

POLÍTICA Y SECULARIZACIÓN EN LA EUROPA CONTEMPORÁNEA

Politics and secularization in Contemporary Europe

Manuel ÁLVAREZ TARDÍO

Departamento de Historia del Pensamiento y de los Movimientos Políticos y Sociales, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Complutense, Campus de Somosaguas, 28023 Madrid

BIBLID [(1998) 16; 143-166]

RESUMEN: Este trabajo se ocupa de la relación entre la política y los procesos de secularización en la Europa contemporánea, estudia sus variantes y opciones ideológicas, así como sus diferentes tradiciones y situaciones nacionales, poniendo de relieve la existencia de dos grandes modelos. El primero —el de Gran Bretaña, Bélgica y Holanda— se caracterizó por su gradualismo, tras la renuncia por parte del bloque político secular a apropiarse del Estado y su aceptación de la idea de que éste debía limitarse a proteger la libertad inherente al individuo. En cambio, el modelo de laicismo estatista —vigente en Francia, Italia y, en su versión más extrema, en la España de la II República—, partía de la idea de que el Estado era intérprete absoluto de un poder que no puede fragmentarse sin dejar de ser democrático, y se tradujo en el intento de contrarrestar la presencia católica mediante la imposición de políticas laicas, especialmente en el ámbito de la educación.

Palabras Clave: Historia Contemporánea de Europa, Religión, Política, Secularización, Laicismo.

ABSTRACT: This study deals with the relationship between politics and secularization processes in contemporary Europe, and studies its ideological variants and options as well as its different national traditions and situations, emphasizing the existence of two large models. The first, that of Great Britain, Belgium and Holland, is characterized by its gradualism, after the secular political block renounced appropriation of the State and accepted the idea that the State should be limited to protecting the inherent freedom of the individual. However, the model of state laicism, prevailing in France, Italy and in its most extreme version in the Spain

of the Second Republic, was based on the idea that the State was the absolute interpreter of a power that could not be fragmented without becoming undemocratic, and was expressed in the attempt to counter Catholic presence by means of imposing lay policies, especially in the sphere of education.

Key words: Contemporary History of Europe, Religión, Politics, Secularization, Laicism.

“La intolerancia civil es tan peligrosa, más absurda y, sobre todo, más injusta que la intolerancia religiosa”¹.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo, al margen de algunas consideraciones teóricas iniciales acerca del proceso de secularización, se ocupa de la relación entre religión y política en la Europa contemporánea y del acontecer histórico en el que se desarrolló ese debate por y contra la secularización, con sus variantes y opciones ideológicas y sus diferentes tradiciones y situaciones nacionales. El ámbito cronológico y espacial es amplio; y lo es porque los contextos nacionales a comparar no siempre fueron paralelos en el tiempo y lo ocurrido en ciertos casos sirvió, a posteriori, como modelo para otros países. España, que vivió la más tardía y perdurable presencia del conflicto político derivado de la secularización, será el primer caso de estudio. Le seguirá el proceso secularizador francés, referencia obligada en esta materia. Con Gran Bretaña se resaltarán el contraste y las posibilidades derivadas de otro tipo de secularización, más gradual y menos estatista que la francesa. Otros casos completarán el análisis: Italia, también heredera del modelo francés, y Bélgica y Holanda, peculiar excepción de la tradición secularizadora francesa en la Europa continental.

Dados los riesgos de este tipo de estudio comparativo, no está de más asumir, con la esperanza de no extralimitarme, que gran parte de las carencias del análisis europeo que aquí se presenta se deben a la brevedad de esta perspectiva comparada de tan amplia proyección cronológica. Del mismo modo, insisto en que este trabajo versa sobre el lenguaje, la ideología y las políticas secularizadoras, sobre sus logros y fracasos, sus miserias y grandezas. Enfrente estaba el discurso de sus adversarios, el complemento necesario para entender el debate, pero no mi objeto principal de estudio.

1. LA SECULARIZACIÓN

La historia primero y la sociología después, han debatido mucho sobre el contenido y alcance del proceso de secularización. Fue Max Weber quien inauguró la

1. B. CONSTANT: *Principios de política*. Madrid, 1970, pp. 137.

sociología comparativa e histórica de la religión y dejó establecidos los presupuestos de un análisis cuya influencia ha perdurado hasta nuestros días. Para Weber, el ámbito institucional del comportamiento humano, ordenado ya por patrones racionales, había abandonado o lo estaba haciendo la fuerza y el poder de lo mágico. El sustituto era ese *racionalismo occidental moderno*² que caracterizaba las instituciones más representativas de la modernidad. El Estado, el mercado y las asociaciones humanas se hacían más independientes y autónomas, diferenciándose unas de otras y especializándose en tareas concretas. Weber dio a entender que la secularización venía dada dentro de ese proceso modernizador en el que el Estado y el mercado desplazaban por completo a la institución eclesiástica de sus funciones clásicas —esto es, legitimación del poder político, registro público, recaudación impositiva, beneficencia, administración de escuelas públicas...—. De ahí que pueda diferenciarse, como se hace en este trabajo, entre una secularización política e institucional —también llamada laicización— y aquella otra secularización de las conciencias y los referentes morales, del individuo y su creencia personal, que poco ha tenido que ver con las leyes secularizadoras³.

Aparte quedó si eso conllevaría o no un declive de las religiones o del grado de religiosidad de los hombres. El debate sobre la secularización se remite en gran medida a la especulación sobre este último asunto⁴. La confusión proviene, en cierto modo, de Durkheim, quien no admitió que la religión como él la conocía fuera sólo una forma histórica y concreta del hecho religioso. Para él, la religión había definido y orientado todos los aspectos de la vida social y política; con la secularización, perdía toda razón de ser y toda función en la historia⁵. Su sustituto era, a partir de entonces, el Estado, convertido así en el gran responsable del progreso secularizador, en el único con capacidad suficiente para impulsar un desencantamiento que no siempre se produjo con naturalidad. Lo paradójico es que esa tradición podía desembocar, y muchas veces lo hizo, en la pérdida absoluta del respeto por la libertad individual. La religión tenía una única existencia definida por su función social. El nuevo Estado se encargaba de suplantarla en todos los órdenes y trabajaba por eliminar la implicación colectiva de los sentimientos religiosos. Ese Estado, activo hasta tal extremo, se colocaba de este modo en el límite del respeto de la libertad. Así ocurrió en Francia, donde una situación de unidad confesional, antaño dominadora exclusiva de las conciencias, aportó el

2. M. WEBER: «Ensayos sobre sociología de la religión», en *Sociología de la religión*. Madrid, 1997, p. 325.

3. Para J. Casanova ésta es básicamente la tesis de la modernización como diferenciación de esferas. Véase J. CASANOVA: *Public Religion in the Modern World*. Chicago, 1993, pp. 19-21. Una síntesis reciente del debate sobre la secularización es R. WALLIS y S. BRUCE: «Secularization: trends, data and theory», en *Research in the Social Study of Religion*, vol. 3, pp. 1-31 (1991).

4. Uno de los mejores balances de la discusión sociológica sobre la secularización sigue siendo K. DOBBELAERE: «Secularization: a multidimensional concept», en *Current Sociology*, vol. 29, nº 3, pp. 1-153 (1981). Según él, todas las teorías quedan agrupadas en tres niveles de explicación de la secularización: la secularización como *proceso de laicización*, la secularización como *proceso de cambio religioso* y la secularización como *proceso de declive del compromiso religioso*.

5. *Ibid.*, p. 10 y ss.

germen más fructífero, la tradición más poderosa para que el relevo favoreciera a un nuevo monopolio estatal igualmente opresor.

Inglaterra, Holanda y Bélgica siguieron un camino bien diferente. La historia nos revelará un panorama complejo y lleno de detalles; baste señalar, en principio que, si bien la secularización implicó un relevo de instituciones dominantes en la producción de legitimidad e identidad, eso no siempre significó la desaparición universal de la proyección pública de la religión⁶. En esto reside gran parte de la falacia de esa historia que habla de la bondad modernizadora de la secularización frente a la perversión oscurantista de la religión, asumiendo sin más que lo que se convirtió en programa político fuera también la expresión de una única posibilidad de cambio social, que la secularización debiera ser, no lo que la realidad histórica muestra, sino lo que los programas laicos defendían.

El debate sociológico sobre la secularización se recuperó hace más de tres décadas. Algunos trabajos entendieron que la religión había encontrado sitio en la nueva sociedad secularizada⁷. Otros han llegado a una desesperanzadora conclusión —por otra parte, muy propia de este tipo de debates—: el término secularizar está tan cargado de significados y de experiencias históricas que resulta a todas luces inútil para formular una teoría de la secularización⁸. Este debate sociológico no hace más que confirmarnos en la necesidad de interrogar al pasado para comprender los detalles históricos, las tradiciones ideológicas y los contextos políticos en los que el proceso de secularización tuvo o no lugar. Sólo así evitaremos que la comprensión de la secularización acabe desvirtuando una realidad que difícilmente se somete a moldes teóricos o determinismos históricos⁹.

2. POLÍTICA Y RELIGIÓN EN LA EUROPA CONTEMPORÁNEA

La secularización como concepto operativo y con vida propia no nació de manera espontánea y gratuita. Fue en Francia, ya desde antes del Segundo Imperio,

6. En ese sentido, el caso de Estados Unidos puede resultar muy revelador. Véase D. MARTIN: *A general theory of secularization*. Oxford, 1978, pp. 27-29. También el caso belga en M. CONWAY y T. BUCHANAN, *Political catholicism in Europe, 1918-1965*. Oxford, 1996, pp. 187-218

7. Los casos de P. Berger, R. Bellah (*Beyond Belief*, 1970) y T. Luckmann (*The Invisible Religion*, 1967). Véase R. WALLIS y S. BRUCE, «Research in...», pp. 23-24 y en K. DOBBELEARE: *op. cit.*, pp. 7-8, 22, 97-107. Un breve balance de la significación de estas teorías sobre la privatización de la religión en J. CASANOVA, *Public Religion...*, pp. 35-39.

8. Aunque no es del todo el caso de J. Casanova, véanse sus críticas al respecto en *Ibid.*, pp. 11 y ss.

9. Referencias desde la historia a la complejidad conceptual del término «secularización» en M. de PUELLES BENÍTEZ: «Secularización y enseñanza en España (1874-1917)», en J.L. GARCÍA DELGADO: *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*. Madrid, 1991, pp. 192; M. REVUELTA GONZÁLEZ: «El proceso de secularización en España y las reacciones eclesiásticas», en P. ÁLVAREZ LÁZARO: *Librepensamiento y secularización en la Europa Contemporánea*. Madrid, 1996, pp. 321 y ss. También J. de la CUEVA MERINO: *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalismo y secularización en Cantabria (1875-1923)*. Santander, 1994, pp. 18-22. En la historiografía europea véase A.D. GILBERT: *The Making of Post-Christian Britain. A History of the Secularization of Modern Society*. New York, 1980, especialmente pp. 1-10; O. CHADWICK: *The Secularization of...*, pp. 3-17; J-P. SIRONNEAU: *Sécularisation et religions politiques*. París, 1982, pp. 566-574.

donde primero se procedió en ese sentido, a la par de la recuperación de Voltaire y de un creciente enfrentamiento ideológico. Los historiadores, con Michelet y Edgar Quinet a la cabeza, aportaron la base intelectual necesaria para convertir una crítica invertebrada contra la Iglesia en una formulación sistemática. El resultado final se sintetizó en una conocida polarización explicativa, de simples y rentables argumentos: la fuerza libertadora de la razón iluminadora contra la perversa intolerancia de la oscuridad clerical¹⁰.

La formulación teórica de ese nuevo proceso de cambio religioso conocido como la secularización fue, además, el producto de una actitud ética. La ciencia, aunque favoreciese el progreso tecnológico, en sí misma no hacía más que demostrar las limitaciones de la razón y no lo contrario. Pocos científicos eran antirreligiosos y pocos se mostraron activos en la lucha contra la religión durante la segunda mitad del XIX. Quienes creyeron y cultivaron la confrontación entre ciencia y religión estaban más próximos a los adalides de una revisión historiográfica que trataba de vincular el progreso en la historia a lo secular y coadyuvar así a la reformulación de la moral. De este modo se dotaba a la lucha ideológica de contenido determinista: la historia había sido secularizadora, los programas políticos tenían que postular la culminación de lo que ahora era un proceso y no simplemente un conjunto de medidas. La secularización, con el anticlericalismo como infantería en el campo de batalla, se estaba convirtiendo en una ideología coherente, movilizadora y, cómo no, modernizadora. Allí donde la fuerza de la religión se tradujo en una reacción con implicaciones políticas y sociales, se polarizó todavía más el enfrentamiento a favor y contra la secularización.

Este panorama de confrontación se reflejó con más crudeza en los procesos de secularización de Francia, España e Italia. Nada que ver con lo ocurrido en Gran Bretaña, donde la recuperación de la herencia ilustrada fue algo posterior y sobre una tradición muy diferente: la presencia de una conciencia moral de contenido religioso revitalizada y dominante, con una proyección práctica en la vida social, cultural y política; sumémosle el peso de una tradición cultural y política diferente, el escaso influjo de los acontecimientos revolucionarios continentales y el efecto de la diversidad y competencia entre diferentes confesiones cristianas en el paso del liberalismo parlamentario a la democracia¹¹.

En esas dos experiencias fundamentales, Francia e Inglaterra, la culminación de la secularización se alcanzó al concluir, con la Gran Guerra, la primera fase de democratización de los regímenes liberales. Si exceptuamos Italia y Portugal, el resto de los países habían dejado al margen el asunto de la secularización al final de la primera década de este siglo. Sin embargo, España, heredera del modelo francés, mantuvo la vigencia del debate secularizador hasta la Segunda República,

10. O. CHADWICK: *The Secularization of...*, pp. 154 y ss.

11. Véase G. HIMMELFARB: *The de-moralization of Society. From Victorian Values to Modern Values*. New York, 1996 (1994). Para los aspectos culturales e intelectuales véase también G.L. MOSSE: *La cultura europea del siglo XIX*. Barcelona, 1997 (primera edic. en inglés de 1961), pp. 42-82. Breves consideraciones sobre la secularización en Gran Bretaña desde un punto de vista comparativo en D. MARTIN: *A general theory...*, pp. 30 y ss.

durante la cual aquél alcanzó una importancia extraordinaria. Existió, pues, una diferencia o retraso considerable en la presencia de ese enfrentamiento dentro de la vida política.

2.a. España

La acción del liberalismo español respecto a la Iglesia católica en la primera mitad del siglo XIX observó una ortodoxia reformista que careció de una formulación de un programa sistemático que se denominase secularizador. No se trataba de separar la Iglesia del Estado, no se cuestionaba la confesionalidad de este último, no se discutía el papel de las congregaciones religiosas en la enseñanza o en la beneficencia. Los objetivos se redujeron al importante terreno financiero que acompañó a la *revolución liberal* y a la lucha contra los amplios sectores del clero caracterizados por sus lealtades carlistas¹².

Fracasado el desafío secularizador del Sexenio, el nuevo marco constitucional de 1876 mantuvo la confesionalidad del Estado aunque tolerando una libertad religiosa limitada. Con el cambio de siglo, las libertades de prensa y asociación coadyuvaron al comienzo de un nuevo envite político contra la Iglesia católica cuyo objetivo prioritario fue la secularización de la enseñanza. El discurso anticlerical español achacó el déficit modernizador a un problema educativo, de carencia secularizadora. El analfabetismo y las debilidades financieras de la escuela oficial se explicaron como resultado de la perniciosa influencia clerical, de su interés por mantener bajo mínimos la acción del Estado y cultivar una educación religiosa sumisa, antinatural e irracional. Por su parte, el lenguaje clerical no dudaba en achacar los males de la educación a la aplicación de los principios laicos, a la falta de moral y la irreligiosidad intrínseca a un materialismo y racionalismo que la Iglesia consideraba como el origen diabólico de todos los males. Quedaba así definida una vieja polémica en términos de respaldo o rechazo de la secularización; una voluntad monopolizadora frente a otra, con ambos rivales a la búsqueda de la protección estatal. Quienes más radicales se mostraban solían acudir al ensalzamiento del modelo francés para demostrar que sólo atacando a fondo el control católico de la educación se podría mejorar la enseñanza pública¹³.

Al igual que en Francia antes de las políticas de Jules Ferry, la influencia de las órdenes religiosas no impedía que, a principios del nuevo siglo, el Estado espa-

12. Véase W.J. CALLAHAN: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Madrid, 1989, espec. pp. 84-175; J.S. PÉREZ GARZÓN: «Curas y liberales en la revolución burguesa», en R. CRUZ (ed.): *El anticlericalismo*. *Ayer*, nº 27, 1997, pp. 67-101; J. MERCADER RIBA: «Los orígenes del anticlericalismo español», en *Hispania*, nº 33, 1973, pp. 101-123; M. REVUELTA GONZÁLEZ: *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio Constitucional*. Madrid, 1973, espec. pp. 54-120 y M. REVUELTA GONZÁLEZ: «El proceso de secularización...», especialmente pp. 326-359.

13. Véase en T.G. REJIDOR, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España (1902-1914)*. Madrid, 1985, pp. 30-34 y J. de la CUEVA MERINO: «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», en R. CRUZ (ed.): *El anticlericalismo*. *Ayer*, nº 27, 1997, pp. 101-126 y Idem., «La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración», en M. SUÁREZ CORTINA (ed): *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*. Madrid, 1997, pp. 229-272 y espec. pp. 230-236.

ñol controlase la educación primaria¹⁴. Es cierto que ese control no era siempre efectivo; carecía de medios y en muchos casos estaba sometido a la estrecha vigilancia de los párrocos locales. Es admisible que la escuela pública tuviera un problema de dependencia y subordinación derivado de la confesionalidad del Estado, pero más allá de eso, el problema superaba con creces los tópicos ideológicos al uso. El analfabetismo tenía más que ver con una desequilibrada relación entre la oferta y la demanda de enseñanza que con el papel de la Iglesia católica. Difícilmente los hijos de familias de escasos ingresos acudirían a educarse, dado que de esa inversión temporal y financiera no se derivaban ventajas profesionales. Esto es, la economía y la sociedad española no demandaba una alfabetización generalizada y estudiar, por tanto, servía de poco¹⁵. Por otro lado, quien satisfacía la escasa demanda de formación de élites industriales y burocráticas eran las órdenes religiosas. Eso, que fue el resultado de una estrategia acertada que se desarrolló en la segunda mitad del XIX, condicionó por completo los términos del proceso de secularización en España¹⁶. Lo que se perdió en esas décadas fue la batalla liberal por el control de la formación de las élites; o, quizás, las élites liberales prefirieron que fuera una moral y una doctrina católicas las que influyesen en una educación que debía prevenir lo que para ellos era el nuevo peligro de los radicalismos sociales y las enseñanzas inmorales.

El proyecto laico francés, apoyado en la demanda de nuevas élites, apenas podía calar en una sociedad como la española. Durante décadas, tolerancia religiosa y algunos cambios en los programas de enseñanza satisficieron la demanda de un liberalismo que pareció estar conforme con el predominio de la enseñanza católica en los grados medios y superiores. No es extraño que hasta los años treinta, cuando realmente las nuevas élites administrativas, intelectuales y obreras estuvieron en condiciones de rivalizar por el control de la educación con las antiguas, el discurso secularizador no tuviera una recepción muy amplia.

La Segunda República permitió el triunfo de postulados secularizadores muy próximos al modelo francés: una actitud anticlerical combativa dispuesta a utilizar el aparato administrativo del Estado para dismantelar la estructura organizativa y la influencia cultural y social de la Iglesia. El postulado liberal de una secularización política que afectase exclusivamente a las instituciones quedó superado. Por eso, el cambio republicano se definió más allá de sus consecuencias políticas. La

14. En 1908 había en España 24.861 escuelas oficiales de primaria que daban acogida a 1.221.552 niños frente a 5.212 escuelas privadas con 304.631 niños, de las cuales 5.014 eran católicas, 91 protestantes y 107 laicas. La educación secundaria y la superior estaba, sin embargo, acaparada en un 80% por los centros privados, básicamente católicos. La tasa de analfabetismo en 1900 era 45,3%. Los datos en T. GARCÍA REJIDOR: *La polémica...*, pp. 41-43 y 81 y en M. RAMÍREZ JIMÉNEZ: *Los grupos de presión en la Segunda República española*. Madrid, 1969, pp. 81. Véase también M. de PUELLES BENÍTEZ: «Secularización y enseñanza en España (1874-1917)», en J.L. GARCÍA DELGADO (ed): *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*. Madrid, 1991, pp. 191-212.

15. Véase C. EUGENIA NÚÑEZ: *La fuente de la riqueza: educación y desarrollo económico en la España contemporánea*. Madrid, 1992, espec. pp. 200 y 239-247.

16. Véase A. BOTTI: *Cielo y dinero. El nacional-catolicismo en España (1881-1975)*. Madrid, 1992, espec. pp. 43-48.

revolución republicana era, para muchos sectores, la puerta abierta al cambio de la sociedad y de la cultura. Que eso ponía en entredicho el respeto de las libertades que el nuevo régimen proclamaba es algo que no ofrece dudas. La Segunda República española adoptó el modelo del Estado hacedor de laicismo propio del republicanismo francés. Pero olvidó que en Francia la herencia liberal había atemperado la radicalidad de los discursos ideológicos.

El mejor ejemplo fue la discusión constitucional del verano y otoño de 1931¹⁷. Las circunstancias de la mecánica parlamentaria y la oportunidad política pusieron en manos de Azaña la solución del problema religioso que durante aquellas semanas amenazaba con disgregar la mayoría parlamentaria que sostenía al gobierno. Pero aquélla pasaba y pasó por lo que el pensamiento y la herencia republicanas dictaban, esto es, la traducción constitucional de una política estatista dispuesta, no a separar la Iglesia del Estado o mejorar la competencia educativa del sector público, sino a reemplazar el monopolio del atraso por el monopolio del progreso. Al final, la constitución reflejó los puntos de encuentro que hicieron posible la unidad de acción social-azañista durante el primer bienio¹⁸. Esa política anticlerical en tanto que dirigida contra la Iglesia fue, por encima de su exigencia histórica, un instrumento decisivo al servicio de la movilización y agregación política. Sin embargo, el peligro estuvo en la identificación, no ya de un programa ideológico y una coalición concreta, sino entre ese programa y la esencia del nuevo régimen. No hubo reparos en sobrepasar los propios principios liberales si aquello servía para reforzar la República. Los dictados de una mayoría parlamentaria incuestionable olvidaron que la Constitución establecía las reglas de un juego en el que la conjunción republicano-socialista podía perder las elecciones. A diferencia de lo ocurrido en las leyes fundamentales de la III República francesa, no hubo un contrapeso de voto en la Cámara que contribuyera a la definición de un marco constitucional más amplio. Hubo, además, un problema de ortodoxia constitucional; gran parte de los republicanos y, desde luego, de los socialistas, identificaron la Constitución con un reflejo escrito del cambio, como la culminación de la obra revolucionaria iniciada en abril. Si la República se había definido como un cambio modernizador cuya exigencia prioritaria era la imposición de una labor esta-

17. Un resumen de este periodo de debates constitucionales en F. DE MEER: *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la Segunda República*. Pamplona, 1975 y V.M. ARBELOA: *La semana trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*. Barcelona, 1976. Las actitudes de los grupos políticos en M. ARTOLA: *Partidos y programas políticos. 1808-1936. Vol. I*. Madrid, 1974, pp. 575-581; A. de BLAS GUERRERO: «El Partido Radical en la política española de la II República», en *Revistas de Estudios Políticos*, nº. 31-32 (enero-abril 1982) y N. TOWSON: «Algunas consideraciones sobre el proyecto republicano del Partido Radical», en J.L. GARCÍA DELGADO (ed.): *La II República española. Bienio rectificador y Frente Popular, 1934-1936*. Madrid, 1988; J. AVILÉS FARRÉ: «La derecha republicana, 1930-1936», en *Revista de Estudios Sociales*, nº. 16 (enero-abril 1976), pp. 79 y ss; y S. BEN-AMI: *Los orígenes de la Segunda República. Anatomía de una transición*. Madrid, 1991, espec. pp. 124-133 para los meses anteriores a la República.

18. Véase J. AVILÉS FARRÉ: «Un bienio de esperanza y frustración: 1931-1933», en M^aA. EGIDO LEÓN, A. ALTED, M^aF. MANCEBO: *Manuel Azaña: pensamiento y acción*. Madrid, 1996, pp. 103-116; la trayectoria y el pensamiento político de Azaña durante el primer bienio en S. JULIÁ: *Manuel Azaña. Una biografía política. Del Ateneo al Palacio Nacional*. Madrid, 1990, pp. 153 y ss.

tista de secularización, la Constitución no sería tal si no lo reflejaba. A su vez, al incluir los postulados de secularización como dictados constitucionales, se condicionaba el rumbo futuro del régimen y de los gobiernos¹⁹.

Podía haber pasado como en la Italia unificada de los ochenta y noventa del siglo XIX, es decir, que el desarrollo legislativo de la Constitución fuese moderado y prudentemente lento. Pero, un factor de equilibrio político y de definición ideológica lo impidió. Durante 1932 y 1933 el gobierno republicano-socialista encontró en la cuestión religiosa un poderoso aliado, tanto porque robustecía la estabilidad de la mayoría parlamentaria que lo apoyaba, como porque ponía en práctica una política de diferenciación y autenticación republicanas²⁰. La culminación llegó, en la primavera de 1933, con el ansiado proyecto de ley de Confesiones y Congregaciones religiosas, que venía a cumplir el mandato constitucional del artículo 26. Promulgada la ley a principios de junio de 1933 y seguida por varios decretos que regulaban y velaban por su aplicación, la norma dictaminó, como medida más polémica, además de toda la regulación sobre el funcionamiento de las órdenes religiosas, el cierre obligatorio de los centros católicos de enseñanza secundaria para el 1 de octubre de ese año y el de las escuelas primarias para el primer semestre del siguiente²¹.

El vuelco electoral de noviembre de 1933 inauguró un nuevo periodo para las relaciones Iglesia-Estado como para muchos otros aspectos de la política republicana. La secularización dejó de ser la protagonista de las políticas de un centro-derecha que encontró en la pacificación de los espíritus su máximo aliado. "Hay que hacer un alto en el camino", señaló Lerroux en las Cortes, "no a faltar a las leyes, pero sí a meditar si en esta hora y en este momento la ejecución implacable de esas leyes puede oponer a la República dificultades que agraven la situa-

19. La constitución incluyó la supresión en el plazo de dos años del presupuesto de culto y clero y la prohibición expresa de auxilio económico por parte de cualquier administración pública a las Iglesias, Asociaciones o Instituciones religiosas. Estableció la obligatoriedad de disolver «aquellas órdenes que estatutariamente imp[usieran], además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta a la del Estado», nacionalizando sus bienes y dirigiéndolos a actividades benéficas y docentes. Sometió a «las demás Órdenes religiosas a una ley especial votada por estas Cortes Constituyentes», anunciando la disolución de las que, «por sus actividades, constituy[esen], un peligro para la seguridad del Estado» y dejando establecido que esa ley especial prohibiría el ejercicio de «la industria, el comercio o la enseñanza» a todas las Órdenes legalizadas, que además no podrían ser capaces de «adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destin[asen] a su vivienda o al cumplimiento de sus fines privativos». En V.M. ARBELOA: *Op. cit.*, pp. 339-346.

20. Las medidas secularizadoras de 1932 en C. GARCÍA PROUS: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*. Córdoba, 1996, pp. 117-173.

21. La Ley de Confesiones y la crisis que la sucedió pueden seguirse en M. AZAÑA: *Memorias*. (Vol. I) Barcelona, 1977, diferentes anotaciones en pp. 614-682, y un poco más atrás en Idem., *Diarios 1932-1933. Los cuadernos robados*. Barcelona, 1997, diferentes anotaciones a partir del 19 de enero de 1933, pp. 143 y ss; también N. ALCALÁ ZAMORA: *Memorias. (Segundo texto de mis Memorias)*. Barcelona, 1977, pp. 195-8; J.S. VIDARTE, *Las Cortes Constituyentes de 1931-1933*. Barcelona, 1976, pp. 541-547; D.M. BARRIO: *Memorias*. Barcelona, 1983, pp. 176-181. Véase también el análisis de S. JULIÁ: *Manuel Azaña...*, pp. 242-276. También S.G. PAYNE: *La primera democracia española*. Barcelona, 1995, pp. 106.

ción”²². Un cambio más iba a determinar el futuro de aquellas políticas secularizadoras ahora interrumpidas; tanto el discurso revolucionario del partido socialista como la recuperación de la unidad republicana por parte de Azaña y Martínez Barrio durante 1935 tenían otros contenidos definidores que se bastaban por sí solos para articular la movilización política. La amnistía para los inculpados en el proceso revolucionario de octubre de 1934, los escándalos magnificados que afectaron a los radicales en el otoño de 1935 y el levantamiento de las medidas impuestas contra la actividad sindical y socialista, todo esto envuelto en un discurso de recuperación de la República, fueron más que suficientes²³.

La Segunda República española no culminó el proceso de secularización; hubo que esperar muchos más años. Ni siquiera puede decirse que, en su corta y complicada existencia impulsara de manera definitiva ese proceso; si acaso, reforzó aún más la confrontación ideológica entre los defensores y los enemigos de la secularización. Pero esos cinco años sí sirvieron para demostrar la fuerte presencia que tuvo en la política española, y muy especialmente en el caso de los enunciados secularizadores del republicanismo, el referente del modelo laico francés; modelo que puede caracterizarse como de un estatismo laicista muy influido por la tradición galicana.

2.b. Francia

En Francia, secularizar significó lo mismo que en Inglaterra, esto es, destruir un monopolio confesional cuya influencia se extendía a casi todos los órdenes de la vida; pero con una diferencia considerable: quienes desafiaban ese monopolio no eran otras organizaciones confesionales sino diferentes grupos políticos que, al atacar a los católicos, reformaban las bases de un orden y una estructura de influencia política de la que querían hacerse partícipes. Aunque abandonados gran parte de los presupuestos jacobinos, el republicanismo de la segunda mitad del siglo no siempre supo respetar escrupulosamente la herencia liberal que Constant había resumido tras la Revolución, la de

“la única idea razonable en lo que se refiere a la religión: la de consagrar la libertad de cultos sin restricción, sin privilegio, sin obligar siquiera a los individuos, con tal que observen formas exteriores puramente legales, a declarar su asentimiento a favor de un culto particular; la única manera de evitar “el escollo de esta intolerancia civil con que se ha querido reemplazar la intolerancia religiosa propiamente dicha”²⁴.

22. Discurso de presentación del nuevo gobierno, en EL DEBATE, 21 de diciembre de 1933. Para las relaciones Iglesia-Estado durante el segundo bienio véase mi trabajo «La Segunda República española y la Santa Sede: relaciones diplomáticas y política religiosa (1931-1936)», en *Actas del Congreso Internacional La política exterior de España en el siglo XX*. Madrid, 10-14 de diciembre de 1997, pp. 123-129.

23. Véase J. AVILÉS FARRÉ: *La izquierda burguesa en la II República*. Madrid, 1985, pp. 225-232 y 246-277; D. M. BARRIO: *op. cit.*, pp. 211-297. Ese discurso de defensa de la verdadera República comenzó, en realidad, tras la derrota electoral de noviembre de 1933. Véase el análisis del discurso azañista a partir de enero de 1934 en S. JULIÁ, *Manuel...*, pp. 315 y ss.

24. B. CONSTANT: *Principios...*, pp. 136-7.

La aportación específicamente francesa nació con la Revolución y fue depurada durante toda la primera mitad del ochocientos. La Revolución inauguró lo que, sin duda, es la característica básica del anticlericalismo contemporáneo, del francés y del español, lo que le ha dado su fuerza e importancia: la codificación ideológica con fines movilizados de una forma antigua y dispersa de protesta contra el clero y la institución católica²⁵. Por otro lado, la práctica política del anticlericalismo francés posrevolucionario, fuera cual fuese su grado de radicalismo, reveló desde un principio un rasgo que encontraremos un siglo después en las políticas de René Marie Waldeck-Rousseau o de Émile Combes: la práctica intervencionista del Estado en la actividad de la Iglesia²⁶. No por casualidad, el Concordato napoleónico de 1801 y sus Artículos Orgánicos estuvieron vigentes hasta la Ley de Separación de 1905²⁷.

Ya en los años setenta del ochocientos, tras la derrota ante Prusia, las diferencias entre orleanistas y legitimistas respecto a la definición del que sería nuevo régimen impidieron la restauración de la Monarquía y posibilitaron una *conjunción de centros* entre los republicanos moderados y los orleanistas²⁸. Una segunda Cámara y la elección indirecta del Presidente satisficieron los deseos del liberalismo orleanista de un modelo de republicanismo ajeno a la tradición revolucionaria; a cambio, los monárquicos liberales aceptaron en su mayoría el sufragio universal y directo para la elección del Congreso. Mayoría conservadora en el Senado, República parlamentaria y equilibrios constitucionales que suplantaban la ausencia de un poder moderador hereditario dibujaban las características del nuevo régimen. A diferencia del proceso constituyente de la Segunda República española, una conjunción de centros dejaba impresas unas reglas de juego que se revelarían estables y duraderas²⁹.

En los siguientes treinta años, una derrota electoral tras otra relegó a conservadores y a católicos a una posición secundaria en la Asamblea. La izquierda repu-

25. Aun manteniendo en sus manifestaciones el discurso y las formas de actitudes y valores antiguos, lo cierto es que lo específicamente moderno del anticlericalismo contemporáneo ha sido su instrumentalidad como discurso para movilizar y para competir electoralmente, en el marco de la democratización del liberalismo del ochocientos. Véase el importante trabajo de D. CASTRO: «Cultura, Política y Cultura política en la violencia anticlerical», en R. CRUZ y M. PÉREZ LEDESMA (eds.): *Cultura y movilización en la España contemporánea*. Madrid, 1997, pp. 93-4. También J. ÁLVAREZ JUNCO, *El emperador del paralelo. Lerroux y la demagogia populista*. Madrid, 1990 y J. ROMERO MAURA: *La rosa de fuego: el obrerismo barcelonés de 1889 a 1909*. Madrid, 1989.

26. Véase B. COUSIN: «El Regalismo en Francia. De Luis XIV a Bonaparte», en E. LA PARRA y J. PRADELL (eds.): *Iglesia, Sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*. Alicante, 1991, pp. 237-250.

27. Los artículos fueron una medida impuesta al Vaticano en la que se recogía, entre otras cosas, la limitación del número de órdenes religiosas y los mecanismos para que el Estado controlara nuevas autorizaciones. Véase G. DUFOUR: «La controversia sorbe la secularización en la Francia contemporánea», en P. ÁLVAREZ LÁZARO: *Librepensamiento y secularización...*, pp. 87 y ss; y P. LEVILLAIN, «Iglesia y Estado en Francia desde 1905 a nuestros días», en E. LA PARRA y J. PRADELL (eds.): *op. cit.*, pp. 463-475

28. Véase L. ARRANZ: *El liberalismo conservador en la Europa continental*. [Texto de una intervención en la UIMP en septiembre de 1996, pendiente de publicación], pp. 7 y ss.

29. R. GILDEA: *France, 1870 to 1914*. New York, 1996, pp. 7 -9.

blicana democrática, revisada la herencia jacobina, aceptado el sufragio como árbitro indiscutible del relevo de poder y la necesidad de mantener una política de orden público decidida y estable, sostuvo, como parte intrínseca de su programa, un postulado secularizador cuyo exponente máximo era la reforma de la educación³⁰. En mayo de 1877, el presidente monárquico MacMahon destituyó a Jules Simon, republicano moderado que se había hecho cargo del gobierno poco tiempo atrás, disolvió la Asamblea y convocó elecciones. A los ojos de los republicanos, esa actuación, apoyada como requería la Constitución por la autorización del Senado, ponía en evidencia la debilidad del régimen republicano ante las maniobras clericales y monárquicas. La estrategia defensiva se puso en marcha en las elecciones con el discurso anticlerical como principal arma de combate. La nueva Cámara fue republicana por amplia mayoría, aunque hasta enero de 1879, tras las elecciones para renovar parcialmente el Senado, los republicanos no afianzaron su posición hegemónica³¹. La debilidad del centro y el adecuado aprovechamiento de la cuestión religiosa facilitaron las victorias electorales de la izquierda republicana. Atrás quedaba el fracaso de una opción de centro —la República conservadora de Jules Simon, por ejemplo—. Esto hubiera exigido a los republicanos de centro y a los católicos liberales un sacrificio que les habría privado de gran parte de su identidad; los primeros tendrían que haber superado el postulado secularizador a expensas de la consecución de una república de orden y libertades, mientras que los segundos tendrían que haber moderado su defensa de los privilegios de la Iglesia católica. Además, en aquellos momentos, ni los católicos liberales tenían la fuerza y el respaldo necesario ni los republicanos moderados podían contrarrestar el creciente peso del radicalismo gambettista³².

El amplio programa secularizador que se puso en práctica en 1879 se caracterizó por una combinación de formas ofensivas y fondos moderados sujetos al oportunismo. La pieza clave de la reforma fue la enseñanza y su protagonista el republicano Jules Ferry al frente del Ministerio de Instrucción Pública³³. Ferry, que no

30. Durante la década de los sesenta, exceptuando el ala izquierda del bonapartismo, la crítica de la ligazón entre Estado e Iglesia y el republicanismo habían llegado a ser casi sinónimos. En todo caso, las diferencias de grado en el postulado secularizador alcanzaban cuestiones de principios que pronto se dejaron notar en las discusiones parlamentarias. Véase P.A. BERTOCCHI, *Jules Simon. Republican anticlericalism and Culture Politics in France, 1848-1886*. Columbia, 1978, pp. 3-28. Las posturas republicanas sobre la reforma de la enseñanza en M.O. PARTIN: *Waldeck-Rousseau, Combes and the Church: the politics of anticlericalism, 1899-1905*. Durham, 1969, pp. 57 y ss.; y en J. MCMANNERS: *Church and State in France, 1870-1914*. New York, 1972, pp. 47-50

31. R. GILDEA: *France...*, pp 8-9

32. J. MCMANNERS: *op. cit.*, pp. 34-44. Sobre el gobierno Simon véase P.A. BERTOCCHI: *Op. cit.*, pp. 188. La actitud de Gambetta entre 1872 y 1878 en sus discursos, véase R. RÉMOND: *L'Anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours*. Bruselas, 1985, pp. 177-187

33. El 15 de marzo de 1879 presentó en el Congreso el proyecto de reforma de la Ley de enseñanza superior de julio de 1875. Las recientes universidades católicas perdían su consideración de «universidades» y, por tanto, la posibilidad de conceder titulaciones oficiales. Se prohibía la actividad educativa pública o privada, primaria o secundaria, a toda orden religiosa no autorizada. Véase A. DANSETTE: *Religious history of Modern France*. Vol. II «Under the Third Republic». New York, 1961. pp. 40-57; J. MCMANNERS: *Church and...*, pp. 47 y ss.

era un anticlerical exacerbado, se vio en gran medida obligado a defender la restricción de la libertad asociativa de las órdenes religiosas, sin lo cual no podía contar con el apoyo del bando extremo de los republicanos. Los jesuitas —había dicho en la Asamblea— ejemplificaban el peligro político de las huestes clericales contra el régimen republicano. Su ataque contra los principios de la libertad y la laicidad en la escuela había privado durante años a Francia del espíritu patriótico y renovador de la política sometiendo a los escolares a una servidumbre católica que la mayoría del pueblo francés ya no toleraba, concluía Ferry³⁴. Esa era la dominación clerical —antipatriótica y antiliberal— en cuya extirpación radicaba la salud de la República y, en definitiva, el progreso de la razón democrática en Francia.

La fuerza de la legislación laica impulsada por el equipo de Ferry no residió en el simbolismo de un discurso más o menos agresivo. Una educación estatal en exclusiva tenía muchos y variados significados de importancia que sólo el paso de los años puso de relieve: el control efectivo del Estado sobre los planes de estudio aseguraba la inculcación de una ideología republicana a los niños y, como resultado de lo anterior, la educación al servicio del patriotismo³⁵. La diferencia básica con el modelo inglés es evidente. El centralismo y el estatismo heredados por el republicanismo francés comprendieron la secularización no como un proceso de independencia frente al control religioso de la enseñanza, sino como el traspaso de la exclusividad católica al monopolio estatal. En Inglaterra las sectas inconformistas se unieron para exigir el fin de la ayuda estatal al monopolio educativo anglicano, pero negaron las soluciones que pasaban por extender las ayudas a otras confesiones.

En Francia, la victoria electoral abrumadora de los republicanos en las elecciones del otoño de 1881 facilitó el avance laico en la educación. Sin embargo, la hegemonía republicana no condujo a una reforma constitucional ni a una ley de separación de la Iglesia y el Estado ni a la supresión del presupuesto público dedicado a mantener al clero francés. La moderación caracterizó las reformas impulsadas durante la década de los ochenta³⁶. La oposición católica y conservadora estaba muy debilitada, la jerarquía eclesiástica dividida y el Vaticano prefería la ambigüedad y la prudencia, a la espera de resultados diplomáticos o alianzas católicas con el republicanismo moderado.

El discurso anticlerical recuperó su antigua vitalidad con el conocido affaire Dreyfus. Bajo el paraguas de la defensa de la República y frente a la mezcla explosiva de nacionalismo y antisemitismo que inundó el fin de siglo francés, la victoria dreyfusista permitió a Waldeck-Rousseau la formación de un gabinete apoyado por los republicanos de centro —el sector progresista que le seguía

34. P.A. BERTOCCHI: *Jules Simon...*, pp. 192 y ss. Los principales discursos sobre la educación y la laicidad en Y. LEQUIN (sous la direction de): *Histoire de la laïcité*. Besançon, 1994, pp. 48-57 y 90-95.

35. P.A. BERTOCCHI: *Op. cit.*, p. 188.

36. La situación favoreció la puesta en práctica de medidas secularizadoras como el divorcio, la eliminación de la religión de las ceremonias del Estado o los entierros civiles. Una relación de la legislación secularizadora en el periodo 1883 a 1890 en A. DANSETTE: *op. cit.*, pp. 55-56. También en J. LALOUETTE: «El anticlericalismo en Francia, 1877-1914», en R. CRUZ (ed.): *El anticlericalismo*. Ayer, nº 27, 1997, pp. 15-38. Véase pp. 20-25.

fielmente—, por oportunistas y por radicales. Waldeck, que en no demasiado tiempo logró controlar el orden público y devolver una seguridad deseada por muchos círculos republicanos, pronto se reveló como el moderado que era. Al poco tiempo de su mandato, presentó un proyecto de ley de asociaciones. La Comisión parlamentaria lo radicalizó; estableció la obligatoriedad de solicitar autorización a todas las congregaciones no autorizadas hasta el momento, dejó en manos del Parlamento el control de los trámites de autorización y prohibió la dirección de las instituciones educativas a toda persona que perteneciera a una congregación religiosa. Waldeck señaló en un debate muy acalorado en la Asamblea que el gobierno no trataba de acabar con las órdenes sino de asegurar que la enseñanza religiosa no estuviese ligada a instigaciones monárquicas. Consiguió algunas modificaciones, pero otros artículos que se excedían del espíritu del proyecto se mantuvieron, como aquel que permitía la confiscación de las propiedades de las órdenes no autorizadas³⁷.

Waldeck, al igual que su sucesor, Émile Combes, no deseó, tanto por inoportuna como por contraproducente, una separación de la Iglesia y el Estado, que no sólo pondría en entredicho la unidad anticlerical de los republicanos sino que además privaría al Estado de su mejor instrumento de control sobre los católicos³⁸. Pero Combes, más alejado que Waldeck del centro republicano y con menos proyección parlamentaria, puso en práctica la legislación sobre asociaciones religiosas con un rigorismo gubernativo que le desligaba del anterior presidente y satisfacía las presiones de la izquierda parlamentaria republicana. Mantuvo, eso sí, los elementos de la tradición galicana que hemos mencionado³⁹. El gobierno de Combes fue el último de una unión republicana con el programa secularizador como punto de encuentro. Tras un conflicto diplomático con el Vaticano y en medio de una presión parlamentaria creciente contra su gobierno a propósito del *affaire de fichs*, a finales de 1904 introdujo el proyecto de ley de separación Iglesia-Estado⁴⁰. Tras ratificar la confianza de la Asamblea, presentó su dimisión. El gobierno formado en enero de 1905 y presidido por Rouvier se comprometió a hacer realidad la ley de separación. Las diferencias entre la ley final y el proyecto de Combes representaron el giro radical impuesto a la política secularizadora.

37. M.O. PARTIN: *Waldeck-Rousseau...*, pp. 24-43; M. LARKIN: *Church and State after the Dreyfus Affair. The Separation Issue in France*. New York, 1974, pp. 81-91; A. DANSETTE: *op. cit.* 187-196.

38. Gildea ha señalado con acierto que la política de Waldeck fue la de un «un anticlericalismo en busca de consenso». R. GILDEA: *France...*, p. 63.

39. M.O. PARTIN: *op. cit.*, pp. 71. La política de Combes en *Ibid.*, pp.135 y ss. Sobre la política del bloque republicano véase también J.M. MAYEUR y M. REBERIOUX: *The Third Republic from its Origins to 1914*. Cambridge, 1984, pp. 227-232.

40. Las relaciones con el Vaticano, más difíciles si cabe desde la muerte de León XIII en 1903, se complicaron con la visita oficial del Presidente de la República, Loubet, al rey de Italia, llegándose a la retirada del embajador francés y al agotamiento de la vía diplomática en contra de lo que Combes había tratado siempre de evitar, aunque no con demasiado acierto. Véase J. McMANNERS: *Church and State...*, pp. 136-146. El *affaire de fichs*, como es sabido, fue un escándalo en el que se descubrió que en el ejército estaba funcionando una lista secreta, en la que se clasificaba a los oficiales en dos grupos, según llevaran a sus hijos o no a centros educativos dependientes de religiosos.

La permisividad para la reorganización de la Iglesia tras la separación proyectada por Combes dejó paso al intrusismo estatista característico del anticlericalismo republicano. Más que separar, se reorganizó la Iglesia católica desde una perspectiva nacional que evitara la dependencia jerárquica de Roma. Casi podría hablarse de una ley de Reforma con mayúsculas⁴¹.

Prácticamente agotado el programa laico, con una implantación interrumpida y atemperada de la ley de separación y con la Iglesia sumergida en una crisis de la que, curiosamente, saldrá reforzada, el problema social pasó al primer plano de la política francesa. Antes de la Gran Guerra quedó prácticamente cerrada la etapa del activismo secularizador francés en lo que hace a su instrumentalización y sistematización ideológica⁴².

Como en España, el modelo de secularización francés fue un referente obligado de la política italiana durante todo el siglo XIX y principios del XX. Pero con una diferencia singular respecto del caso español, la acción secularizadora del Estado apenas traspaso los objetivos institucionales. Un catolicismo poderoso y la influencia de la tradición liberal en la Italia unificada tuvieron mucho que ver en esa moderación que, más allá de la forma anticlerical de algunas leyes, imperó en las relaciones Iglesia-Estado.

2.c. Italia

Buen ejemplo de esa tolerancia fueron las relaciones Iglesia-Estado a partir de mayo de 1871, año en el que se aprobó la Ley de Garantías. Aunque tuvo un carácter tímidamente separatista, la ley subordinó al Vaticano al control del Estado, conjugando así el presupuesto liberal de una separación de esferas basada en el respeto de la ley y la libertad, con un cierto intervencionismo al que el nuevo Estado no podía renunciar del todo en la medida en que la Iglesia había sido el principal enemigo de su fundación⁴³. A partir de entonces, a pesar del *non-expedit* (la censura papal a la participación política y electoral de los católicos italianos) y de las presiones del anticlericalismo extremo, las relaciones entre el Vaticano e Italia estuvieron marcadas por una actitud prudente y respetuosa. Las heridas abiertas entre los católicos por la legislación del *Risorgimento* fueron poco a poco superadas. Con la política de León XIII, la Iglesia pudo relegar sus recla-

41. La ley nacionalizó la propiedad de la Iglesia, impuso un plazo de cuatro años para la supresión de los salarios del clero y estableció como única vía de supervivencia de la confesión católica la aceptación de una reorganización en asociaciones de culto que conservarían durante un periodo transitorio las propiedades nacionalizadas. *Ibid.*, pp. 156-165. El efecto de la Ley de separación puede seguirse en A. DANSETTE: *Religious history*, vol. II, pp. 236 y ss.

42. Sobre los católicos franceses después de 1919 y el fracasado intento de Herriot de protagonizar un resurgir del conflicto religioso véase J. LE GOFF y R. RÉMOND: *Histoire de la France religieuse*, vol. IV. París, 1992, pp. 123-126. Sobre el catolicismo político francés en el periodo de entreguerras véase M. CONWAY, *Catholic Politics in Europe, 1918-1945*. Londres, 1997, pp. 71 y ss.

43. M. CLARK: *Modern Italy, 1871-1995*. Londres, 1996, pp. 84. y A. C. JEMOLO: *Church and State in Italy, 1850 to 1950*. Oxford, 1960, pp. 48-52. Para las políticas de secularización anteriores a la unificación véase S. M. DI SCALA: *Italy. From Revolution to Republic. 1700 to the Present*. Oxford, 1995, pp. 95-97, 121-129 y 149.

maciones territoriales a un segundo plano y llegó a considerar la política religiosa del nuevo Estado italiano como un *fait accompli*. Del lado gubernamental, aunque Depretis señaló que no haría concesiones a la Iglesia y que la legislación sería respetada y aplicada, la política secularizadora de la década de los setenta y los ochenta fue prudente y moderada⁴⁴.

Al acabar el siglo, los problemas económicos y sociales rompieron la calma política. Con Zanardelli, “el más anticlerical de los líderes políticos liberales” al frente del Ministerio de Justicia en la crisis de 1898, a las revueltas anticlericales en Roma, a propósito de las celebraciones del aniversario de 1848, se unió la política represiva del gobierno contra los católicos. Aunque la red organizativa católica se resintió, la reacción católica fue tímida. Pero los hechos marcaron la evolución posterior; los católicos empezaron a apoyar las coaliciones conservadoras en busca de seguridad contra una movilización social que se había revelado anticatólica⁴⁵. A partir de 1900 y hasta la Gran Guerra la tónica fue la prudencia en las políticas que afectaban tanto a los socialistas como a la Iglesia. Giolitti afirmó en 1904 que Estado e Iglesia eran dos líneas paralelas que nunca deberían encontrarse⁴⁶.

Un poco más tarde que en Francia o Inglaterra, pero antes incluso de la Gran Guerra, las políticas de secularización perdieron su importancia anterior. La terrible inestabilidad que presidió los primeros años veinte y que culminó con el régimen fascista poco tuvo que ver con políticas de secularización. Italia, muy influida por el modelo de secularización francés, apenas había implantado, por ejemplo, una política estatal que contrarrestase la presencia educativa de los católicos. Las políticas de secularización fueron siempre muy limitadas; y no sólo por la presión católica, sino también y principalmente por la primacía de la herencia liberal representada por Cavour.

Hubo, sin embargo, otro modelo de secularización que, sin las pretensiones de universalidad típicas de la política francesa, también trató de superar gradualmente una situación de confesionalidad. Fue una vía que progresó con paciencia,

44. A pesar de la condena papal, existía un núcleo importante de católicos que apoyaron la unificación y una presencia activa de católicos liberales que continuaron en el parlamento de la Italia unificada. Véase A. C. JEMOLO: *Op. cit.*, pp 37-65 y J.M. SÁNCHEZ: *Anticlericalism...*, pp. 155 y ss. Medidas significativas de los años ochenta y noventa fueron: las multas recogidas en el nuevo Código Penal de Zanardelli de 1889 para todo aquel eclesiástico que incitara a acciones contra la autoridad o la ley o que persuadiera a nadie de actuar de manera contraria a los derechos que tuviese reconocido como ciudadano; la ley de julio de 1890 que reforzó el control estatal sobre las instituciones de caridad, admitiendo la posibilidad de liquidar aquellas que no cumpliesen con el fin caritativo; se prohibieron peregrinajes y se pusieron en práctica algunas disoluciones de órdenes religiosas. Véase M. CLARK: *op. cit.*, pp. 82, 86-8 Algunas consideraciones sobre el contraste entre el discurso anticlerical y la moderación de la práctica secularizadora en J. SALWYN CHAPIRO: *Anticlericalism...*, pp. 79-85.

45. La cita anterior y demás datos en *Ibid.*, p. 108.

46. M. CLARK: *op. cit.*, p. 146 y A.C. JEMOLO: *op. cit.*, p.100. Para el catolicismo político en Italia hasta 1915 véase J. POLLARD: «Italy», en M. CONWAY y T. BUCHANAN: *Political catholicism...*, pp. 69-96, espec. pp. 70-76; J.H. MOLONY: *The emergence of Political Catholicism in Italy. Partito Popolare, 1919-1926*. Londres, 1977, pp. 16-45 y M.P. FOGARTY: *Historia e ideología de la democracia cristiana en la Europa Occidental 1820-1953*. Madrid, 1964. Un balance breve pero interesante del PPI a la par de la expansión del catolicismo político europeo puede verse en M. CONWAY: *Catholic Politics in...*, pp. 30-31.

en el respeto de la libertad religiosa y que abandonó toda pretensión de control de las iglesias o de implantación de programas laicos exclusivamente estatales. A todo eso contribuyó la carencia de ese legado absolutista que en Francia, a través del galicanismo, tanto influyó en las políticas de secularización. Ese otro modelo lo ejemplificó el devenir de la secularización en Gran Bretaña.

2.d. *Gran Bretaña*

Algunas de las características de la tradición constitucional del sistema político británico se confirman al analizar la discusión del problema religioso entre 1830 y 1874: la estabilidad del sistema parlamentario, la canalización pacífica a través de aquél del aumento de la movilización política, la apertura paulatina del pluralismo de opinión y la presencia de unas libertades locales cuyo peso, a través del sistema electoral, repercutió en una gran autonomía de los diputados. La política liberal de reforma religiosa, la apertura de la tolerancia y el progresivo deterioro de la unidad Estado-Iglesia fueron posibles en un contexto de aumento de la movilización electoral y de más amplia participación política de sectores sociales y religiosos anteriormente ajenos al sistema. O lo que viene a ser lo mismo, la demanda de reformas religiosas canalizó institucionalmente el aumento de la movilización política y consolidó la tradición de confianza en la continuidad constitucional del sistema inglés⁴⁷.

Durante todo el siglo XIX, la división de los diputados entre tories y liberales resultó siempre difícil. Existía una diversidad derivada, entre otras características, de las diferentes creencias religiosas y de las desavenencias sobre la situación de confesionalidad del Estado. Los mismos anglicanos mostraron deseos divergentes acerca del futuro de la Iglesia de Inglaterra, siendo gran parte de ellos partidarios de aumentar la libertad religiosa e incluso de extender a otras religiones algunos de sus propios privilegios⁴⁸. Fue precisamente la ausencia de una mayoría anglicana defensora a ultranza de la identificación entre la Iglesia y el Estado lo que impidió que el proceso de secularización se tradujera en un motivo de enfrentamiento. A medida que la secularización fue agotando su propio contenido movilizador, la tolerancia dio paso a la pluralidad y la competencia entre iguales. Hasta bien entrado el siglo XIX el sistema de patronazgo (*church patronage*), que permitía al gobierno inglés controlar la provisión de cargos eclesiásticos y, a través de eso, la orientación del voto en los distritos electorales, consolidó los lazos de unión entre la Iglesia y el Estado y las posiciones privilegiadas de la jerarquía anglicana. El desmantelamiento progresivo de este sistema no produjo una reac-

47. El análisis de los avatares y consecuencias del *Reform Act* de 1832 en W. GIBSON: *Church, State and Society 1760-1850*. Londres, 1994, pp. 107 y ss.

48. Un balance esclarecedor de la complicada y plural actitud de los tories en la política religiosa de finales del XIX y primeras décadas del XX puede verse en PUGH, M. *The Tories and the People, 1880-1935*. Oxford, 1985, espec. pp. 81 y ss. Un breve análisis de la relación entre religión y política de 1832 a 1868 en J.P. PARRY: *Democracy and religion. Gladstone and the Liberal Party 1867-1875*. Cambridge, 1986, pp. 10-47.

ción de la jerarquía anglicana, en parte porque quedó compensado con otros privilegios y, en parte, porque suponía una cierta liberación de una intromisión política que no siempre resultaba ventajosa para aquella. Aunque no faltó un grupo tory representante de un anglicanismo extremista, las medidas legislativas que fueron socavando la confesionalidad se interpretaron en muchos casos, no como el peligro de la secularización, sino como la oportunidad de la reforma interna al calor de la competencia espiritual. La secularización adquirió así un carácter muy diferente al de los países católicos como Francia, Italia o España. Secularizar implicó más la apertura definitiva de la competencia religiosa que la eliminación sistemática del poder de las Iglesias⁴⁹.

La competencia política y parlamentaria entre tories y liberales se midió, a partir de 1865 especialmente, en un terreno en el que la secularización centralizó la discusión y protagonizó la extensión del sufragio en el sistema británico⁵⁰. Resulta curioso observar cómo el debate secularizador surgió de aquella pluralidad confesional y del peso de la protesta antianglicana del grupo de los radicales e inconformistas. La tolerancia religiosa y la organización de la movilización a través de la pluralidad de asociaciones religiosas proporcionaron la adecuada canalización institucional de las tensiones derivadas del aumento del sufragio a partir de 1867. Al modo en que Locke había escrito, la defensa acérrima de una tolerancia religiosa más amplia y la condena de las injustas y discriminatorias cargas que recaían sobre las confesiones no oficiales sirvieron para consolidar la práctica de derechos más amplios y de libertades básicas como las de opinión y asociación.

Buena prueba de esto último es la importancia decisiva que la organización de la protesta antianglicana tuvo para el logro de la unidad liberal bajo Gladstone. A partir de 1865, el partido liberal, dividido, con problemas de liderazgo y después de unos años de confusión e incapacidad para contrarrestar la victoria de Disraeli, encontró en Gladstone, antiguo tory del grupo de Peel, lo que estaba buscando para reconstituir esa unidad⁵¹.

Tras la ampliación conservadora del sufragio en 1867, Gladstone triunfó en las elecciones reuniendo bajo una misma bandera a los *whig-liberals*, a los católicos liberales y a los diferentes grupos radicales. Supo fundir en un mismo discurso el reformismo moral y los tonos evangélicos propios de la Inglaterra victoriana con el firme deseo de romper los abusivos privilegios anglicanos. Prometió a radicales y católicos el *desestablishment* de la Iglesia anglicana en Irlanda y dejó que se especulara sobre la posible extensión de la medida al resto del país. De este modo, obtuvo el apoyo radical y, a la vez, evitó las divisiones que había sufrido

49. El anglicanismo también tuvo poderosa influencia sobre un sector importante de los whig. Véase W. GIBSON: *op. cit.*, espec. pp. 123 y ss. La emancipación de los católicos y la concesión de subvenciones estatales a la educación no anglicana inauguraron las reformas secularizadoras del ochocientos. Para esas reformas de las décadas centrales del siglo véase también G.I.T. MACHIN: *Politics and the Churches in Great Britain 1832 to 1868*. Oxford, 1977, pp. 28-71 y 113-121.

50. M.P. PUBH: *The Making of Modern British Politics, 1867-1939*. New York, 1982.

51. J.P. PARRY: *Democracy and religion...*, pp. 31 y ss.

el grupo liberal en los Comunes de haberse propuesto el *desestablecimiento* para toda Gran Bretaña⁵².

La cuestión irlandesa había llegado a convertirse en las décadas precedentes en la principal reivindicación de la reforma religiosa. Un conocido censo religioso elaborado en 1851 confirmó las sospechas sobre el espectacular crecimiento de las sectas inconformistas desde 1760 hasta entonces y demostró que los católicos irlandeses, con más de un setenta por ciento de adhesiones, controlaban la vida religiosa de Irlanda⁵³. Desde que consiguieran en 1829 la emancipación, los católicos, representados por un pequeño grupo de diputados, habían centrado sus objetivos en la consecución de ayudas económicas estatales para su educación y, a la postre, en la ruptura de la confesionalidad anglicana de Irlanda. No obstante, siguieron siendo objeto de importantes discriminaciones y del enconado ataque de un arraigado y poderoso anticatolicismo británico⁵⁴. Este anticatolicismo, representativo de la situación de monopolio que conservaba la Iglesia de Inglaterra, tenía su origen en la Reforma protestante y en presupuestos teológicos contra la intermediación de la Iglesia en la relación del hombre con Dios. En aquellos momentos no hizo más que reflejar un sentimiento de hostilidad liberal contra el ultramontanismo católico militante de aquella mitad de siglo; hostilidad que se recrudeció cuando la Santa Sede decidió reintroducir la organización de su jerarquía en Inglaterra y, más tarde, cuando el peso de los sectores ultramontanos del catolicismo inglés, con el arzobispo Manning a la cabeza, desplazó a los grupos liberales católicos más próximos a Gladstone —con Lord Acton a la cabeza⁵⁵.

En ese ambiente, los grupos radicales ingleses, que casi siempre habían apoyado a los católicos en la reivindicación de la libertad religiosa plena, hicieron suya la campaña pro *disestablishment* en Irlanda como primer paso para la caída definitiva del monopolio anglicano en toda Gran Bretaña. Por otro lado, y tras una ardua tarea, Gladstone convenció a los *whig-liberals* más reacios a la necesidad de afrontar el problema de la Iglesia en Irlanda. Reunió así, bajo un solo lema, las fuerzas divididas de los liberales y el necesario apoyo de quien tenía el control del nuevo voto de las clases medias urbanas, los radicales.

Ese periodo de aumento del sufragio —la tercera ampliación llegó en 1884— canalizó las principales revisiones de la política religiosa británica. En 1869 se cumplió la promesa de terminar con la presencia oficial de la Iglesia anglicana en Irlanda. Poco más tarde se aprobó una ley sobre educación (1870) que disgustó a los radicales por lo que consideraban como excesiva benevolencia con las escuelas confesionales. Las tensiones en el interior de la coalición liberal estallaron en 1873, con el *Irish University Bill*; el anticatolicismo de los liberales anglicanos y el

52. Para los años 1865 a 1868 véase G.I.T. MACHIN: *op. cit.*, pp. 335-380. Sobre el radicalismo inglés véase E. ROYLE: *Radical Politics 1790-1990. Religion and Unbelief*. Cambridge, 1971. La estrategia de reunión electoral con Gladstone y sus decepcionantes consecuencias desde el punto de vista radical en pp. 73 y ss. Sobre los radicales véase también J.P. PARRY, *Op. cit.* pp. 199-260.

53. W. GIBSON: *Church, State...*, pp. 168-171.

54. Véase D.G. PAZ: *Popular Anticatholicism in Mid-Victorian England*. California, 1992, pp. 1-21

55. G. HIMMELFARB: *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics*. San Francisco, 1993. (1953) Espec. pp. 63-68 y 95-128.

disgusto de los católicos irlandeses ante una medida que veían como insuficiente debilitaron en exceso los apoyos del gobierno. Un año más tarde, con la coalición liberal rota, los tories ganaron las elecciones de 1874. Los liberales, incluido Gladstone, se habían negado a forzar el *disestablishment* inglés, frustrando así las expectativas radicales y, con esto, el apoyo de aquellos en las elecciones⁵⁶.

Aunque a finales del XIX la unión Iglesia-Estado continuaba en Gran Bretaña, las confesiones religiosas no anglicanas disfrutaban ya de una amplia libertad religiosa. Con el cambio de siglo, la protesta antianglicana y la cuestión religiosa dejaron de ser factores con capacidad para movilizar a las clientelas radicales. La definición de estrategias ideológicas y las características del enfrentamiento electoral variaron considerablemente. Cuando Gladstone obtuvo en 1880 una victoria electoral todavía mayor que la histórica de 1868, las cuestiones secularizadoras habían desaparecido del centro del debate político⁵⁷.

A diferencia, pues, del caso francés, la secularización de la política británica fue completamente asistemática, fruto de las presiones locales y los equilibrios parlamentarios que tan bien canalizaba el sistema. No hubo una formulación de un programa secularizador que quedase adscrito a una corriente política. Durante casi todo el ochocientos, ni tories ni liberales tuvieron una visión homogénea y dogmática respecto a la adopción de políticas secularizadoras. Estas redujeron sus efectos al terreno político y su función no fue otra que el desmantelamiento progresivo de los privilegios de que disfrutaba la Iglesia anglicana.

2.e. Países Bajos

Hubo en la Europa continental situaciones paralelas al caso británico. Gradualismo, ausencia de enfrentamientos y fuerte presencia de partidos confesionales fueron algunos de los rasgos del proceso de secularización en Holanda y Bélgica. Ambos países recorrieron un camino que conjugaba estabilidad política, paz social y prosperidad económica. La relación entre religión y política tuvo mucho que ver en esa evolución, así como en sus logros y fracasos. La división en pilares o pilarización de la sociedad y de la política de ambos países se reveló, a efectos de la cuestión religiosa, como un motor de competencia limitada que al final permitió una evolución sin demasiados sobresaltos muy próxima al gradualismo inglés⁵⁸. Al igual que en Inglaterra o Francia, las políticas de secularización alcanzaron su punto álgido en la segunda mitad del ochocientos. El prota-

56. Para el periodo 1869 a 1874 véase G.I.T. MACHIN: *Politics and the Churches in Great Britain 1869 to 1921*. Oxford, 1987, pp. 19-61 y J.P. PARRY: *Democracy and...*, pp. 230 y ss.

57. Un análisis de la evolución de liberales y conservadores a partir de la segunda mitad de los setenta en M.P. PUGH: *The making of Modern...*, pp. 40 y ss.; J.P. PARRY: *op. cit.*, pp. 429-446. Las relaciones Iglesia-Estado a partir de ese momento y hasta 1921 en G.I.T. MACHIN: *op. cit.*, pp. 274 y ss.

58. La *pilarización* hace referencia a la división de la sociedad en bloques o microsociedades independientes a las que los individuos quedan adscritos —católico, liberales y socialistas en el caso belga. A esos bloques se los denomina pilares porque vertebran y filtran, con carácter exclusivo, la participación de los individuos dentro del ámbito nacional. Véase A. LIPHART: *The politics of accommodation. Pluralism and democracy in the Netherlands*. California, 1968.

gonismo le correspondió a la cuestión educativa y el contexto adecuado vino determinado por el aumento del sufragio.

En *Bélgica*, país mayoritariamente católico, fue difícil que las medidas liberales de secularización pudieran ir más allá de una tímida liberalización del sistema educativo impulsada por el Estado. Antes y después de la universalización del sufragio, los católicos belgas controlaron las instituciones políticas y pudieron absorber y mitigar las políticas liberales⁵⁹. De hecho, cuando los liberales, liderados por Frere-Orban, se hicieron cargo del gobierno a partir de 1878, dio comienzo, en parte por una presión radical que como en Inglaterra exigía una relajación del monopolio católico, una reorganización ambiciosa de la enseñanza primaria. Una ley de 1879 impuso la exclusión de la enseñanza religiosa en las escuelas. Los católicos reaccionaron y dieron al traste con la ley; pero no porque, en un principio, consiguieran su derogación sino porque sirvió de estímulo para reforzar la enseñanza católica y, de paso, mejorar su propia cohesión que, a corto plazo, les dio el primer puesto en las elecciones. El gobierno liberal cayó en 1884 y la amplia victoria electoral católica inauguró una hegemonía confesional que duró hasta 1917. La peor red organizativa y las mayores divisiones internas de los liberales quedaron en evidencia. Lo cierto es que una política liberal de imposición de programas secularizadores carecía de sentido en una sociedad que, en plena modernización económica, no demandaba ese tipo de políticas del Estado⁶⁰.

En *Holanda*, la presencia de dos confesiones religiosas, primero en competencia y después en unidad política, caracterizó una evolución que se asemejó a la de su vecino belga por la centralidad de la cuestión educativa en las reivindicaciones tanto de liberales como de católicos y protestantes. A diferencia de Bélgica, no había una confesionalidad rígida establecida en la educación. Los liberales aprobaron una ley en 1878 que mejoró la dotación económica de las escuelas y liberalizó la construcción de centros educativos, tanto católicos como protestantes. Era el comienzo de un programa centralizador que quiso favorecer el control estatal sobre la actividad educativa, dirigida por los ayuntamientos, y asegurar así la pluralidad confesional y la neutralidad en las escuelas públicas. Al igual que en Bélgica, la ley apuntaló una unidad liberal precaria. La reacción que, en este caso, provino de la acción conjunta de católicos y protestantes, coadyuvó a un triunfo conservador que reformó y atemperó el control estatal de la educación primaria⁶¹. La reforma del sufragio en 1887 corroboró esa fuerza organizativa y movilizadora de católicos y protestantes. Un gabinete confesional de coali-

59. Seguimos aquí gran parte de la explicación de E.H. KOSSMANN: *The Low Countries, 1780-1940*. Oxford, 1978, pp. 229-259 y 361-374.

60. La implantación del sufragio universal en 1893 favoreció la unidad de los católicos belgas. Consolidaron así hegemonía política que no fue desafiada seriamente hasta que, con la entrada del nuevo siglo, nuevos hechos cobraron importancia: el problema social, el socialismo belga y las tensiones derivadas de las carencias programáticas y la ambigüedad oportunista de aquel catolicismo político. Véase M. CONWAY: «Belgium», en M. CONWAY y T. BUCHANAN: *Political Catholicism...*, op. cit., pp. 190-193. Sobre la organización política de los católicos belgas en la década de los noventa véase también M.P. FOGARTY, *Historia e ideología...*, pp. 466 y ss.

61. A. LIJPHART: *The politics...*, pp. 72-77 y E.H. KOSSMANN, op. cit., pp. 297-298.

ción aprobó en 1889 una ley de educación que colocaba una tercera parte de los costes de las escuelas privadas en manos del Estado. Quizás, como ha señalado Kossmann, lo importante fue que con esa ley y esa derrota, liberales y socialistas asumieron la reforma y desplazaron sus principales batallas políticas hacia cuestiones sociales e impositivas⁶².

La implantación del sufragio universal masculino bajo sistema proporcional en 1918 inauguró una mayor parcelación partidista dentro del sistema político holandés; pero también corroboró la fuerza de los partidos confesionales frente a un crecimiento socialista muy inferior al de su homólogo belga. La cuestión educativa como elemento fundamental de las políticas de secularización estaba ya pactada y desligada de la lucha política. Como en el caso belga, el poder de convocatoria y movilización política de la religión sirvió más para consolidar la segmentación de la población y reforzar los lazos de unidad católica o protestante que para dar marcha atrás en las reformas alcanzadas por las exigencias liberales o socialistas⁶³.

CONCLUSIONES

Lo peculiar del caso inglés, similar en esto a los Estados Unidos, fue cómo la pluralidad religiosa canalizó las demandas de aumento de las libertades. Esa labor fue posible gracias a la tradición constitucional en la que se produjo. No sólo no hubo en Gran Bretaña una revolución como la francesa, sino que la protección contra algunos de los postulados de aquella sirvió como aliciente para impulsar una reforma gradual de las relaciones Iglesia-Estado. Pero fue, sobre todo, el peso de una idea: la actuación del Estado como protector de una libertad inherente al individuo y que se expresa y perfecciona en la vida social. Muchos anglicanos e inconformistas, fueran tories o liberales, compartieron la aversión contra toda imposición estatal y confiaron en el efecto dinamizador del libre juego asociativo. No es errado señalar que fue la misma sociedad británica la que impulsó la secularización política; pero no para ser menos religiosa, sino para poder escoger libremente una religión.

En este sentido, lo ocurrido en Bélgica o en Holanda corrobora las posibilidades de un proceso gradual como el inglés. El problema religioso puede ser una fuente de enfrentamiento y existir una polarización entre clericales y anticlericales, como la hubo en el caso de los católicos y los socialistas belgas. Pero, como en Inglaterra, vencieron la lealtad a las instituciones y las concesiones mutuas. De esta manera, el bloque político secular —fuera el belga o el holandés— renunció, ante el fracaso de los intentos respectivos, a apropiarse del Estado e imponer una política de secularización de la enseñanza, la cultura y la sociedad. Aceptaron la presencia mayoritaria de un bloque confesional —poderoso dentro del sistema

62. *Ibid.*, pp. 350-357.

63. Sobre el catolicismo político tras 1917 véase P. LUYKX: «The Netherlands» en M. CONWAY y T. BUCHANAN: *Political Catholicism...*, *op. cit.*, pp. 226 y ss.

electoral, lo cual no deja de ser importante— y crearon su propio sistema educativo y de socialización. Del mismo modo que en Inglaterra, la renuncia a monopolizar el Estado en beneficio propio fue posible por la presencia de una tradición liberal, una sociedad civil autónoma y partidos socialistas apegados y leales a las reglas del juego democrático.

Es evidente que ninguno de esos tres procesos de secularización estuvo exento de tensiones y detalles. Pero no es menos cierto que, a grandes rasgos, lo que acabo de comentar puede considerarse un modelo contrapuesto a lo que vengo llamando tradición francesa del laicismo estatista. Las circunstancias y las ideas políticas propias estuvieron en la base de una evolución diferente para los casos de Francia, Italia y España. Tocqueville puso de relieve dos características fundamentales para comprender la política francesa contemporánea y, por tanto, su proceso de secularización; ambas heredadas del Antiguo Régimen: la centralización absolutista y el principio de la soberanía indivisible. No es éste el lugar adecuado para comentarlas, pero su importancia no es vana en la tradición republicana francesa o en la española. El Estado se convierte en el intérprete absoluto de un poder que no puede fragmentarse sin dejar de ser democrático. Lo que ese poder hace y a donde llega depende, no de su misión como garante de las libertades personales, sino de su propia dinámica de supervivencia. De ahí que la revolución jacobina confíe en el Estado como única encarnación de una democracia real materialmente imposible.

La revisión posterior de esa herencia y la presencia de una tradición liberal continental autónoma permitieron, en el caso francés, que el republicanismo de la segunda mitad del ochocientos no reprodujese ese despotismo de las mayorías que hubiera ahogado toda libertad religiosa. El galicanismo, expresión de ese estatismo absolutista, siguió presente; como siguió también y se acentuó el enfrentamiento entre clericales y anticlericales. Pero, a diferencia del caso español, el republicanismo francés, que protagonizó las políticas de secularización, admitió limitaciones considerables a la actuación estatal contra la Iglesia. En todo caso, y al igual que en el caso español, se optó por contrarrestar la presencia católica mediante la imposición de políticas laicas, con la educación por bandera. La presencia de la tradición revolucionaria en esa opción es patente. No sólo no confió en el individuo como tal, sino que vio en la política —y en el Estado como instrumento— la fuerza necesaria para transformar la sociedad. Dos diferencias con Inglaterra consolidaron esa desconfianza en el individuo y la confusión entre el Estado y la sociedad a favor del primero: un catolicismo poderoso y en muchos aspectos intransigente y la carencia de una pluralidad religiosa en competencia por el control de las conciencias. Los republicanos españoles de los años treinta enarbolaron esa fe en la política como instrumento de cambio radical de la sociedad. La competencia religiosa inglesa se tradujo en Francia y España en una lucha por el control del Estado para favorecer principios e intereses de grupo. Pero en el caso español, y a diferencia del italiano —en el que primó una herencia liberal más arraigada—, esa política que trataba de secularizar, no sólo el Estado, sino las conciencias, se quiso aplicar hasta su último extremo. Por eso la izquierda republicana entendió la Constitución de 1931 como una ley de acción política. Lo que

no se había aprendido, que era lo que estaba en la base del constitucionalismo americano y que sí estuvo presente en la definición de la Tercera República francesa, fue que la Constitución no podía ser más que una garantía de limitación del poder. La doctrina de la mayoría parlamentaria, que al fin y al cabo era la doctrina de la concentración del poder y de la indivisibilidad de la soberanía nacional, primó por encima de toda división de poderes. Eso se dejó notar en la actividad secularizadora del republicanismo español, y de qué manera.