría el riesgo de revivir otra guerra civil religiosa. Al menos así pensaba el liberal Ríos Rosas, cuando reconviendo a Cánovas del Castillo en las Cortes por acusar a todo el clero de ser hostil a todo tipo de reformas le advertía: «No es cierto que la mayoría del clero secular español haya sido abiertamente hostil a la reforma: si tal hubiera sido, si todo el clero español, la mayoría del clero español, si la mayoría del episcopado español hubiera echado el peso de su autoridad moral en la balanza de la guerra civil, yo no sé lo que hubiera sucedido. Y si en condiciones nuevas se pusiera al clero en situación de optar entre la miseria y el martirio por un lado, y el abandono de sus más sagrados derechos en el orden civil de otro lado, tampoco sé lo que sucedería hoy».⁵⁶

Pese a las amenazas los diputados Romero Girón y Manuel Becerra del día de 2 de abril de 1869 exigieron en Cortes la derogación los artículos 128º, 129º y 130º, y los párrafos primero y tercero de los artículos 136º y 137º del Código Penal. Impulsaban ese tipo de propuestas la «secularización interna» de la sociedad y se sumaban a la creación de un registro civil de matrimonios, nacimientos y defunciones, que diera valor real a la declaración constitucional de libertad de cultos.⁵⁷ De hecho en 1870 el Ministro de Gracia y Justicia, Montero Ríos presentó su proyecto de matrimonio civil que el ministro progresista aclarando que en virtud de su proyecto se podría «establecer la igualdad de derechos y de deberes, no en el orden religioso, que respeta, sino en el civil, que es el suyo propio». Pero, siguiendo una línea trazada en experiencias liberales anteriores, Montero insistía en que nada habían de temer los católicos porque el proyecto «no solamente no lastima las creencias y las conveniencias de la Iglesia, sino que las favorece y las sanciona».⁵⁸

⁵⁶ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1869*, 9-IV-1869, fol. 955-957.

⁵⁷ Un estudio reciente que trata monográficamente la cuestión es el libro de Alicia Mira Abad, *Secularización y mentalidades en el Sexenio Democrático: Alicante (1868-1875)* (Alicante: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2006).

⁵⁸ *Discurso pronunciado sobre el Matrimonio Civil por el Excmo. Sr. Don Eugenio Montero Ríos, ministro de Gracia y Justicia, en la sesión celebrada en las Cortes*

Los tradicionalistas y los carlistas alzaron su voz contra estas innovaciones. El contenido igualitarista y civilista del proyecto empujó al diputado Ochoa a preguntar airado a las Cortes: «¿Es necesario que haya igualdad de derechos? ¿Es necesario que todos los ciudadanos sean iguales ante la ley? ¿Es necesario que en un acto tan fundamental y religioso como es el matrimonio no haya diferencias entre los ciudadanos?». Su respuesta era negativa y acusaba a los progresistas de «estatolatría». Ochoa acusaba a los legisladores de querer «sustituir a Dios por el Estado» convencido de que los legisladores «no miraría(n) a los habitantes de España como meros ciudadanos, sin consideración más que a su derecho de ciudadanía, como si fueran autómatas o cosas por el estilo». ⁵⁹ Por tanto, parecía evidente que una vez abierto el espacio a una libertad de creencias, católico y ciudadano se presentaban como condiciones difícilmente compatibles para los valedores de la unidad católica.

Tras la revolución, las nuevas características que adquirió la ciudadanía la hacían incompatible con la visión teocrática que defendían los sectores clericales. ⁶⁰ García Cuesta, cardenal-arzobispo de Santiago, y diputado a Cortes, motejaba el matrimonio civil de «concubinato legal». En su opinión era atentatorio contra el «derecho evangélico» ⁶¹ al carecer de carácter sacramental, lo que impedía que los eclesiásticos pudieran admitirlo porque «no pueden reconocer un matrimonio que se celebra ante la autoridad civil solamente». El matrimonio civil resultaba «(...) contrario a los principios de la sana filosofía y de la recta razón; porque los promovedores de esa ley en los países cristianos se fundan principalmente en la distinción entre el ciudadano y el cristiano, sosteniendo que ellos atienden a la única condición de ciudadano, prescindiendo de la religión que profesa». Y al cardenal la división entre creyente y ciudadano le parecía espuria: «Pero, ¿quién no conoce que nada vale esta abstracción de la mente,

Constituyentes del 29 de abril de 1870. Las citas proceden de las páginas 3, 14, y 20. El vínculo, pese a su carácter civil, se consideraba indisoluble «por naturaleza».

⁵⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1869*, 4-V-1869, fol. 7.674.

⁶⁰ El autor agradece los comentarios que realizaron sobre esta cuestión Maitane Ostolaza, José Álvarez-Junco, Alejandro Quiroga y Manuel Suárez Cortina en la discusión de una versión anterior de este texto.

⁶¹ Cuesta diferencia entre el «derecho evangélico», común a todos los «pueblos cristianos», católicos, y el «derecho canónico», la «constitución de la Iglesia». El primero es previo también al «derecho real», público y civil, y superior a ambos. También defiende el autor que los criterios morales y políticos para definir la justa adecuación de una norma al mismo eran competencia exclusiva del clero.

cuando en realidad ambas condiciones de ciudadano y cristiano están unidas en la misma persona? Es absurdo dividir una sola persona en dos, de modo que sea lícito mandar a la una lo que repugna a la otra». Esta era el acta de defunción del proyecto alternativo de la ciudadanía católica. Sobre todo porque los clericales consideraban que los derechos y deberes civiles se imponía a los religiosos y se planteaba que «Si la Iglesia, usando de la misma distinción, mandase al cristiano lo que justamente se prohíbe al ciudadano, ¿qué se diría?»⁶². Se abría pues un periodo de lucha en la que los creyentes debían hacer lo posible para retomar la preeminencia perdida.

Así lo hicieron empleando los medios que concedía el sistema liberal. A fin de «sostener y propagar la Religión Católica, Apostólica, Romana, y defender los preceptos y derechos de la Iglesia»⁶³, se fundó en Madrid en 1869 la Asociación de Católicos de España. Su finalidad en principio no era explícitamente política aunque el Reglamento permitía a «todos y cada uno de sus miembros puedan y deban usar, para el fin propio de ella, los derechos que le confieren las leyes del Estado». Por otra parte, el Reglamento de la Asociación sugería en su artículo 4º ciertos medios de intervención política y de adoctrinamiento: «Fundar, o auxiliar y propagar periódicos o cualquiera otra clase de publicaciones que juzgue útiles a su fin especial: Crear y sostener escuelas de primera enseñanza para párvulos y adultos, y cualesquiera otros institutos para el cultivo de las artes y las ciencias cristianas». Con este objeto se creará una red de escuelas en las principales capitales de provincia y dos universidades, una en Madrid y otra en Sevilla.⁶⁴

Pese a la audacia de la respuesta, la reacción era tardía y fracasada. Castelar, en su famoso debate parlamentario con el clerical Manterola, daba su propia versión de dicho resultado. Para él «los hombres de Estado en su mayoría no creen, y pagan a la Iglesia y sostienen a la Iglesia solamente como *un elemento de conservación*

⁶² *Catecismo para uso del pueblo acerca del protestantismo compuesto por el Cardenal Cuesta, Arzobispo de Santiago*. Reimpreso por la Junta superior de la Asociación de Católicos de España. Imprenta «La Esperanza», Madrid, 1869, pp. 87-88. El texto, por otra parte, es clara prueba de que la jerarquía católica no sólo luchaba contra la libertad religiosa, sino que seguía combatiendo el pluralismo.

⁶³ *Reglamento para la Asociación de Católicos de España*. Imprenta de «El Pensamiento Español», Madrid, 1870. Las citas provienen de los artículos 2º y 3º.

⁶⁴ Mercedes Suárez Pazos, *A educación en España durante o Sexenio Democrático (1868-1874). Debates, aspiración e realidades*. (Vigo: Servicio de Publicaciones de la Universidade de Vigo, 2002), 60-61.

del orden. El clero bajo se preocupa mucho del culto y poco de la moral; el clero alto practica mucho la política y poco la religión. Y en esta situación extraordinaria necesitamos una gran libertad religiosa, necesitamos la separación de la Iglesia y el Estado». ⁶⁵ El diputado gaditano haciéndose eco de la solución separatista propuesta por el conde de Cavour sostuvo que debía beneficiar a la propia Iglesia desde el momento en que suponía el fin del regalismo: «Sí; pida S. S. que no haya presentación, que no haya pase, que no haya traba para la Iglesia, a fin de que pueda enseñar libremente, a fin de que puedan venir los jesuitas, a fin de que puedan establecer asociaciones de todas clases». ⁶⁶

La respuesta de Manterola bebió del *Syllabus de los Errores* y recordaba a Castelar la proposición 79 del mismo, en la que el Papa condenaba la libertad de cultos al repudiar que «Es efectivamente falso que la libertad civil de todos los cultos, y el pleno poder otorgado a todos para manifestar todas sus opiniones y todos sus pensamientos, precipite más fácilmente a los pueblos a la corrupción de las costumbres y de las inteligencias, y propague la peste del indiferentismo». Manterola, además de creer necesarios el sistema de subvención y la protección oficial del culto y del clero católicos, declaraba con firmeza que «el Papa no necesita reconciliarse con ninguna de las instituciones sociales». Para justificar dicha postura el diputado clerical sostenía que «el progreso, la civilización y la libertad deben su ser, deben su nacimiento, deben su conservación en el mundo a la Santa Madre Iglesia católica». Su discurso parlamentario alcanzaría tonos patéticos y populistas al afirmar: «¡Piedad para esta pobre España! ¡Justicia a los españoles! ¡Respeto a la voluntad nacional!» ⁶⁷ Otro cardenal, en este caso Segura, también era totalmente reacio a la separación de la Iglesia y el Estado, ya que el Evangelio sólo habla de «la distinción de los poderes temporal y espiritual». De hecho, afirmaba que «un Estado que se separe así de su Iglesia, de la moral y de Dios, quedaría sin base, y se convertiría en el más feroz despotismo, y la fuerza sustituiría a la Iglesia, a la moral y a Dios». ⁶⁸

⁶⁵ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1869*, 7-IV-1869, fol. 901. El subrayado es mío.

⁶⁶ *Ibidem*, 5-V-1869, fol. 1.646.

⁶⁷ *Ibidem*, 5-V-1869, fol. 1.646-1.647. Manterola fue autor de diversos folletos propagandísticos entre los que destaca *Ensayo sobre la intolerancia de España en la segunda mitad del siglo XIX*, aparecido en Madrid en 1869.

⁶⁸ Véase su *Catecismo para el uso del pueblo*, citado supra, pp. 90-91.

Pero la separación como posible fin a la controversia con la Iglesia atraía no sólo a demócratas y republicanos, sino a progresistas como Segismundo Moret, que la defendía explícitamente en las cortes de 1869: «Yo deseo la separación de la iglesia y el Estado, y la pido en nombre del derecho que creo tienen todos los hombres para pensar, y por consiguiente, por el derecho que debe tener la Iglesia para moverse, enseñar y llevar su palabra divina a todas partes, por todos los ámbitos del mundo.»⁶⁹ Pero habría que esperar a un postrer cambio de régimen, con el proyecto de Constitución republicana federal de 1873, bajo la presidencia de Pi y Margall, para satisfacer el ideal separatista. Su artículo 35º disponía parcamente: «Queda separada la Iglesia del Estado».⁷⁰ De este modo quedaba proclamada constitucionalmente la demanda fundamental del programa secularizador, pero en el contexto de las guerras cantonal, carlista y cubana que dieron al traste con el sistema republicano a los once meses de su instauración.

Como se ha podido comprobar aquí la confesionalidad del Estado se basó en la identificación de las comunidades nacional y religiosa en un marco de intolerancia. El proyecto de fundar y defender una ciudadanía católica fue abandonado por el liberalismo maduro y secuestrado por los sectores conservadores y carlistas. Con ello se cancelaba la vocación universalista e integradora. Definida por la exclusión de los no creyentes y angustiada por los conflictos que implicó su definición legal y política, la identidad ciudadana católica se vio forzada a desaparecer. La confesionalidad que se mantuvo a partir de 1876, en condiciones bien distintas a las de 1812, dio cabida a la emergencia y consolidación de los frentes clerical y anticlerical que se irían fortaleciendo desde ese momento. El conflicto entre los defensores de la unidad de cultos y quienes la denostaban por antiliberal no había hecho más que empezar. En el camino se había quedado la posibilidad de amalgamar coherentemente la religión heredada con el «espíritu del siglo».

⁶⁹ *Diario de Sesiones de las Cortes Constituyentes de 1869*, 8-IV-1869, fol. 910.

⁷⁰ Véanse los trabajos clásicos de Francisco Martí Gilabert, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874* (Madrid: Editorial Mundial, 1989) y Santiago Petschen *Iglesia-Estado un cambio político. Las Constituyentes de 1869* (Madrid: Taurus, 1975) y el capítulo de José Antonio Rodríguez García, «El intento de plasmación de un estado laico en el Sexenio liberal (1868-1874)», en Dionisio Llamazares Fernández (ed.), *Estado y religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*. (Madrid: Universidad Carlos III de Madrid-BOE, 2001), 421-444.

