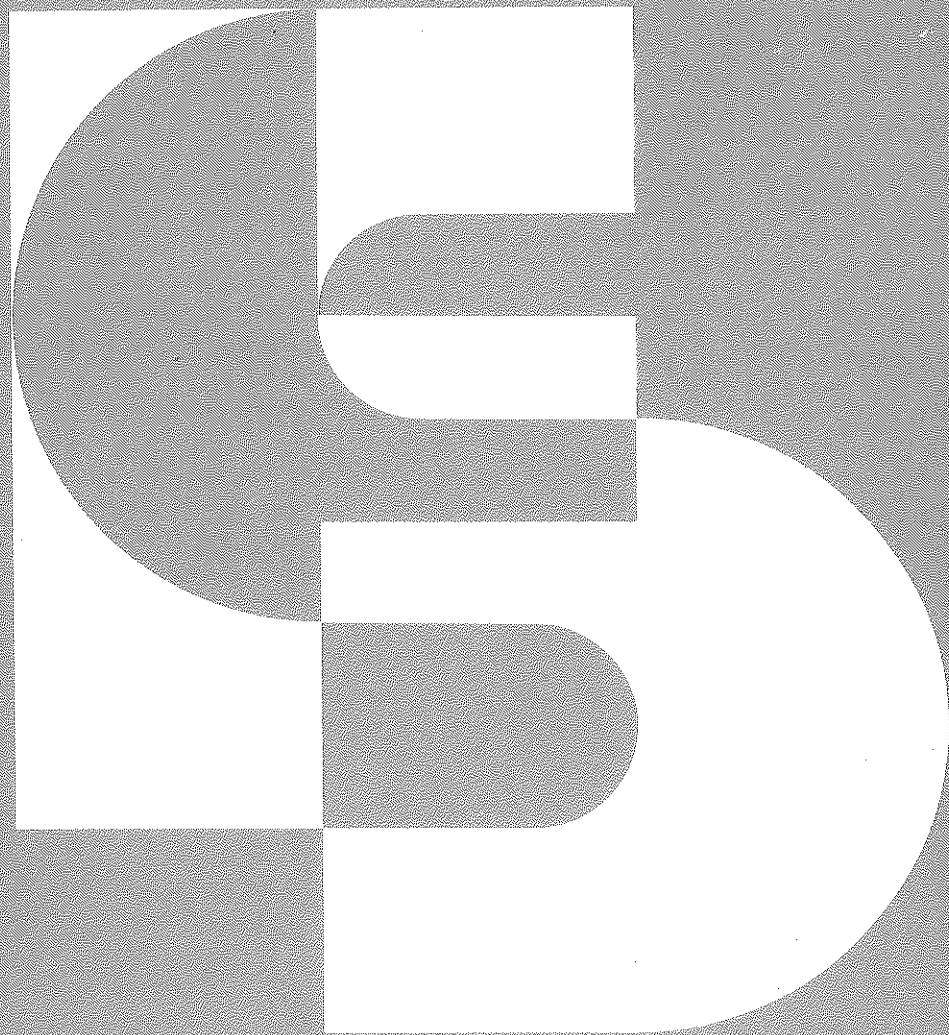


revista de

# FOMENTO SOCIAL



Religiosidad popular  
Política sanitaria

# SUMARIO

EDITORIALES:	Págs.
Religiosidad Popular . . . . .	223
ESTUDIOS:	
Un punto de vista sociológico de la religiosidad popular, por <b>Juan González Anleo</b> . . . . .	227
Un punto de vista psicológico sobre religiosidad popular, por <b>Andrés Torno</b> . . . . .	237
La religión del pueblo. Notas para una fenomenología, por <b>Juan de Dios Martín Velasco</b> . . . . .	245
Notas teológicas sobre religiosidad popular. Por <b>Ignacio Ellacuría</b> . . . . .	253
Política eclesiástica durante la segunda república española. Por <b>Manuel Tuñón de Lara</b> . . . . .	261
¿Fracaso del sindicalismo católico?. Por <b>Juan José Castillo</b> . . . . .	279
APENDICE DOCUMENTAL:	
Cristianismo y partidos marxistas. Por <b>Matías García</b> . . . . .	289
TRIBUNA:	
Los hospitales españoles: de la postguerra al desarrollo. Por <b>E. Luis F. López</b> . . . . .	301
El soborno o comisiones a médicos por los laboratorios. Por <b>Javier Eduardo Tapia Salas</b> . . . . .	310
Eurocomunismo y democracia sindical . . . . .	316
BIBLIOGRAFIA. . . . .	319

---

## REVISTA DE FOMENTO SOCIAL

Empresa periodística:

CESI, Pablo Aranda, 3, Madrid-6. Tel. 262 49 30

Director: Javier Gorosquieta Reyes

Redacción y Administración:

Pablo Aranda 3, Madrid-6. Tel 262 49 30

SUSCRIPCION.— Precios para 1977:

España . . . . . 450 pesetas  
Otros países . . . . . 9 dólares

DEPOSITO LEGAL: M. 1.437-1958

---

Imprenta de José Luis Cosano. Palma, 11, Madrid-10

## EDITORIAL

### Religiosidad popular

*Siempre ha habido una religiosidad popular en las diversas agrupaciones humanas y pueblos y se puede decir que siempre la habrá, aunque varíen sus manifestaciones y se privaticen en mayor o menor grado.*

*No siempre se ha escrito sobre la religiosidad popular en el ámbito católico. Y cuando se ha hecho, se han empleado tonos muy variados, desde la curiosidad antropológica hasta la condena inquisitorial, pasando por el desprecio suficiente del purista, la comprensión paternalista del amante del folklore o la simpatía del "hippy".*

*Ahora se está escribiendo mucho más sobre la religiosidad popular y nos preguntamos por qué este especial interés. ¿Quién escribe sobre este tema y con qué motivación? Porque, cuando se pone de moda un tema en nuestra sociedad, se puede sospechar la existencia de unos fuertes intereses detrás de él, bien sea para sensibilizar a la masa sobre el mismo, bien sea para lanzar una cortina de humo que oculte algo que se desea escamotear a la atención pública.*

*Lo primero que nos llama la atención es que el tema ha sido suscitado ahora, más por intereses políticos o pastorales, que por intereses científicos —del sicólogo, el sociólogo, el historiador, etc.— Al decir intereses políticos nos referimos a la política profana y eclesial, bien emane de la jerarquía, bien sea producto de grupos especialmente activos del clero y del pueblo cristiano.*

*También a partir de una preocupación pastoral parece claro que la Iglesia oficial ha hecho referencia en los últimos tiempos a la religiosidad popular con más frecuencia que antes. El tono de estas referencias es positivo; es decir, echa mano de esa religiosidad del pueblo como algo básicamente sano, que permanece a pesar de todos los cambios y de las posibles desviaciones de los intelectuales, los pastoralistas e incluso de la jerarquía. Es una religiosidad que vale la pena conservar, fomentar y enriquecer.*

¡ Todas estas referencias oficiales a la religión del pueblo suenan bastante a un deseo de recuperación de esa "mayoría silenciosa" eclesial, de la que la Iglesia oficial se ha alejado tanto, llevada por sus cabildeos políticos, sus preocupaciones económicas, su formalismo jurídicista y burocrático y sus elucubraciones intelectualistas.

Por otro lado, ciertos grupos activistas del clero y el laicado que invocan la religiosidad popular, lo hacen en el contexto de una teología de la liberación. Quieran fomentar en el pueblo una religiosidad activa, directamente relacionada con la praxis y fuertemente comprometida con la lucha por la liberación del pueblo a todos los niveles. Es un intento de usar —con toda la ambigüedad del término— el resorte religioso en esa lucha integral del pueblo por la mayoría de edad y la superación de todas sus alienaciones.

Ante estos forcejeos más o menos políticos o ideológicos el especialista en ciencias humanas se siente interesado por la realidad social y humana que hay detrás del concepto de religiosidad popular. Y el primer problema que encuentra es el de definir el concepto y darle un contenido, o, lo que es lo mismo, circunscribir el fenómeno, asegurarse de que tiene una unidad y que no se trata de una categoría residual o un cajón de sastre para hechos heterogéneos o un subaspecto de algo más complejo.

Ese problema de definición es doble, ya que ni está claro para todos los sociólogos o psicólogos lo que es la religiosidad, ni el concepto de "popular" o "pueblo" está libre de ambigüedades. ¿Es religión todo aquello que se refiere al mundo metaempírico o quizás sería mejor decir que la religión es lo que da sentido a todo ese mundo de los valores y los significados de la vida humana? Por otro lado, ¿quiénes constituyen el pueblo?. ¿Los habitantes de un país, la masa sencilla e inculta, las clases oprimidas?

A estas dificultades de circunscribir el campo de la investigación, el estudioso tiene que añadir otras de tipo metodológico, como es la neutralidad valorativa propia de las ciencias positivas y el punto de partida. La neutralidad valorativa evitará que haga afirmaciones a la ligera sobre la religiosidad popular como sería el adjetivarla de "más cercana a la naturaleza", "menos evolucionada", "más auténtica" o "más cercana a la magia". Esto serían preconcepciones que hay que justificar científicamente. Al fin y al cabo, el investigador es un intelectual que, sin querer, puede colorear el análisis desde sus esquemas mentales.

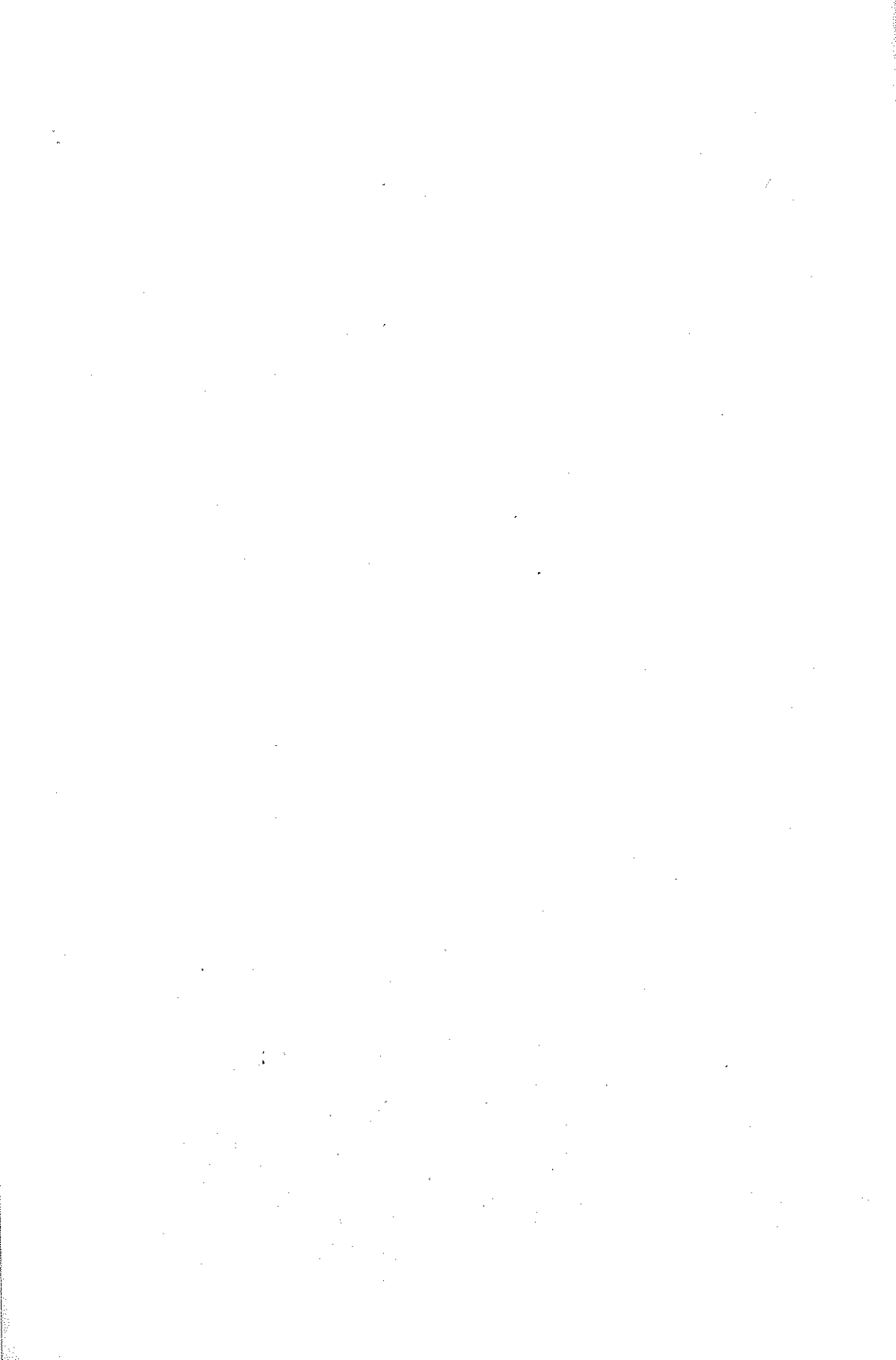
Respecto al punto de partida, el problema es si apoyarse en lo que se ha escrito sobre el tema —fiarse de otros intelectuales—, o interrogar a los que viven ciertas formas de religiosidad popular— con la esperanza de que se sabrán expresar y el especialista los comprenderá—, o tratar de vivir y experimentar desde dentro esa religiosidad popular —creyendo en la capacidad de vivencia y observación del estudioso—.

Esto supuesto, hay que dejar ya la palabra a los especialistas, no sin antes adelantar una última observación. La religiosidad popular, cualquiera que sea el concepto

que se tenga de ella, es parte de la cultura de un pueblo, de una nación, y está íntimamente ligada a su cosmovisión y a su escala de valores. Si la cultura del pueblo nace de él o, al menos, logra conectar su universo simbólico, será auténticamente popular. Si la cultura popular está simplemente heterodirigida, controlada, utilizada, esa cultura será alienada y alienante. Lo mismo pasa con la religiosidad popular. Si nace del pueblo, o si sus formas de expresión, de formulación, de simbolización llegan a conectar profundamente con el pueblo, será una religiosidad auténticamente popular. Si le impone un mundo de signos, de símbolos y de formulaciones ajeno a él, será una forma más de alienación.

El problema es que el Evangelio siempre es algo Nuevo para cualquier pueblo, algo que en cierto modo viene de Fuera. Ante esa irrupción de lo Diferente, el pueblo no tiene porqué perder su identidad, pero es preciso para ello que haga su propia asimilación, su propia "digestión" y pueda así "apropiarse" verdaderamente lo nuevo. Vistas así las cosas, autenticidad popular y autenticidad cristiana y religiosa, fidelidad al evangelio y fidelidad a lo popular, no solo no se excluyen, sino que mutuamente se necesitan y apoyan. Dice a este propósito un documento de trabajo, elaborado a fines de 1975 para la reflexión de las diócesis andaluzas: "La evangelización debe buscar aquel equilibrio y esta fidelidad. La renovación evangélica y las reformas litúrgicas, catequéticas pastorales etc., deben abstenerse de imponer al pueblo formas prefabricadas por círculos minoritarios según sus esquemas teóricos. Han de esforzarse por responder a las exigencias religiosas populares, conectadas a la vez con la realidad del Misterio que se les comunica y con su vida real. Es así como el pueblo tendrá libertad religiosa para hacer brotar nuevas formas de expresión auténticamente evangélicas y eclesiales, tanto como populares" (El catolicismo popular en el Sur de España, PPC, Madrid 1975).

La Iglesia "oficial", los expertos y los líderes religiosos pueden ayudar en esa tarea, pero no pueden sustituir al pueblo en ella. Con demasiada frecuencia ha habido una dicotomía entre su estamento dirigente y el pueblo. Aquellos han querido actuar en su nombre, pero desde lejos y desde fuera del mismo pueblo. Esto ha dado lugar a una religiosidad que en muchas ocasiones no expresaba el sentir popular y que, como un cuerpo extraño, le servía más de obstáculo que de vehículo para asimilar, vivir y expresar una auténtica religiosidad. La única esperanza de tener una religiosidad popular viva —e incluso, de tener una religiosidad, a secas— es que los dirigentes eclesiales, los teólogos, los líderes se encarnen cada vez más en el pueblo y le ayuden —no le sustituyan— para que él formule, exprese y viva su propia religiosidad en cada momento de su historia.



# Un punto de vista sociológico de la religiosidad popular

Por Juan GONZALEZ ANLEO\*

Entendemos por religiosidad el fenómeno religioso que, adscrito a una comunidad determinada en un tiempo histórico, se despliega en estas dimensiones: 1) un sistema, más o menos formalizado y explícito, de creencias, tal como está vigente en la conciencia de los fieles; 2) el conocimiento e información real que los fieles poseen sobre el contenido del sistema de creencias; 3) el conjunto de experiencias, sentimientos, contactos personales, etc. con los objetivos o entidades definidos como sagrados, conjunto que habitualmente se formaliza en la conciencia de los miembros de una determinada religión, reforzando por lo general su adhesión al sistema de creencias de la misma; 4) la influencia que los valores religioso-morales del creyente ejerce en su vida diaria en diferentes situaciones sociales y en diferentes órdenes: político, cultural, sexual, profesional, familiar, etc.; 5) prácticas y ritos, de carácter estrictamente religioso o no, a que el creyente se siente obligado por su pertenencia a esa religión; 6) las formas de comunión y participación que se organizan en el seno de esa religión con un diferente grado de formalización (STARK, 1968; 11-21; DEMERATH, 1969: 146-154). Ante la crisis en nuestro país del catolicismo cultural (DUOCASTELLA, 1967: 97-132) y la decadencia irremediable de su formulación extrema, el llamado nacionalcatolicismo (GONZALEZ-ANLEO, 1975: 258-265), la atención de sociólogos, teólogos y pastoralistas se ha volcado en las formas de religiosidad popular, de las que consciente o inconscientemente se espera una revitalización del vivir religioso de nuestra sociedad. (1) Si el término "religiosidad" no plantea serios problemas teóricos ni metodológicos (2), no ocurre lo mismo con el adjetivo "popular". Martín Velasco se ha referido recientemente al problema de los

\*Profesor de Sociología de la Universidad Complutense.

(1) Luis Maldonado alude al "fuerte interés" suscitado por la cuestión de la religiosidad popular y lo atribuye a estas razones: el recentramiento de la sensibilidad política en torno al pueblo, la crisis cultural de la civilización técnica-industrial, que busca un nuevo tipo de hombre en áreas antes menospreciadas por el racionalismo, el viraje de la teología hacia nuevas síntesis entre fe y religión, y la teología latinoamericana de la liberación. (*El Ciervo*, n. 284, Mayo 1976).

(2) No es que falten problemas en este ámbito, como lo demuestra la tensión entre la religiosidad y la eclesialidad (MATTHES, 1971), pero la polémica no ha cristalizado todavía lo suficiente para que las conclusiones de ella derivadas puedan ayudar a clarificar el problema de la religiosidad popular.

sentidos de lo popular (MARTIN VELASCO, 1975: 48-49) distinguiendo con mucha precisión lo popular como "obrero" —barrio popular, clase popular, Iglesia popular—, lo popular como "tradicional" —o "folklórico", en versión anglosajona,— y lo popular como lo propio del "hombre común o medio", sin formación ni responsabilidades especiales, enfrentado objetivamente, si no subjetivamente, con la pertenencia al aparato institucional. La distinción es sugerente y acertada en sus líneas esenciales, aunque su posterior elaboración no lo sea tanto desde el punto de vista estrictamente sociológico.

*La geografía* —o más exactamente, la configuración socioeconómica del ámbito cristiano con profundas diferenciaciones bien conocidas— ha impuesto énfasis muy diversos en el tratamiento del tema de la religiosidad popular. La "religiosidad popular como tal ha sido especialmente estudiada en Francia e Italia, en tanto que los anglosajones se han ceñido preferentemente al análisis de la "Folk Religion", la adscrita al grupo, la tribu o el "folk". En el primer caso, el estímulo ha sido doble: una percepción cada vez más angustiosa de las consecuencias del proceso de secularización en los niveles de religiosidad oficialmente medidos y pastoralmente valorados, y, al mismo tiempo, el resurgimiento del foco profético social de los catolicismos latinos. En el mundo anglosajón se aprecia también el impacto de la secularización, con la consiguiente búsqueda de nuevas fuentes de religiosidad, pero la veta principal la representa la tradición de los trabajos antropológico-culturales de tanto arraigo entre ingleses y norteamericanos.

## 1. LA RELIGION DE LAS CLASES DOMINADAS

La expresión original —de Gramsci— habla de "clases subalternas" o conjunto de clases subalternas por oposición a la clase *dominante*; de ahí que prefiramos en este trabajo hablar de religión de las clases *dominadas*, empleando un término de mayor resonancia en nuestro ámbito cultural. La religión aparece en este contexto como un área de la cultura no dominante, marginada en relación con los modelos culturales dominantes y núcleo del folklore en el sentido en el que el mismo Gramsci lo define (GRAMSCI, 1964: 215-216):

"Sería necesario, por el contrario, estudiar el folklore en cuanto constituye una "concepción del mundo y de la vida", en gran parte implícita, de ciertos estratos sociales... de la sociedad, en oposición (incluso a menudo implícita, mecánica u objetiva) a las concepciones oficiales del mundo, o, en un sentido más amplio, a los sectores cultivados de la sociedad... Concepción del mundo, no solamente no elaborada y asimétrica porque el pueblo (es decir, el conjunto de clases subalternas) es incapaz por definición de poseer una concepción elaborada, organizada y centralizada sistemática y políticamente, sino que, por el contrario, es múltiple, no sólo en el sentido de diversa y yuxtapuesta sino también en el de más o menos tosca. El folklore es un conjunto confuso de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia..."

Los rasgos sobresalientes de esta cultura, y, potencialmente al menos, de la religión popular —seguimos al mismo Gramsci en esta breve descripción—, son, en primer lugar, la disconformidad u oposición a los modelos culturales prevalentes, una

cierta voluntad de absoluto (3) en segundo lugar, y, finalmente, una tendencia a posturas incondicionales y autoritarias. (4). No hay en la religión popular una elaboración racional ni sistemática, por corresponder estas dos notas al universo cultural burgués. Se hace, necesario interpretarla con el código propio de una clase explotada, en proceso lento o rápido de emancipación y alimentada, por tanto, con expectativas de igualdad y libertad, tarea interpretativa factible solamente mediante la utilización del análisis y la metodología marxistas.

No sólo en el mundo católico —teólogos y pastoralistas avanzados, sobre todo— ha despertado interés esta forma de concebir el catolicismo popular, sino que entre los mismos marxistas el tema ha encontrado un eco notable. Han influido en esta postura de curiosidad intelectual diversos factores: la persistencia en los países comunistas de las creencias religiosas, una lectura más profunda y diacrónica de los escritos de Marx y Engels sobre el problema de la religión en la sociedad capitalista y en la del futuro, el desencanto con las estructuras reales de los países socialistas del Este, un sentido nuevo de la diversidad histórica, inducido por la descomposición del stalinismo y el desarrollo de formas nuevas de marxismo: castroismo, marxismo parlamentario de tipo italiano..., etc. (BIRNBAUM, 1967). Si la religión popular no ha saltado antes a las páginas de los estudiosos la razón hay que buscarla, como apunta Gramsci (GRAMSCI, 1974: 367-71) en el pertinaz esfuerzo de la Iglesia Católica por "impedir que se formen "oficialmente" dos religiones, la de los "intelectuales" y la de las "almas sencillas"... Los jesuitas han sido, sin duda, los artífices mayores de este equilibrio y, para conservarlo, han impreso en la Iglesia un movimiento progresivo que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con un ritmo tan lento y metódico que los cambios no son percibidos por los sencillos, aunque resulten "revolucionarios" y demagógicos a los ojos de los integristas".

El cosmos sagrado de la religión popular como religión de las clases dominadas consiste en un entramado de temas poco estudiados todavía, y, en no pocos casos, en una construcción semi-idealizada de los "valores populares" a cargo de los intelectuales comprometidos con el pueblo-clase dominada. En cuanto forma de reli-

(3) Esta voluntad de absoluto es detectada por Brennan en su rápida descripción de los movimientos anarquistas españoles y su latente o, con lenguaje más moderno, secularizada, religiosidad evangélica. Para los anarquistas hispanos la Iglesia oficial y jerárquica se presenta como el Anticristo, el máximo obstáculo a la revolución, la fuente de todo mal, el corruptor de la juventud, la blasfemia institucionalizada de la naturaleza y el gran burlador de la pretensión de solidaridad y amor fraterno que son patrimonio del pueblo. (BRENNAN 1943: 189)

(4) Troeltsch se refiere a este rasgo de la religión popular cuando escribe: "Son las clases bajas las que realmente realizan el trabajo creativo, formando comunidades sobre una base genuinamente religiosa. Sólo ellas unen la imaginación y una simpleza de sentimientos a un hábito mental irreflexivo, una energía primitiva y un sentido urgente de necesidad. Sólo sobre una base de ese tipo es posible erigir una fe autoritaria incondicional en una revelación divina con la sencillez de la renunciación y una certeza incommovible. Sólo en el seno de una confraternidad de esta clase hay cabida para quienes poseen un sentido de necesidad espiritual, y que no han adquirido el hábito del razonamiento intelectual que siempre considera a todo desde un punto de vista relativo." (LIPSET, 1963: 87)

gión invisible, la religión de las clases dominadas se mueve entre los "temas religiosos modernos" de Luckmann: autonomía del individuo, autoexpresión, autorrealización, *ethos* de la movilidad, sexualidad y familismo (LUCKMANN; 1973: 125) y los propuestos frecuentemente por los "militantes" de esa religión: liberación, solidaridad, sentido comunitario, esperanza, creatividad genuinamente popular o de base, etc. Faltan estudios de campo sobre este cosmos sagrado de la religión de las clases dominadas, y, probablemente, sobran conclusiones apresuradas y "análisis" emprendidos desde los propios deseos personales de recuperar a la masa o de iniciarla en la lucha revolucionaria, religiosamente consagrada.

## 2. LA RELIGION TRADICIONAL O "FOLK RELIGION"

La "folk religion" ha sido definida por Novak (NOVAK, 1968: 208) como "una modalidad de la vida religiosa cuya fuerza se deriva, sobre todo del sentimiento familiar, de las costumbres locales y de la herencia nacional; negativamente, se trata de una modalidad que no procede del impulso de plantear interrogantes. "Nos encontramos ante una definición amplia de la religión tradicional o "folk religion" válida para todo tipo de culturas, primitivas o modernas, y que, a diferencia de otros tratamientos analíticos, no pretende hacer psico-sociología de la religión ni fenomenología ni teología, peligro que acecha, como luego veremos, a diversas versiones latinoamericanas de la religión tradicional. Novak (1968: 207-210) fija los rasgos definitorios de la religión tradicional sin detenerse en las motivaciones de los fieles, el contenido formal o informal de su cosmos sagrado o los arquetipos, imágenes y símbolos subyacentes a todas las religiones populares. La religión tradicional sería: 1) muy vulnerable a los trastornos culturales, ya que carece del esfuerzo institucionalizado de comprensión que le permite percibir lo que es indispensable a su fe y trasladar esos elementos de un contexto cultural a otro, por lo que una transición cultural importante tienta a los que viven según la religión tradicional a abandonar ciertos elementos de su fe, debido a que las nuevas formas culturales son poderosas desde el punto de vista emocional e imaginativo; 2) muy propicia a confusiones e inconsistencias cognoscitivas y normativas, pues el cambio cultural les inclina a aferrarse a algunas de las viejas formas culturales que han dejado de expresar la fe pero aún retienen asociaciones nostálgicas; 3) una fuerza social poderosa porque se basa en sentimientos, imágenes y asociaciones culturales; 4) sujeta a un vaivén de conformidades y disconformidades con su matriz cultural, sobre todo en época de transición; así, a menudo se opone a movimientos culturales que en el presente podría ser vehículos de su fe, y a menudo también acepta en nombre de su fe tendencias culturales del presente que una comprensión más lúcida diagnosticaría como blasfemas o idólatras. Novak se detiene especialmente en la crítica de Bonhoeffer sobre la religión como opuesta a la genuina cristiandad, tanto en Alemania como en Estados Unidos, y encuentra la razón última de esta crítica en la postura complaciente de la "folk religion" ante el racismo, la guerra y la acumulación del dinero; 5) muy vulnerable en una sociedad urbana y móvil, ya que por definición la religión tradicional se transmite a los jóvenes a través de los sentimientos familiares, la retórica de una "national way of life" y la presión de las costumbres locales, y estos tres

medios pierden gran parte de su fuerza en las actuales conurbaciones de fuerte movilidad social y geográfica.

Camargo coincide casi totalmente con esta descripción, insistiendo —en el caso del Brasil— en la confusión típica de las religiones tradicionales entre los valores sociales y los religiosos, y añadiendo un punto más: *la sacralización y la rigidez* de la conducta religiosa engendrada en la "folk religión" (CAMARGO, 1967:400). Marcos Alonso insiste en la orientación marcadamente *utilitaria y extrínseca* de este tipo de religiosidad (Allport) y en la proliferación de ritos, ceremonias, intermedios y recetas. (DUOCASTELLA, 1967: 97-132). Bock introduce una distinción a tener en cuenta en futuros análisis, elaborando uno de los hallazgos empíricos del conocido estudio de Lenski sobre el comportamiento religioso diferencial de católicos y protestantes en el área de Detroit: la "folk religion" se basa primordialmente en *comunidades religiosas*, frente a la religión universal que tiende preferentemente a desarrollar asociaciones religiosas y extraer de ellas su fuerza. (BOCK, 1966: 204-212) En la sociedad industrializada y de consumo los símbolos religiosos de la religión tradicional experimentan mutaciones considerables y algunos, sin desaparecer ni perder totalmente su funcionalidad religiosa, son alienados de su primitiva significación y manipulados desde diversas instancias (5).

El catolicismo tradicional español es un fenómeno que no ha recibido todavía la atención que se merece de parte de los estudiosos. Y esta falta de atención es mucho más llamativa si se tiene en cuenta que no es sólo ni sobre todo que la religiosidad popular española sea un fenómeno de enorme riqueza y diversidad, sino que además *todo el catolicismo español tiene un talante popular* que otros catolicismos no poseen. Jimenez Lozano (LAIN, 1971: 225-229) describe así este tipo de catolicismo:

"... Catolicismo castizo, popular, anti-intelectual, voluntarista, socio-político. En esta cristiandad, todo ejercicio intelectual aparece como sospechoso y como vano. Vano, porque quien es cristiano, por casta y por nación, no comprende que haya necesidad alguna de buscar en la fe para hallar su racionalidad, y ese simple buceo se le antoja traición de la fe y de la casta. Y sospechoso, porque toda cavilación intelectual se le aparece como indicio judaico. Esta también es la razón profunda de que, en esta cristiandad española, perviva hasta nosotros mismos la noción medieval de tiempo y su malestar ante la novedad intelectual, y toda la distorsión, igualmente medieval, entre vida y convicciones, dogma y ética".

La estrecha vinculación entre este catolicismo popular y la "democracia frailuna" de que habla Menendez Pelayo (SANCHEZ DE MUNIAIN, 1956: 611-612), aunque rota ya en nuestra época, constituye uno de los rasgos específicos de nues-

(5) En la órbita protestante, pero no tan lejos ya de nuestra sociedad española de consumo —o de aspiraciones al consumo— el mismo Bock ha explicado la transformación funcional del símbolo de Santa Claus que hoy parece desempeñar las siguientes funciones: de tradición secular de conducta festiva, de reafirmación de valores, normas y pautas de conducta de vivir de acuerdo con las exigencias del ideal cultural, de mecanismo comercial de publicidad y símbolo de prosperidad económica, de mecanismo de entretenimiento y control de los niños, de marca de aculturación y, finalmente, de ayuda para la integración de subpoblaciones marginadas de la sociedad. (BOCK, 1972: 548)

tra religiosidad, y explica en ella, junto con otros factores, el "misoneismo popular, su antiintelectualismo e incluso su sentimiento anárquico". (LAIN, 1971: 227)

*Las interpretaciones del catolicismo popular latinoamericano* pueden ayudar a completar esta breve exposición del catolicismo tradicional. Ribeiro de Oliveira (OLIVEIRA, 1972: 570-574), en un estudio sobre las tipologías empleadas para describir el catolicismo latinoamericano, hace una reseña de trabajos de valor muy diverso (Pin y Buntig, Camargo, Bastide y Lalive d'Espinay, Comblin y Oliveira) de los que se puede extraer una serie de rasgos, útiles para una caracterización más acabada del catolicismo popular. Sucintamente expuestos en forma de proposiciones, estos rasgos son los siguientes:

1. La religión popular se caracteriza por una combinación de elementos religiosos disponibles del catolicismo según las motivaciones individuales, y estas motivaciones están en función de las necesidades personales. (Pin y Bunting, 1966 y 1969)

2. La religión popular —sobre todo en su versión rural— es la adaptación del catolicismo a una sociedad rural tradicional, y esta adaptación consiste en enfatizar todos aquellos elementos culturales y simbólicos del catolicismo que permiten buenas relaciones del hombre con la naturaleza, relegando así la adhesión personal a la fe y a la Iglesia como institución. (Camargo, Pin, Buntig —1960— Bastide y d'Espina)

3. El catolicismo popular es un "estilo" peculiar de enfocar y practicar los ritos y creencias del catolicismo a partir de orientaciones fundamentales: milagro, piedad, ascetismo, interioridad, compromiso social y vida religiosa comunitaria. (Comblin). Si agrupamos esos elementos en "constelaciones" a fin de salvaguardar la unidad del catolicismo, y tomamos en consideración exclusivamente las prácticas, nos encontramos ante tres arquetipos fundamentales: la mediación de la Iglesia como organización para realizar prácticas con finalidad metaempírica, la intimidad con un ser sagrado y la sumisión a seres sagrados para obtener protección y ayuda. En sentido estricto hay religiosidad popular cuando el arquetipo sacramental (la mediación de la Iglesia) cede en la práctica ante el arquetipo devocional (intimidad personal con un ser sagrado) y el arquetipo utilitarista (sumisión a los seres sagrados para obtener ayuda y protección) (Oliveira).

### 3. LA RELIGION POPULAR COMO RELIGION DE LAS MASAS

A la religión de las masas tal como la describe Mensching (MENSCHING, 1951: 151-1570) corresponde una religiosidad cuyos rasgos han sido frecuentemente estudiados por los fenomenólogos de la religión, razón por la que nos limitamos aquí a dar una simple noticia de los mismos. Predominan en este tipo de religiosidad las motivaciones y sentimientos oscuros e inconscientes, las actitudes de credulidad y las posturas tajantes, no matizadas, unilaterales. Se patentiza, por otra parte, la necesidad psicológica de dirección moral exterior, casuística y no interiorizada. El

nivel de moralidad es generalmente bajo, y muy fuerte la influencia de los usos sociales y de las tradiciones. En relación con el mundo predomina una actitud mágica, ya que se mantiene de él una concepción primitiva, como algo dominado por fuerzas y potencias tan sólo controlables por la práctica mágica. La omnipotencia divina se despliega ante el creyente en multitud de esencias divinas próximas al hombre, y las creencias religiosas tienen un carácter marcadamente eudemonista.

La religión de las masas tiene gran ascendiente entre los siguientes grupos o categorías sociales: las mujeres, los campesinos, los pescadores y los cazadores, debido al rol cultural que en las sociedades primitivas, y aun parcialmente en las modernas, les es adscrito. Una característica de este tipo de fieles es su necesidad de ser y de sentirse dirigidos por líderes religiosos, como ocurrió frecuentemente entre los sacerdotes irlandeses en la aventura de la emigración a Estados Unidos y en el clero español durante la guerra de la Independencia, siendo la fusión simbólica-expresiva con el líder una constante de esta actitud sacra.

#### 4. SUGERENCIAS METODOLOGICAS

Las tres formas posibles de enfocar el tema de la religiosidad popular que acabamos de presentar —y sin duda hay más de tres formas y posiblemente las expuestas no son las más fecundas para la exacta comprensión del fenómeno— ponen de relieve la necesidad de proceder con la mayor prudencia a la hora de presentar, analizar y valorar un fenómeno tan rico, complejo y cargado hoy de connotaciones ideológicas como es el catolicismo popular. Las siguientes notas metodológicas no pasan de ser unas modestas sugerencias para estudiosos e interesados en el tema.

1. En la descripción y análisis del catolicismo popular sería muy imprudente limitarse a zonas sociales caracterizadas por su tradicionalismo o escaso desarrollo socio-económico, como lo sería igualmente el aceptar como punto de partida que solamente entre las "clases subalternas" puede darse este tipo de religiosidad. Suscribimos totalmente la amplitud o extensión del concepto "pueblo" de Álvarez Gas-tón cuando escribe en un libro reciente (ALVAREZ, 1976: 29-30):

"Pueblo es, al menos, el 90 por ciento de nuestros cristianos. La gente común, los que no destacan. Por supuesto, todos los pobres y necesitados. Los que carecen de cultura especial. Pero también son pueblo muchos de los que la tienen. La clase obrera, la clase media. Los que no mandan, los que no deciden, los que no tienen influencia. Los que no se han especializado en el campo religioso.

2. Para entender la relación existente entre la "religiosidad popular" y la "religiosidad culta u oficial" conviene, como primer paso metodológico, aplicar a lo *items* religiosos bajo observación, las reglas que suelen emplearse para explicar el paso de una cultura superior a una cultura inferior: la regla de la simplificación en líneas argumentales y en movimientos, la regla de la repetición de elementos, la regla de la deformación y, finalmente, la regla de la contaminación debida al contexto social actual.

3. Hay que hacer un esfuerzo por identificar los símbolos religiosos destrascendentalizados, ya que, debido al permanente conflicto entre la religión oficial y la "folk religion", una de las salidas alternativas del conflicto consiste en privar de trascendencia a ciertos símbolos de ésta y efectuar así su incorporación.
4. En todo análisis, y sin adoptar en su totalidad el modelo de análisis marxiano, hay que estudiar la religiosidad popular a la luz del conflicto de clases o grupos, tanto dentro del ámbito puramente clerical como del ámbito global de la sociedad.
5. Hay que englobar en el estudio todo el conjunto de elementos culturales y simbólicos como lo hacen los antropólogos: costumbres, creencias, gestos, juegos, danza y música, medicina, arte verbal (mitos, leyendas, aforismos, acertijos, poesía...)
6. Tener en cuenta, igualmente, todas las dimensiones clásicas que los sociólogos de la religión distinguen en ésta: creencias, prácticas, ritos, formas de comunión, proyección social y las "formas invisibles" de la religión en una sociedad secularizada, aceptando como hipótesis de trabajo a verificar y corregir que religión es todo sistema de significados que para los miembros de la sociedad se presenta como universal, sustantivo y funcional. (WEIGERT, 1972).
7. Por tratarse de un ámbito fundamentalmente antropológico, conviene en el futuro cargar el acento en investigaciones basadas en un trabajo de campo de observación-participación y de análisis de contenido, ya que las encuestas —técnica casi exclusivamente usada en los estudios realizados hasta ahora sobre la religiosidad española— no parecen el procedimiento más afortunado, sin por ello descartarlas totalmente.
8. Conviene prestar una atención especial a las nuevas formas de comunidad, en sentido "toenniano", emergentes ahora en nuestra sociedad, ya que en ellas pueden posiblemente detectarse expresiones de una religiosidad popular de clase, yuxtapuesta o parcialmente fundida con la religión tradicional.

- ALVAREZ GASTON, Rosendo: *La Religion del pueblo. Defensa de sus valores* (Madrid, BAC, 1976)
- BIRNBAUM, Norman: *The Recent Discussions Between Marxists and Christians: Some sociological Reflexions*, en Abstracts of the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion. (oct. 1976).
- BOCK, E. Wilburn: "Symbols in conflict: official versus folk religion" en *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. V.N.2, spring 1966, PP. 204-212
- BOCK, E. Wilburn: "The Transformation of Religious Symbols: A case Study of St. Nicholas" en *Social Compass*, XIX-4, 1972, p. 548
- BRENAN, Gerald: *The Spanish Labyrinth* (Cambridge, At the University Press, 1943).
- CAMARGO: "Essai de typologie du catholicisme brésilien", en *Social Compass*, XIV-5, 1967
- DEMERATH III, N.J. y HAMMOND, Phillip: *Religion in Social Context* (New York, Random House, 1969)
- DUCASTELLA, Rogelio y otros: *Análisis Sociológico del Catolicismo Español* (Barcelona, Nova Terra, 1967)
- GONZALEZ ANLEO, Juan: *Catolicismo Nacional: Nostalgia y Crisis* (Madrid, Paulinas, 1975)
- GRAMSCI: *Litteratura e vita Nazionale* (Torino, 1964)
- GRAMSCI, Antonio: *Antologia*, — seleccion, traducción y notas de Manuel Sacristan— 2 ed. (Madrid, Siglo XXI, 1974)
- LAIN ENTRALGO, Pedro (ed) *Estudios sobre la obra de Americo Castro* (Madrid, Taurus, 1971)
- LIPSET, S.M.: *El hombre politico* (Buenos Aires, EUDEBA, 1963)
- LUCKMANN, Thomas: *La religion invisible* (Salamanca, Sígueme, 1973.)
- MALDONADO, Luis: *La religiosidad popular*, en *El Ciervo*, N. 284, Mayo 1976.
- MARTIN VELASCO, "Fenomenología de la religion del pueblo. Religiosidad popular, religiosidad popularizada y religion oficial" en *Pastoral Misionera*, Enero-Febrero 1975
- MATTHES, Joachim: *Introduccion a la Sociologia de la Religion* 2 vols. (Madrid, Alizanza Universidad, 1971)
- MENSCHING, G.: *Sociologie religieuse. Le role de la Religion dans les relations communaires des humains* (Paris, Payot, 1951).
- NOVAK, Michael: "The New Relativism in American Theology, en *The Religious Situation*, editado por Donald R. Cutler (Boston, Beacon Press' 1968)
- OLIVEIRA, Ribeiro de: "Le Catholicism populaire en Amerique Latine", en *Social Compass*, XIX-4, 1972
- SANCHEZ DE MUNIAIN: *Antología general de Menéndez Pelayo* (Madrid, BAC, 1956).
- WEIGERT, Andrew J.: "Whose Invisible Religion, Luckmann Revisited", en *Abstracts of the Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion* (Oct. 1972)



# Un punto de vista psicológico sobre religiosidad popular

Por Andrés TORNOS\*

## Notas preliminares.

Para que una cuestión pueda estudiarse con enfoque psicológico, esa cuestión tiene que definirse con cierta exactitud. Y por eso, para presentar aquí un enfoque psicológico sobre religiosidad popular, habría que empezar por aclarar qué clase de cuestión o de cuestiones se plantean al interrogarse sobre ella.

Ante todo está la explicación del hecho mismo: ¿en qué consiste la religiosidad popular?.

Esta pregunta, si es que tiene una respuesta psicológica, es la última que puede contestar un psicólogo. No solamente porque él habría de empezar por los casos concretos y particulares, como corresponde a su metodología científico-positiva, sino además, y sobre todo, porque tendría que construir antes un modelo de análisis en que se mostrara significativo u operativo el término mismo de religiosidad popular. O diciéndolo de una forma concreta: no podría pronunciarse sobre religiosidad popular en general sin antes aclararse sobre la aparición y funcionamiento de la religiosidad popular en diversas sociedades, tiempos, ambientes culturales; pero, además, antes de hablar sobre las diversas formas de aparición y funcionamiento de la religiosidad popular, tendría que disponer de un conjunto organizado de variables, en relación con las cuales pudiera concretar algo del papel que desempeña la masa de conductas o actitudes que pretenden llamarse religiosidad popular.

Todo esto parece demasiado prolijo. Y sin embargo no es todo. Porque si quiere relacionarse la religiosidad popular con otras variables conductuales, sean, por ejemplo, actitudes, estereotipos, motivaciones, formas de interacción grupal, etc., hay que delimitar en alguna forma qué es lo que llamamos religiosidad popular: ¿es un conjunto de creencias? ¿Son unas prácticas rituales? ¿Son unas actitudes o formas de motivarse? ¿Es todo esto a la vez? ¿Se la puede mirar, más convenientemente, como a un sistema de roles?

---

\* Profesor en la Universidad Comillas.

## A. TORNOS

Tenemos, pues, tres cuestiones de método, cuyo tratamiento es imprescindible para hablar psicológicamente de religiosidad popular: una delimitación inicial de lo que se comprende bajo su nombre, unas hipótesis teóricas sobre los cuadros de interacción de variables en que puede ella intervenir, y una masa de datos concretos, a partir de los cuales puedan construirse los conceptos generales y las leyes de funcionamiento que aporten luz en el tema.

En realidad estas cuestiones no son independientes entre sí. Cualquier delimitación inicial se hace dentro de un contexto y de este contexto van a tomarse las variables con las que se relacionará la religión popular. En cuanto a los datos que obtendremos estudiando empíricamente la relación que media entre la religión popular y las variables de que depende o en las que influye, datos con que construiremos la definición científica y operativa de la misma religión popular, se corresponden paralelamente a los aspectos no científicos que han podido llamar inicialmente nuestra atención y nos han llevado a plantear el tema en su contexto cercano.

Esto apunta hacia la condición misma del saber psicológico, idéntico en su movimiento al de otros saberes experienciales: no tiene en realidad un acabamiento definitivo ni un comienzo indiscutible, sino que llega siempre a conclusiones aclarativas de los conceptos provisorios con que empezó, teniendo que replantear entonces los propios inicios y mejorar sus planteamientos, para obtener conclusiones más exactas. Y vuelta a empezar.

Quiero tener esto en cuenta para todas las reflexiones que voy a exponer. No pasarán de indicar algunos principios básicos. Y su valor operativo sólo podrá corroborarse o rebatirse aplicándolos a una investigación experimental. Dividiré mi escrito en dos partes: la primera se referirá a la trayectoria de los estudios psicológicos sobre la religión en general y sobre religiosidad popular en particular, puesto que es partiendo de ellos como puede venir a decirse algo psicológicamente comprensible. En la segunda intentaré esquemáticamente: a) precisar el modelo teórico de las variables por relación a las cuales parece más definible y estudiable la religiosidad popular, desde un punto de vista psicológico; b) delimitar, en base a lo anterior, un concepto psicológicamente operativo de la religiosidad popular; c) enumerar, teniendo en cuenta lo anterior, algunas conclusiones y problemas referentes a la actual religiosidad popular, tal como ésta puede visualizarse desde el campo de la psicología.

### **Trayectoria de los estudios psicológicos sobre religión.**

Desde el primer momento quiero subrayar que lo poco que actualmente se trabaja en psicología de la religión, se profesa y pretende metafísicamente neutral. Esto no quiere decir que se afirme la posibilidad de una psicología absolutamente neutral y objetiva, sino algo mucho más sencillo y cercano: que a la psicología actual no le interesan los trabajos explícitamente orientados a decidir si la religión en general es falsa o verdadera, mala o buena, sana o enferma, etc.; todo esto lo percibíamos

los psicólogos como moralizador y metafísico. Y también nos parecería metafísica y moralizadora la cuestión de si es imposible una psicología absolutamente neutral.

Desde hace algo más de cien años los psicólogos han ido concretándose más y más en estudiar conductas, en vez de cosas o entidades psíquicas. Y para estudiar cualquier tema, también el de religiosidad popular, tienen hoy que abordarlo por el lado en que se reduce a conductas o tiene que ver con ellas.

Pero están lejos los tiempos en que se daba por cosa fácil el establecer las unidades de conducta que podían servir de base para cada estudio. En el nivel del conocimiento hubo de superarse muy pronto la utilización única de la sensación simple como unidad de análisis, porque las percepciones de movimientos, formas y colores, impusieron en seguida la consideración de conjuntos o *gestalts* mucho más complejas. En el campo de lo tendencial perdió muy pronto interés el estudio del llamado acto de voluntad; incluso el de las necesidades psíquicas e impulsos sueltos; pues se impuso la consideración de motivaciones, actitudes y formaciones del inconsciente. Para la investigación de acciones y reacciones corporales hubo que desbordar las nociones primitivas de reflejos condicionados e incondicionados, hacia planteamientos sobre complejas secuencias de respuestas operantes y ejecución de roles. Y la misma noción de estímulo se ensanchó hasta comprender los patrones estimulantes y situaciones enteras.

Todo esto ha repercutido en el estudio psicológico de las conductas religiosas. Un tiempo se centró en unidades de análisis reducidas y aisladas, por ejemplo actos rituales, experiencias místicas o extraordinarias, vivencias de conversión, creencias, representaciones de la fantasía... Hoy tienden a particularizarse las cuestiones a la vez que se amplían las unidades de análisis y los enfoques: afiliación religiosa y salud mental, simbólica del inconsciente y religión, personalidad autoritaria y práctica religiosa, ideas parentales e interpretación de la fe...

El vuelco ocurrido para que llegara este cambio, ha sido enorme. De una psicología centrada predominantemente en actos, estudiados en sí mismos a base de datos de la conducta individual, se ha pasado a una psicología centrada en procesos y estructuras, muchas veces investigada desde el acontecer grupal. Como todo esto puede estudiarse dentro de contextos cualitativamente muy distintos y extensivamente mayores o menores, ha venido a ser inevitable que se resuelvan, conforme a lo que se desee saber, las dos cuestiones de método que arriba se apuntaron: la elección del contexto conveniente para que un determinado proceso resulte bien visible y la utilización acertada de unidades de análisis, que se correspondan con el contexto y con las posibilidades de investigación. Diciéndolo a través de ejemplos: lo mismo que la situación de psicoanálisis es el contexto en que pueden salir a luz las configuraciones del inconsciente, que se hacen impenetrables en las condiciones normales de introspección o en el laboratorio psicológico convencional, la práctica sociolitérgica es el contexto en que pueden aparecer los roles religiosos con los que uno se identifica, que no se perciben inquiriendo sobre vivencias sueltas. Y lo mismo que en el proceso psicoanalítico se requiere un tiempo para que vayan tomando forma y sur-

## A. TORNOS

giendo a luz las verdaderas defensas y las estructuras más profundas, también puede ocurrir que importantes cualificaciones de la conducta religiosa solamente aparezcan cuando dicha conducta se considere en una secuencia temporal relativamente dilatada. Esta secuencia temporal prolongada será entonces la unidad de análisis que hay que tomar, para conseguir una buena comprensión de lo buscado; no bastan las unidades pequeñas de análisis, que son las vivencias sueltas.

¿Cuáles son, pues, los contextos, que la actual psicología prefiere, en base a los resultados de su tradición investigadora, para clarificar las conductas religiosas? ¿Qué unidades de análisis ha encontrado más adecuadas?

Quizás lo más característico es actualmente la tendencia a enfocar la religión como hecho de cultura, en el que existen y del que existen los individuos: absorbiéndola, asimilándola, deformándola, rechazándola, recreándola, circundándola, etc., etc. Esto supone que implícitamente se afirma la necesidad de considerar un contexto social e histórico bastante amplio para la comprensión de las conductas religiosas. La cosa se nos hace fácilmente aceptable si consideramos, por ejemplo, lo distinto que era participar en unos ejercicios espirituales hacia el año 1955 (cuando en toda España las mismas empresas los organizaban y concedían los días libres necesarios, sin detrimento del sueldo), y participar en ellos el año 1977.

Este enfoque de la religión como hecho cultural se debió inicialmente, dentro de la psicología, al influjo de Freud. El intento de éste, que pretendía reducir la grandiosidad de las conductas más sublimes a las dimensiones generales de la psicología cotidiana, hubo de buscar y buscar, más allá de sus primeras observaciones sobre el parecido de algunas prácticas rituales y algunas conductas obsesivas. Solamente con el montaje de las hipótesis de Totem y Tabú, sobre los orígenes de las ideas sociales y morales, tuvo la sensación de haber encontrado un marco de referencias que permitiera comprender la lógica de lo religioso. Y ya nunca lo abandonó, ni siquiera cuando en "El Porvenir de una Ilusión" concibió unos planteamientos no edipianos para explicarla, en divergencia con todo el resto de sus publicaciones.

Cuando Allport y Fromm, en medio de la marea religiosa de la postguerra, divulgaron un planteamiento psicológico abierto y positivo para la religión, había consolidado ésta su inclusión entre las dimensiones culturales por las que el hombre se refiere al cosmos y al total de la historia. Aunque esa referencia pudiera adquirir connotaciones defensivas o negativas en las religiones cerradas. La sombra de la obra de Bergson sobre "Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión" había dado lugar a una reelaboración psicológica.

Estas orientaciones derivaban hacia el ensayo cosmovisional y casi confesional. Entre tanto iba siendo conocida la obra de Adorno sobre "la Personalidad Autoritaria" y sus análisis de la alta correlación entre estas personalidades y la mentalidad religiosa. Pero también había tenido lugar el *boom* de la psicología social, no poco relacionado con el movimiento de relaciones humanas de la empresa norteamericana.

na. Estructuras de grupos, roles, aprendizaje y cambio de roles, teoría de actitudes, se investigan y desarrollan febrilmente.

A los pocos psicólogos que siguen estudiando la conducta religiosa tienden a no bastarles las descripciones y análisis recibido. Este era bueno para explicar la distribución de las cargas pulsionales, la dinámica del inconsciente, los mecanismos de defensa... Pero nos quedaríamos cortos, tras el hallazgo del valor metodológico del estudio de los grupos, si no pasáramos más allá de aquel psicoanálisis. ¿Cómo surge lo religioso en los grupos concretos de hoy? ¿Cómo evoluciona?

Se produce un reencuentro de la antigua psicología del aprendizaje y del esquema estímulo-respuesta, pero con importantes cambios. Ahora se subraya que el individuo, en cuanto adiestrado en lo religioso por repetición de actos o con reforzamiento de ellos por satisfacciones provenientes del ambiente, está siempre asimilándose a ese mismo ambiente o resistiéndose a él, está adquiriendo un sitio y una función en su medio; autodefiniéndose y haciendo que otros le definan, en relación con categorías y estimaciones previamente existentes en el medio social. El niño que reza y el hombre que deja de ir a Misa o continúa yendo, están realizando conductas que caracterizan a su manera de encuadrarse en el grupo familiar y en el medio religioso o irreligioso en que viven.

Pero también el que se pregunta sobre la fe y la religión, o tiene experiencias límite, o se entrega a acciones militantes, concibe normalmente lo que hace y no hace, con relación a la sistemática social de las significaciones. Esto bastaría ya para construir un enfoque psicosocial de la conducta religiosa, aun cuando puedan aportarse casos especiales, en que lo secretamente originario puede prevalecer sobre lo social y grupalmente configurado. Y, construido dicho enfoque, los mismo casos de originalidad religiosa se interpretarán, más o menos acertadamente, como cuestiones en alguna dinámica de un grupo.

Adopción de roles; adquisición y desintegración de una determinada identidad social, con sus características; participación o resistencias ante la ideología de ambientes propios y ajenos; fenómenos de referencia y pertenencia a grupos... todo esto tenderá a cuestionarse al tratar de cualquier postura, práctica, creencias religiosas.

Esta es, más o menos, la orientación de los buenos estudios sobre conducta religiosa, en el ambiente de la actual psicología.

### **Psicología y religiosidad popular.**

Correspondería ahora describir, más en concreto, la situación de los trabajos sobre religiosidad popular. Creo que se pueden resumir en dos palabras: no existen. Al psicólogo toda religión le parece, eso sí, cultural; pero, puesto a clasificar esos sistemas de conductas culturales que son las religiones, creo que casi nunca llegaría a dividirlos en populares y no populares. Ante todo, por falta de interés.

## A. TORNOS

Esta falta de interés es relativamente fácil de entender. Desde el momento que la religión se concibe como hecho de cultura y personalidad, socialmente configurado, las divisiones que al psicólogo le interesan son las que se refieren a la religión sana y neurótica, autoritaria y creativa, introversiva y extroversiva, angustiante y defensiva; quizás inclusive la religión liberadora y opresora. Por otro lado, le interesan al psicólogo las divisiones según edades y sexos, según niveles de capacidad y preparación intelectual, según caracteres y temperamentos; últimamente también le interesan las formas de religiosidad según roles y funciones sociales, según funcionalidad y disfuncionalidad social en general.

Pero contraponer lo popular y lo no popular carece, hasta ahora, del estatuto de una cuestión científico-psicológica, aunque tal vez sea científico-política y pastoral. Careciendo de este estatuto, no ha suscitado el interés de los psicólogos.

Si no hay interés por la contraposición popular-no popular, es lógico que no exista un *consensus* psicológico sobre los rasgos indicativos de la religión popular, que servirían para hacer una definición o demarcación de lo que podría o querría aportar un psicólogo en el tema. Pues sin saber cómo aparece y actúa en su campo la religión popular, él apenas puede hacer otra cosa que formular preguntas.

### a) Modelo teórico para un encuadramiento psicológico de la religión popular.

Un tal encuadramiento debería relacionar a las conductas religioso-populares con las estructuras culturales en que subsisten; además, convendría que tomara como unidades de análisis las que se utilizan para el estudio de grupos, porque es en estos donde lo popular se manifiesta adecuadamente.

En cuanto a *las estructuras culturales*, enumeraría los siguientes puntos de vista:

1) Para articular el mundo de la cultura, situando en él la religiosidad popular, no basta con diferenciar grupos que saben menos y grupos que saben más; porque la cultura no consiste en saber cosas.

2) Tampoco basta con diferenciar los que racionalizan menos de los que racionalizan más, porque el concepto psicológico de racionalización se refiere a un mecanismo de autojustificación que actúa en todos los grupos y es en este sentido como se ha mostrado operativo.

3) El psicólogo procuraría definir con indicadores empíricos las clases de racionalidad que existen en una cultura dada y en las contrastantes con ella. Pretendería que esas clases de racionalidad fueran religiosamente discriminativas, en relación con los problemas de fondo que se quiera investigar.

4) Probablemente pondría del lado de lo no popular varias formas de racionalidad que caracterizan a las élites más importantes (académica, económica, política, estética...).

5) Llamaría populares a las formas de religión que no se autointerpretan con arreglo a esas formas de racionalidad; pero eso no le bastaría.

6) Tendría que tener en cuenta el trasfondo de las preocupaciones que llevan a ocuparse de la religiosidad popular. Si lo que se quiere es esgrimir el interés por defender una cierta religiosidad popular para promover ocultamente posiciones o posiciones de otro orden, el psicólogo tendría que redefinir y analizar, en su nivel psicológico, los grupos, intereses e ideologías que intervienen en el funcionamiento y percepción de los conjuntos de significación que constituyen, al nivel cultural, el substrato de las conductas religioso-populares.

En cuanto a las *unidades de análisis* con cuyo examen trabajaría bien un psicólogo para clarificar las conductas religioso-populares, tengo los siguientes puntos de vista:

1) Si hay una religiosidad popular, su existencia tiene que reflejarse en referencias y pertenencias a grupos (vg.: cofradías para organización de procesiones, audiencias de ciertas comunicaciones, participantes en ciertas ceremonias...). Un acercamiento psicológico a la religiosidad popular tendría que encaminarse por el conocimiento de estos grupos.

2) Para que estas pertenencias y referencias tengan un significado psicológicamente válido, tendrían que poder investigarse con indicadores verificables.

3) Delimitados los grupos más o menos difusos en que se concreta el ejercicio de la religiosidad popular, habría que aclarar sus estructuras, liderazgos, roles, objetivos, funciones patentes o latentes, creencias...

#### **b) Definición psicológicamente operativa de la religiosidad popular.**

Una definición es psicológicamente operativa si sirven para caracterizar una conducta relacionándola con variables significativas de su propio nivel científico, de modo que esta interrelación aclare o suscite cuestiones relevantes.

A mi entender, una definición de religiosidad popular dada en términos de grupos, estructuras de grupos, roles y funciones sociales, permitiría un progreso en la interpretación de la lógica de la conducta religiosa, en la interpretación de diversas formas de interacción social e identidad personal que ocurren entre nosotros, en un mejor planteamiento de diversos problemas teológicos y políticos y en aclararnos el actual interés por la religiosidad popular.

No poseo esa definición; pero opino que, si se quiere llegar a ella, habría de irse por los caminos que indico.

## A. TORNOS

### c) Temas para la actual reflexión sobre religiosidad popular.

1) No hay un enfoque psicológico operativamente validado para el estudio de la religiosidad popular.

2) Seguramente daría buen resultado caracterizar lo religioso-popular en base a dos criterios negativos: que sea algo que no se auto-interprete conforme a las racionalidades elitistas más corrientes y que no se construya por referencia a unos cuadros administrativos formalizados (eclesiales o políticos, por ejemplo).

3) El análisis de la religión popular debería iluminar la función que ella desempeña en la interacción de personas y grupos (problema grupos-personalidad) y precisar la parte que le corresponde en el devenir de las imágenes del mundo que se da el hombre para definirse y ser como es (problema cultura-personalidad).

4) El estudio sociológico y el estudio psicológico de la religión están ahora muy entrelazados. Los modelos teóricos de interpretación de variables y el proceso de esclarecimiento de funciones, que pueden hacerse en uno y otro campo, ganarían mucho con un mayor contacto interdisciplinar.

5) Es dudoso que aclaren la división entre lo popular y lo no popular los conceptos de clase y compromiso político, si es que lo popular no se define políticamente. Pero entonces es difícil que la psicología pueda hacer algo con ello: porque un concepto político supone una estructura política de todo el discurso y ésta no se corresponde con la estructura psicológica.

6) Sospecho que el fenómeno de la religiosidad popular tampoco se aclara si se le opone a religión urbana o a religión académica. Cuando se toman unas unidades de análisis adecuadas, aparece el carácter pervasivo de la religiosidad popular, infiltrado en muchos estratos y enclaves sociales.

7) No están nada claros los problemas a que precientíficamente nos referimos cuando empezamos a preguntarnos por la religiosidad popular.

# La religión del pueblo. Notas para una fenomenología

Por Juan de DIOS MARTIN VELASCO

El tema de la religiosidad popular ocupa un lugar importante en la atención y la reflexión pastoral de la Iglesia. Este interés eclesiástico por el tema conecta con el desde hace tiempo le venían prestando las ciencias de la religión, las ciencias del hombre y, en especial, la antropología cultural que tiene en las manifestaciones de la vida religiosa del pueblo uno de sus documentos más importantes. Los términos con que se designa el fenómeno objeto de este renovado interés expresan la pluralidad de perspectivas y de intereses desde las que se le aborda y las consiguientes variaciones de significado que sufre. En algunos círculos se habla preferentemente de catolicismo popular. Con este término se designa preferentemente la forma devocional y practicante de vivir el catolicismo que caracteriza a los fieles no instruidos y no militantes de países de tradición y de mayoría católicas. En otros medios se utiliza predominantemente el término de religiosidad popular. Con el término "religiosidad" se designa el conjunto de manifestaciones externas —contrapuestas a la actitud interior o a la fe— en que se expresa la actitud religiosa de un grupo. Los estudiosos del fenómeno religioso prefieren hablar de religión o religiones populares, dando a la palabra "religión" el sentido de hecho religioso positivo que tiene en la ciencia moderna de las religiones.

La historia de las religiones ha constatado desde muy antiguo la distancia existente entre las manifestaciones de la vida religiosa de las masas populares de las distintas religiones y la imagen de las mismas que se deduce de los grandes textos canónicos procedentes de las "élites" sacerdotales o monacales y de las escuelas teológicas. Esta distancia es más claramente perceptible en las llamadas grandes religiones universales, por la doble razón de que sus documentos canónicos son más elaborados intelectualmente y se han extendido a capas de población más diversificada. Así las religiones de nivel primitivo se reducen a un tipo uniforme de religiosidad identificable como popular. En cambio, en las grandes religiones, como el budismo, el hinduismo o el cristianismo, siempre ha existido una distancia considerable entre la religión de sus documentos canónicos y de sus minorías dirigentes y la de las masas populares de la población. Esta distancia se ha agudizado a medida que en estas grandes religiones se ha acentuado el proceso de "oficialización" que sanciona un

modelo institucional y lo impone a una masa de población cultural y socialmente muy diversificada.

La tensión entre religiosidad popular y otros tipos de religiosidad; la oficial, representada por el grupo dirigente sacerdotal; la de los teólogos que fijan la ortodoxia; la de los grupos religiosos especialistas —monjes y místicos— ha sido constante en la historia de todas las religiones. Conviene observar, además, que la frontera más allá de la cual se han ido situando las formas de religiosidad calificada de popular sufren desplazamientos importantes según los distintos observadores. Así, para poner sólo un ejemplo, para los espíritus "ilustrados" la religiosidad popular comprende toda forma de religión "estatutaria", incluidas, por tanto, las diferentes formas de religión oficial, que admiten elementos positivos más allá de la religión de la mera razón.

Estas rápidas alusiones al contexto más amplio de la historia de las religiones ayudan a situar la problemática actual en torno al tema de la religiosidad popular. Pero es indudable que esta problemática contiene elementos nuevos que la descripción no puede pasar por alto. Anotemos, en primer lugar, las diferencias que imprimen a la expresión los distintos usos del término "popular". Tres son los significados que puede comportar este término casi mágico del vocabulario actual. "Popular" puede entenderse, en primer lugar, como sinónimo de "proletario" o de "obrero". En este sentido se emplea cuando se habla de un barrio popular, de la clase popular o de iglesia popular. Hablar de religiosidad popular en este sentido es hablar de la forma religiosa de ser propia de la clase oprimida. "Popular" puede entenderse como sinónimo de "tradicional". Es el sentido que adquiere el término, aplicado, por ejemplo, a los cantos o a las danzas de una región, o aplicado a la "sabiduría" contenida en el refranero. En este mismo sentido se entiende el término cuando se habla de los usos y costumbres populares. "Popular" puede, por último, entenderse en el sentido de lo propio del hombre medio, de aquel que no ha recibido una formación especial ni tiene unas responsabilidades especiales. "Popular" es aquí sinónimo de hombre de la masa, inculto desde el punto de vista a que se aplique, aunque en otras esferas pueda disfrutas de un grado elevado de cultura.

El uso del término "popular" según uno u otro de estos significados confiere a la expresión "religión popular" sentidos diferentes, porque la hace referirse a fenómenos claramente diferenciables. Esto nos lleva a distinguir tres tipos de religiosidad popular como único medio de obtener una descripción adecuada del fenómeno.

#### **La religión popular como ideal de religión para la clase oprimida.**

Entendido el término "popular" como sinónimo de proletario, no puede aplicarse más que unido a la pertenencia a esa clase social que, por oposición a la clase dominante, constituye el pueblo por antonomasia. La religión popular, entendida en este sentido, más que referirse a un hecho, designa un proyecto de adaptación de la religión a la especial situación de opresión en que se encuentra esa clase. Ese pro-

yecto comporta como elementos negativos la necesaria desideologización de la religión utilizada hasta ahora por las clases dominantes y la lucha contra la institución religiosa oficial, en la medida en que ésta ha vivido aliada con los poderes opresores. Positivamente, la religión popular destacará los elementos subversivos contenidos en la religión y hará de ella un factor revolucionario. Rasgos de esta forma de religión popular son la insistencia en la denuncia "profética" de las situaciones de injusticia socio-económica; la invitación permanente al compromiso sociopolítico como prueba de autenticidad de la fe; la tendencia a identificar pertenencia religiosa y pertenencia a la clase oprimida. También se puede observar en esta forma de religión popular una tendencia a privilegiar en sus celebraciones el adoctrinamiento sobre el cultivo de los aspectos gratuitos de lo religioso y un insistente distanciamiento de la institución oficial y en especial de sus autoridades. Aun cuando las comunidades que viven este tipo de religión hayan surgido de la preocupación por implantar la iglesia en el pueblo, frecuentemente presentan una forma de vida fuertemente "clericalizada" y producen la impresión de ser unas formas de religión para el pueblo más que unas formas genuinamente populares. No se puede ignorar, sin embargo, que con frecuencia algunas de estas comunidades presentan una feliz implantación de los valores más específicamente cristianos, en formas auténticamente populares que sirven como de anticipación de lo que puede ser en un futuro no lejano una iglesia y una religión populares.

#### **La religiosidad popular tradicional.**

Con esta expresión nos referimos al conjunto de mediaciones religiosas que tienen por sujeto a una comunidad cultural y que han sido transmitidas tradicionalmente junto con la cultura de la que forma parte.

Los rasgos de esta religiosidad se derivan del hecho de tener al pueblo por sujeto. El hecho no tendrá nada de extraño para quien esté familiarizado con la división, frecuente en tipología de las religiones, entre religiones nacionales —su sujeto es la comunidad, la nación o el pueblo— y religiones universales —el sujeto de ellas es la persona.

Decir que el sujeto de esta religiosidad es el pueblo es decir que la persona nace a esa religión en la medida en que nace a ese pueblo. La persona no crea esa religiosidad, sino que la hereda, como hereda la lengua y la cultura, aun cuando se trate de una herencia que haya de ser asumida personalmente por el sujeto. Por otra parte, los mecanismos de la transmisión son tan eficaces como difíciles de detectar en concreto. Basta pertenecer a ese pueblo para heredar, como un elemento más de los que le constituyen, las formas de religiosidad que le son propias.

En esta religión cuyo sujeto es el pueblo las personas singulares toman parte no como tales personas, sino como miembros del pueblo. Pero esto no significa que la persona singular no intervenga. Por el contrario, dado que el pueblo es una entidad real, cada miembro de ese pueblo en la medida en que toma parte de la vida del pue-

blo, única manera de vivir personalmente, toma parte de todas las manifestaciones fundamentales del pueblo entre las cuales se encuentra su religión.

Por eso, la religiosidad tradicional es una religiosidad eminentemente *participada*. Las personas que forman parte del pueblo son actores de todo lo que el pueblo hace. Como en el canto, como en la danza populares, en la religiosidad tradicional todos prestan sus gestos, sus movimientos, su acción, sus bienes, su voz, para conseguir ese unísono lleno de color y de variedad que constituyen la romería, la procesión, la danza y las celebraciones festivas tradicionales. Se trata, pues, de una manifestación religiosa eminentemente solidaria.

Si del sujeto pasamos al contenido mismo de estas manifestaciones nada destaca tanto en él como su riqueza imaginativa y emotiva, su exuberancia simbólica y el predominio de las mediaciones activas sobre las racionales. Como se ha dicho de los africanos, de la religiosidad popular puede decirse que no piensa lo divino, sino que lo danza. De ahí, la preponderancia de las mediaciones corporales y el espesor ritual de este tipo de religiosidad.

Los temas de esta religiosidad vienen dados por el contenido a que acabamos de aludir. La presencia de las manifestaciones corporales determina una presencia pareja de todo lo relacionado con el cuerpo: comida, vida sexual, etc., y el cosmos en el que el hombre corporal vive. De ahí, la importancia de los lugares sagrados, santuarios, lugares elevados, bosques, manantiales, etc., en esta forma de religiosidad.

Las mediaciones racionales no faltan en la religiosidad popular que estamos caracterizando, pero el lugar de la doctrina abstracta y de los sistemas lógicos está ocupado por los relatos maravillosos y las leyendas que divulgan, facilitando su comprensión por la masa, los grandes temas míticos.

Un último rasgo característico de la religiosidad popular tradicional es lo que algunos han llamado el fenómeno de la compensación. Con esta expresión se refieren algunos autores al hecho de que las manifestaciones de esta religiosidad parecen debidas a la necesidad de romper con las fórmulas excesivamente estrechas, por excesivamente sobrias, austeras y racionales, que la religión oficial tiende a imponer al pueblo. Esta necesidad explicaría, además de la exuberancia a que hemos aludido, el carácter frecuentemente crítico y burlesco frente a las autoridades establecidas y los valores y creencias generalmente admitidos. De ahí, que esta religiosidad produzca frecuentemente formas de anticlericalismo, como una protesta contra las instituciones que han tratado de monopolizar la relación con el mundo de lo superior.

Este último factor, unido a los anteriores y sobre todo a su riqueza simbólica, hace de la religión popular tradicional un verdadero espejo en el que se reflejan los anhelos, las insatisfacciones, las esperanzas y las nostalgias de una comunidad. La religiosidad popular es una de las pistas más seguras para llegar al centro de la conciencia y del alma de un pueblo.

Todos estos rasgos nos permiten clasificar esta religiosidad en lo que algunas tipologías denominan religión "cósmico-biológica". En este tipo se agrupan en general aquellas religiones en las que lo sagrado es comprendido en una relación muy estrecha con la naturaleza y sus ciclos, y la vida humana es vivida como una parte integrante de ese cosmos. Se trata de religiones en las que la realidad suprema es entendida más que como persona que con sus designios y sus promesas provoca una historia en la que se enmarca la biografía del sujeto, como una sustancia primordial en la que se subraya la inmanencia de lo sagrado, de la que surge por una renovación periódica la corriente de vida en la que se encuentra la vida del individuo. En estas religiones las manifestaciones de lo sagrado aparecerán ligadas con los fenómenos naturales, y carecerán de relieve la historia humana y los factores de libertad e iniciativa que la promueven. El centro de esa religiosidad, como actitud fundamental del hombre, no es la fe y la esperanza, sino más bien un vago sentimiento de dependencia frente a la realidad primordial y de necesidad de relación con ella.

Una vez descrita esta forma de religiosidad, es importante que nos preguntemos por su situación en la actualidad.

Parece claro que la religiosidad tradicional está en proceso acelerado de extinción. Muchos son los elementos que intervienen en esta situación. El primero de todos es el proceso de transformación en que está sumida la cultura de la que esa religiosidad forma parte. Es un hecho doloroso, pero que no se puede dejar de constatar, que cada paso de la llamada cultura moderna: industrialización, urbanización, establecimiento de los medios masivos de comunicación, emigración, etc., ha acentuado la desaparición de la cultura popular e incluso del pueblo que le servía de base. En el mismo sentido, pero afectando más directamente al aspecto religioso, han operado esos otros factores de la cultura moderna que designamos con los términos de desacralización, secularización y pluralismo. La religiosidad, eje y base de la cultura y de la sociedad tradicional, ha pasado a ser, cada vez más, cosa de un individuo que cada día encuentra nuevos medios de responder secularmente a cuestiones para las que su tradición no tenía más que respuestas religiosas. Por último, las mismas religiones establecidas, al recibir el impacto del proceso secularizador de la cultura moderna e intentar adaptarse a ella, van desechando de forma cada vez más radical manifestaciones religiosas tradicionales consideradas como formas imperfectas de religiosidad, que hasta ahora había tolerado como males menores para sus miembros menos cultivados.

Aun cuando esta situación sea relativamente reciente, es preciso destacar dos cosas. Primero, que sus efectos están muy extendidos y han calado ya muy profundamente en la conciencia del pueblo. Pero es preciso reconocer, en segundo lugar, que ya comienzan a manifestarse síntomas de cansancio de las nuevas formas de cultura masiva, impersonal de la época moderna y que comienzan a despuntar indicios de resurgimiento, bajo formas mas o menos "salvajes", de religiosidad popular que intenta empalmar con los temas tradicionales.

### **La religiosidad popularizada**

Con esta expresión nos referimos a la religiosidad cuyo sujeto es el pueblo en el tercer sentido atribuido anteriormente a lo popular. Se trata de la religiosidad del

hombre medio, del fiel de la masa, en oposición al fiel instruido en su fe y al creyente militante o al que asume una responsabilidad de relieve en el seno de la institución religiosa. ¿Qué rasgos caracterizan este segundo tipo de religiosidad popular? El primero, que envuelve de alguna manera todos los demás, es el de ser una religiosidad *práctica*. Se trata de una religiosidad en la que las prácticas, es decir, la frecuentación de determinados ritos tenidos por obligatorios, ocupan un lugar preponderante. Pero se trata, además, de una religiosidad práctica en el sentido de utilitaria; es decir, que pone en juego una actitud en la que el sujeto busca su propio —y más o menos elevado— provecho. Este provecho puede consistir en la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida humana: salud, posición, posesiones, etc., o en la obtención de la salvación concebida en general como una vida dichosa más allá de la muerte.

Este rasgo de religiosidad interesadamente salvífica explica la presencia de los numerosos rituales funerarios concebidos sobre todo bajo la forma de sufragios que aseguran a los seres queridos la salvación que el sujeto ansía. Con él se relacionan también el gusto por las indulgencias que hay que “lucrar” y, más generalmente, la importancia en este tipo de religiosidad del dinero como medio costoso que asegura la eficacia de las acciones rituales y el encauzamiento de esa eficacia hacia el sujeto que las ha “encargado”. Con este rasgo, aunque no exclusivamente con él, se relacionan también la tendencia de los sujetos de esta religiosidad a los votos y promesas de sacrificios y acciones costosas encaminadas a apoyar una petición particularmente importante.

El mismo carácter de práctica que posee esta forma de religiosidad se expresa en el hecho de que prevalezca entre sus manifestaciones la oración de petición más o menos ingenua y más o menos purificada. El predominio del interés confiere a esta religiosidad elementos que la emparentan a veces con la actividad claramente mágica.

El segundo rasgo característico de esta religiosidad popularizada es lo que podríamos llamar su *gran densidad sacral*. Con esta expresión nos referimos a la tendencia a multiplicar las realidades de todo tipo, pero preferentemente objetivas, en las que se encarna la divinidad, el mundo de lo superior y, en general, el mundo de lo sagrado. La religiosidad del pueblo sacraliza todo cuanto tiene alguna importancia en su vida. En su calendario, todos los puntos culminantes: siembra, recolección, cambio de las estaciones, son celebrados festivamente como momentos privilegiados para el encuentro con lo superior. En su medio geográfico, son santificados todos los lugares que tienen algún relieve, y convertidos en santuarios. El pueblo multiplica los mediadores que aseguren la eficacia de sus celebraciones y representa a estos mediadores en innumerables imágenes. Existe una clara tendencia a la cosificación de lo sagrado que parece originarse en la necesidad de disponer más fácilmente de ello para mejor utilizarlo.

A la misma tendencia parece deberse el carácter *devocional* de esta religión popularizada. Las devociones que florecen de forma exuberante en esa religiosidad responden en efecto a la necesidad de recurrir en cada caso al mediador especializado y con la frecuencia novena, octavario, etc. que le corresponde, y que permite la reiteración de las peticiones que las haga más eficaces.

En la actitud que está en la base de este tipo de religiosidad parece prevalecer la necesidad de *seguridad*, presente en toda actitud religiosa, pero afirmada aquí casi de forma exclusiva. Esto explicaría el paso en ella, como en algunas religiones primitivas, de la realidad suprema a la categoría de dios ocioso; Dios, en efecto, aparece, en muchas manifestaciones de esta religiosidad popular, como un trasfondo, más temible que invocable, que ha dejado su lugar a los casi innumerables intercesores —Jesucristo y sus múltiples títulos, María y sus innumerables advocaciones y el coro de los Santos patronos— vividos como intermediarios de la salvación.

La religiosidad del pueblo en este tercer sentido aparece también como una religiosidad individualista. Este rasgo no excluye el que muchas de sus manifestaciones sean colectivas. Se trata en efecto de fenómenos masivos que concentran a muchos individuos pero sin conseguir la relación efectiva y la comunicación entre ellos. Todos coinciden en la expresión de sus necesidades, pero el propio interés los mantiene aislados. En las masas de los "peregrinos" a los modernos santuarios, cada sujeto va —si cabe hablar así— "a lo suyo".

También esta religiosidad tiene su teología. Como su liturgia, ésta formada de expresiones surgidas en mentalidades que tienen poco que ver con la del pueblo y que han divulgado, es decir, han simplificado hasta el extremo los grandes sistemas de la teología oficial. Se trata de fórmulas estereotipadas, engañosamente claras y creadas más para ser recibidas por la memoria que para servir de expresión de una vida interior. Sus expresiones, fácilmente almacenables en la memoria, fomentan esa tendencia a la seguridad tan arraigada en esta religiosidad, al permitir a sus portadores conocer lo que tienen que creer para salvarse.

La suma de todos estos rasgos nos presenta la imagen de una religiosidad que puede ser cristiana en sus contenidos fundamentales, pero que aparece empobrecida, esquematizada, superficializada hasta el extremo de parecer más una caricatura que una manifestación de la religión cristiana. Religiosidad de costumbre más que de tradición, contiene todos los elementos de una religión rutinaria. Por eso discurre a lo largo de la vida de los hombres que la practican pero, aun cuando ocupe un lugar todavía cuantitativamente importante en ella, no ejerce ningún influjo sobre su curso real. Parece ser practicada pensando sólo en el más allá, sin la menor influencia sobre la vida concreta.

Consideremos, para terminar esta descripción, la situación de este tipo de religiosidad en nuestro tiempo. Su presencia no está ligada a ninguna clase social y aparece en todas ellas, aunque más viva en aquellos grupos sociales menos sensibles al cambio social. Este hecho, junto con las características de individualismo, interés y necesidad de seguridad que le hemos atribuido podrían tal vez justificar la conexión que algunos establecen entre esta religiosidad y la burguesía hasta el punto de calificarla de religiosidad burguesa.

Su declive es un hecho manifiesto. El indicio más claro del mismo es la disminución de la llamada práctica religiosa. En él han influido los condicionamientos de la vida urbana, el proceso ya aludido de la secularización y en un grado considerable, por lo que se refiere al campo católico, el influjo de la renovación de la religión institucional, a partir, sobre todo, del Concilio Vaticano II.

## Conclusión

No entramos aquí en las posibles explicaciones del surgimiento de estas formas diferentes de religiosidad popular ni en una valoración antropológica y religiosa de las mismas. La descripción que hemos ofrecido muestra, a nuestro entender, la necesidad de evitar las generalizaciones excesivas en el tratamiento teórico de este fenómeno, más complejo de lo que parecen creer quienes hablan del pueblo y de sus cosas como de algo, por principio, simple y sencillo. Más aún muestra la necesidad de un tratamiento práctico —pastoral o político— respetuoso de su originalidad y de los valores humanos y religiosos que encierra.

# Notas teológicas sobre religiosidad popular

Por Ignacio ELLACURIA \*

A Rutilio Grande, mártir de la Iglesia de los pobres

Escribir teológicamente sobre religiosidad popular exige situarse en un espacio y en un tiempo bien determinado. Lo cual no significa que la religiosidad popular sea un concepto que carezca de universalidad, sino tan sólo que su universalidad es estrictamente histórica. Aunque se dejara de lado lo que es pueblo en cada situación histórica —y ya es mucho dejar—, ese pueblo tendrá características muy diferenciadas a las que es menester atender, si se quiere dar una respuesta en orden a una praxis eclesial.

Yo me voy a situar para hacer estas reflexiones teológicas en una circunstancia bien precisa, a pesar de las graves y profundas diferencias que encierra. La circunstancia del Tercer Mundo. Y, además, voy a tener ante los ojos una experiencia pastoral muy concreta: la de la acción eclesial de un equipo de sacerdotes en una región predominantemente campesina de El Salvador: la parroquia de Aguilares. No se trata con esto de particularizar el problema sino de darle realidad histórica. Por este camino puede llegarse a una cierta validez universal, que a su vez habrá de historizarse según situaciones distintas.

El trabajo va dedicado a Rutilio Grande, que tras cinco años de dedicación ejemplar a crear una religiosidad popular, cayó acribillado a balazos, cuando iba a celebrar misa en uno de los cantones de su circunscripción parroquial. Hoy él está muerto y todos los compañeros de su equipo expulsados del país. Rutilio Grande será un hito de la Iglesia de El Salvador y un mártir, un testigo definitivo de lo que es la religiosidad popular, entendida desde donde debe entenderse: desde la Iglesia de los pobres.

## 1. LO QUE LA IGLESIA ES COMO IGLESIA DE LOS POBRES

Pienso que para orientar adecuadamente el problema de la religiosidad popular hay que partir de lo que es la Iglesia como Iglesia de los pobres.

---

\*Profesor en la Universidad Centroamericana J.S. Cañas (El Salvador).

## I. ELLACURIA

Antes de definir este concepto hay que prevenir una doble objeción: primera, la Iglesia no ha sido en América Latina una Iglesia de los pobres; segunda, la Iglesia no puede "ser" una Iglesia de los pobres, porque ha de ser una Iglesia de todos. La primera objeción es histórica y, aun con todas las precisiones del caso, debe admitirse como real; este hecho histórico, no es sólo una acusación a una Iglesia que se ha dejado configurar por el mundo de los opresores —se ha mundanizado— y hasta cierto punto lo ha robustecido —lo ha mundanizado—, sino que plantea un verdadero problema teológico, pues la repetición y la profundidad del hecho abre serios interrogantes sobre la naturaleza misma de la Iglesia. La segunda objeción es formalmente teológica y se basa en el carácter universal de la salvación y en el amor universal de Dios, tal como se nos revela en Jesús, respecto de todos los hombres.

Si tomamos a una las dos objeciones, se puede sospechar que la segunda es la que ha servido de cobertura ideológica a la primera, y que la primera ha forzado a una determinada interpretación de lo que expresa la segunda. Si es así, su consideración crítica conjunta nos llevará a la comprensión de que la Iglesia, para ser lo que es como continuadora de la obra de Jesús y como lugar de salvación, debe ser una Iglesia de los pobres, que entienda su universalidad precisamente desde ellos.

Cuando Rahner allá por los años sesenta explicaba el tratado *De Gratia Christi*, creo recordar que su primera tesis rezaba así: "Deus vult salutem omnium voluntate tamen inaequali" (Dios quiere la salvación de todos, pero no la quiere de modo igual). Y creo recordar que el fondo de su argumentación teológica se basaba en que todo amor personal es, por definición, desigual. Pues bien, si abandonamos consideraciones abstractas y generales sobre lo que debe ser el amor de Dios y lo que Dios quiere o no quiere, para volvernos a lo que es la vida y la enseñanza del Jesús histórico, la prueba de la desigualdad del amor de Jesús es tan primaria —lo que hizo tiene que ser en él, más que en ningún otro, el rostro de lo que sentía y quería—, que resulta superfluo insistir en ello, aunque en un trabajo más técnico que éste debería analizarse con detalle este hecho.

Que esta desigualdad no implique desprecio de los demás ni, mucho menos, odio contra los no preferidos; que esta desigualdad no anule en modo alguno la posibilidad de entender correctamente la muerte de Jesús por todos los hombres, no implica tampoco que sus preferencias históricas no fueran bien claras. Es una preferencia por los pobres.

Desde luego que no es fácil ni simple conceptuar qué son esos pobres y quiénes son esos pobres, sobre todo después de las suavizaciones y espiritualizaciones de algunas partes del evangelio de Mateo —no se olvide sin embargo, el tono violento de muchos pasajes de este mismo evangelio— y, más aún, después de tantas exégesis interesadas en conciliar el Reino de los cielos con el Reino de este mundo. Pero por mucho que se reclame la corrección en favor de los pobres de espíritu, en favor del "despego" de los bienes de este mundo, etc., no se puede olvidar que esos "espirituales" deben ser sustantivamente pobres. Lo cual no es imposible para Dios, pero desde el

punto de vista de la predicación evangélica resulta extremadamente improbable y extremadamente difícil.

Pero, aun aceptadas estas correcciones, no deja de ser indudable que lo que con ellas se pretende es no excluir a cualquier rico, pero de ningún modo negar cuál era la preferencia real de Jesús. El peso masivo de la dedicación de Jesús a los pobres —no es preciso aquí recurrir a una fácil enumeración—, sus ataques no escasos a los ricos y a los dominadores —a los que tienen poder y con él oprimen a los más débiles sea en el orden religioso o en el orden social—; la elección de sus apóstoles, la condición de sus seguidores, la orientación de su mensaje, dejan pocas dudas de cuál fue la voluntad de Jesús. Tan es así que hay que hacerse pobre como él —aun con toda la historicidad que compete a la pobreza— para entrar en el Reino. Y el argumento máximo es lo que él mismo fue y lo que hizo; desde la realidad histórica de Jesús queda de manifiesto y sin ambages lo que él quiso que fuera el Reino de Dios entre los hombres.

Desde esta perspectiva es como se ha de entender lo que es la Iglesia de los pobres. La Iglesia, en efecto, debe configurarse como seguidora y continuadora de la persona y de la obra de Jesús.

Consiguientemente, la Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y estableciéndose como tal, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda. Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna; la unión de Dios con los hombres tal como se da en Jesucristo es históricamente una unión de un Dios vaciado en su versión primaria al mundo de los pobres. Así la Iglesia, siendo ella misma pobre y, sobre todo, dedicándose fundamentalmente a la salvación de los pobres, podrá ser lo que es y podrá desarrollar cristianamente su misión de salvación universal. Encarnándose entre los pobres, dedicando últimamente su vida a ellos y muriendo por ellos, es el modo cómo puede constituirse cristianamente en signo eficaz de salvación para todos los hombres.

Quiénes sean estos pobres en la situación real del Tercer Mundo no es un problema para cuya solución se necesiten exégesis escriturísticas alambicadas ni análisis sociológicos o teorías históricas. Ciertamente el hablar de "pobres", resulta peligroso, frente a otras categorías más politizadas. Pero como hecho primario, como situación real de la mayoría de la humanidad, no caben equivocaciones interesadas. Con el agravante de que en gran medida estos pobres y su pobreza son resultado de un pecado, que la Iglesia debe esforzarse por quitar del mundo. El norte orientador de la constitución histórica de la misión de la Iglesia, por lo que toca a su destinatario primordial, no puede ser otro. No sólo se trata de que representen los pobres la mayor parte de la humanidad y, en ese sentido, son lugar primario de universalidad; se trata, sobre todo, de que en ellos está especialmente la presencia de Jesús, una presencia escondida pero no por eso menos real.

Pues bien, la religiosidad popular no puede ser, vistas así las cosas, una parte de a pastoral de la Iglesia, una pastoral que atiende "misericordiosamente" a los que

## I. ELLACURIA

no son capaces de entender y de vivir la plenitud del cristianismo, sino que es la puesta en marcha de una verdadera Iglesia de los pobres. Tal orientación no sólo iluminará lo que ha de ser una religiosidad popular sino que hará que toda la Iglesia deje de ser una Iglesia instalada y mundanizada, para convertirse de nuevo en una Iglesia predominantemente misionera, esto es, abierta a un nuevo mundo, que le obligue a sacar de sí sus mejores reservas espirituales. No supondrá esto un empobrecimiento desde el punto de vista humano y cristiano sino tan sólo una desmundanización y una reconversión.

La Iglesia de los pobres, en efecto, hace referencia a un problema básico de la historia de la salvación. Porque "pobres" en este contexto no es un concepto absoluto y ahistórico, ni tampoco es un concepto profano, sino todo lo contrario. En primer lugar, cuando se habla de pobre, se habla propiamente de una relación pobre-rico (más en general dominado-opresor), en la que se dan ricos porque hay pobres y haciendo pobres a los demás; ciertamente, hay otro sentido también válido de "pobre", el de quien se siente y se halla marginado por causas "naturales", no históricas; pero el primer sentido es fundamental tanto en su carácter dialéctico como en su carácter histórico. En segundo lugar, esta relación no es puramente profana, y no lo es, porque su especial dialéctica hunde sus raíces en lo que es esencial al cristianismo: el amor a Dios en el amor a los hombres, en la justicia como lugar de realización del amor en un mundo de pecado; de ahí la singular importancia cristiana e histórica de una Iglesia de los pobres, cuya misión es romper esa dialéctica en aras del amor y para lograr la salvación conjunta de los dos miembros de la oposición, anudados ahora por el pecado y no por la gracia.

## 2. LA IGLESIA DE LOS POBRES PUESTA EN MARCHA

Enfocado el problema de la religiosidad popular desde la Iglesia de los pobres puesta en marcha, pueden proponerse "algunas" características de lo que debiera ser esta "puesta en marcha". Las propondremos de forma sintética y programática:

a) La fe cristiana debe significar algo real y palpable en la vida de los pobres. Esto puede parecer una obviedad y algo que siempre se ha pretendido, aunque no siempre se haya conseguido. Sin embargo, no es así. Y no lo es porque, en primer lugar, no se ha entendido "pobre" en la línea aquí propuesta, esto es, como un concepto dialéctico e histórico. Y no lo es, en segundo lugar, porque esa significación real y palpable no se refiere tan sólo a un problema de comportamiento individual, sino que se refiere también y de un modo esencial —tan esencial como el anterior— a lo que es la vida real en las estructuras reales, que forman parte de su vida humana como totalidad; se refiere, pues, al aspecto socio-político de su vida y a aquellas realidades estructurales socio-políticas, que configuran de modo decisivo las vidas personales. Dicho en términos más generales y más teológicos, la historia de la salvación debe ser también una salvación histórica, debe también salvar históricamente, ser principio de salvación integral también aquí y ahora.

No podemos entrar aquí en el desarrollo de esta tesis de la salvación histórica, que ya he propuesto en otros lugares. Baste tan sólo con volver la mirada al criterio fundamental de la teoría y de la praxis cristiana: el Jesús histórico. La predilección de Jesús por los pobres no es una predilección puramente afectiva sino que es una dedicación real, por la que van logrando una salvación, que no es sólo promesa ultraterrena sino que es vida eterna, ya presente. Y es claro que esta historización de la salvación, referida a un pueblo oprimido tiene y ha de tener características bien singulares, según sea la naturaleza de la opresión.

Esto no significa que haya de tratarse a los pobres como "clase", etc., con mengua de su carácter personal. La existencia efectiva de realidades sociales no niega la existencia primaria de realidades personales. No se puede confundir una cosa con otra ni dar por válido que la solución en uno de los órdenes es sin más la solución del otro. Por otro lado, si esta orientación permite desglosar hasta cierto punto a la persona del personaje que representa —y en este sentido sobrepasa o puede sobrepasar la acepción de personas—, no anula la opción fundamental, que sigue siendo la liberación de los oprimidos con toda la carga socio-política que encierra este concepto.

b) Por ello la fe cristiana lejos de convertirse en opio —y no sólo en opio social— debe constituirse en lo que es: principio de liberación. Una liberación que lo abarque todo y lo abarque unitariamente: no hay liberación si no se libera el corazón del hombre, pero el corazón del hombre no puede liberarse, cuando su totalidad personal, que no es sin más interioridad, está oprimida por unas estructuras y realidades colectivas, que lo invaden todo. Si respecto de planteamientos más estructurales la Iglesia debe evitar que esos planteamientos se conviertan en opio respecto de los problemas personales, también debe procurar que planteamientos más individualistas y espiritualistas se conviertan a su vez en opio frente a los problemas estructurales.

Esto trae a la Iglesia latinoamericana una posición difícil. Por un lado, le trae persecución, como le trajo persecución hasta la muerte al propio Jesús (cfr. I. Eillacuría, "¿Por qué muere Jesús y por qué le matan?" *Misión Abierta*, Marzo 1977, pp. 17-26): la Iglesia latinoamericana y, más en general, una Iglesia de los pobres en el sentido aludido, debe estar convencida de que en su mundo histórico, donde no se encuentre con la persecución de los poderosos, no hay predicación auténtica y completa de la fe cristiana: si no toda persecución —sino tan sólo la persecución por la justicia— es signo y milagro probatorio de la autenticidad de la fe, la falta de persecución por parte de los poderes es signo, a la larga irrefutable, de falta de temple evangélico en el anuncio de la misión. Pero, por otro lado, el que la Iglesia no pueda ni deba reducirse a ser una pura fuerza socio-política, que agote su tarea en luchar políticamente contra las estructuras injustas, ni siquiera que dé prioridad a esta tarea, le proporciona de hecho la incompreensión y el ataque de quienes han parcializado su vida y han optado por esa parcialidad como si fuera una totalidad; no saben éstos el daño que causan no sólo a una labor profunda y larga por parte

## I. ELLACURIA

de la Iglesia sino a las propias personas, que dicen servir, cuando a veces se sirven de ellas para lograr un proyecto político irrealizable.

c) Así esta Iglesia de los pobres no permite hacer una separación tajante entre fe y religión, por lo menos en unos determinados contextos sociales y en los primeros momentos del proceso. Esta ya clásica distinción entre fe y religión, que tiene mucho de válida, no sólo en el orden teórico general y en el orden práctico de determinados medios sociales, sino incluso en situaciones típicas como la de grandes masas populares de América Latina --y también de otras partes, por ejemplo de España-- no es sin más aceptable. En efecto, esta distinción, bien fundada teológicamente, es necesaria para recuperar la peculiaridad de lo cristiano, pero es manipulable y no siempre se acomoda a la realidad de una Iglesia de los pobres. Puede servir para menospreciar las auténticas necesidades de un estadio cultural y puede también desencarnar la fe, deshistorizarla, ya sea convirtiéndola en algo puramente individual o meramente comunitario y no estructural, ya sea amputando su necesidad de encarnarse en formas "también" religiosas. El acento centroeuropeo de la fe frente a la religión supone sin duda una recuperación de dimensiones fundamentales, pero tiene el peligro de la subjetivización individualista y el peligro de convertirse en una opción para élites. A estos peligros una auténtica Iglesia de los pobres debe responder entendiendo y practicando la fe como seguimiento histórico de la persona y de la obra de Jesús y como celebración asimismo histórica, que responda como el seguimiento lo debe hacer, a los problemas y a la situación de las mayorías oprimidas, que luchan por la justicia.

Es así como podría enfocarse el problema de la "religiosidad" popular, el problema de las formas "religiosas" de cultivar la fe y de celebrarla. Con todas sus deficiencias son una necesidad, precisamente por la historicidad de la fe. Y pueden ser el gran correctivo para que no prive la mediación histórica de la fe sobre la fe misma histórica: Que, por ejemplo, los sacerdotes abandonen o den poca importancia al anuncio y a la vivencia de las fuentes de la fe en pro de una lucha política, es un error teológico. Claro que este anuncio y esta vivencia deben ser, ante todo, una evangelización, antes que una sacramentalización, precisamente porque la evangelización es parte y debe ser histórica y aun política, pero que es primariamente anuncio de la salvación que se nos ha ofrecido y dado en Jesús.

d) En consecuencia, esta Iglesia de los pobres no puede convertirse en una forma larvada de elitismo. El concepto mismo de Iglesia de los pobres rebasa el elitismo, de quienes plantean el cristianismo como un modo de ser alquitarado, que sólo podrían gustar los exquisitos o que sólo podrían poner en práctica los perfectos. La Iglesia de los pobres no cierra sus puertas a nadie ni es una reducción de la plenitud de su fuerza para acomodarse a unos o a otros; la plenitud de su fuerza siempre debe conservarla, aunque se convierta en locura para unos y en escándalo para otros.

Pero puede dar lugar a otra forma de elitismo: aquella que pasa de todo el pueblo marginado a una parte más concientizada de él, y de esta parte más concientizada a

lo que puede estimarse su vanguardia más comprometida, y de esta vanguardia más comprometida a los dirigentes verticales, que orientan de arriba abajo con esquemas preestablecidos y se hacen monopolizadores dogmáticos de lo que son las necesidades populares y de cuál es el modo y el ritmo de resolverlas. Se prefiere entonces el éxito llamativo y rápido, antes que el crecimiento natural de una semilla evangélica plantada en buena tierra y cuidada con esmero.

Ante estas distintas formas de elitismo, la alternativa de la Iglesia de los pobres no está entre el opio adormilante y la droga estimulante. La fe cristiana no es opio eterno ni es excitante apocalíptico; es una semilla pequeña que poco a poco puede convertirse en un gran árbol. Las prisas revolucionarias respetan tan poco la realidad popular como los escatologismos desesperados. Y no es justo ni evangélico confundir el paso del individuo selecto, elitista, con el paso del pueblo real. La poca fe en el potencial salvífico de la predicación de Jesús hace que fácilmente se pase del seguimiento a la acción puramente política. Acción que puede estar plenamente justificada, acción que debe ser modelada conforme a planteamientos técnicos muy rigurosos, pero que no es sin más la fe cristiana y que no puede ser su sustituto, aunque a veces pueda ser su signo encarnatorio en una determinada situación.

Queda por analizar si en el propio evangelio no hay un cierto elitismo en la escala: pueblo, seguidores, discípulos, apóstoles, los tres, Pedro, etc. Pero, como quiera se analice este difícil problema, cabría suponer que lo que en el evangelio se da es un respeto sin límites por lo que en cada momento puede dar de sí un determinado grupo social. Si la Iglesia de los pobres como tal debe configurarse con toda la plenitud y la energía del evangelio, cada uno de los grupos humanos dentro de ella debe contar con todo el infinito respeto con que el propio Jesús ejerció su ministerio de evangelización.

### 3. RUTILIO GRANDE, PROFETA DE LOS POBRES.

No quisiera terminar estas notas fragmentarias sobre religiosidad popular sin hacer una referencia a lo que los propios campesinos han manifestado en el caso de Rutilio Grande, cuya figura y cuyos problemas he tenido presentes al redactar estas líneas. Muestran lo que puede dar de sí una Iglesia de los pobres, como raíz fundamental de la religiosidad popular.

"Yo pienso que Rutilio ha cumplido con su misión sacerdotal ... había entendido el compromiso cristiano que Dios manda que cumplamos todos los hombres. Este compromiso él lo hacía sirviendo a los demás; se relacionaba con la gente humilde del campo y de la ciudad, enseñando cuál es el verdadero camino de un cristianismo que hay que demostrar ante los demás". "Comenzó a desarrollar una línea, a ponerla en práctica con los delegados, y luego fue abriendo un camino cristiano, comprometiéndose con el pueblo, hasta que un día lo vimos morir por las balas asesinas del enemigo, que no quiso que él siguiera trabajando con su pueblo... llevándolo al camino que Cristo quería indicar". "Se relacionaba con la gente humilde para enseñarle que

## I. ELLACURIA

el Evangelio se vivía en la lucha, no para dejarlo en el aire, sino para poder salir de la injusticia, de la explotación y de la miseria. Por eso los enemigos del pueblo decidieron matarlo junto a su pueblo". "Con el trabajo del Padre Rutilio Grande y los demás Padres misioneros fueron los primeros en levantar esa comunidad, por eso esas comunidades se sienten bien levantadas de espíritu evangélicamente, porque se adquirió bien a fondo cuando el Padre Rutilio llegaba a dar sus misas. Por eso esas comunidades han crecido en número. Cuando él formó esas comunidades dejó una cantidad de delegados que eran unos 8. Ahora la comunidad ha llegado a ser 18 delegados, pero delegados que sí han entendido qué es ser seguidor de Cristo y que no hay que pararse por alguna cosa que se inventan en este mundo oprimido". "Padre Grande con sus misioneros también nos iluminaron que era bueno celebrar la fiesta de nuestros productos que cosechamos, como era el maíz... En esa fiesta no había distinción de sacco, de buen calzado, o que anduvieran descalzo o que anduviera con caitillos de ruedas de hule; ahí todos éramos iguales, ahí no había diferencia de clases". "El reto que nos hace la muerte de Rutilio es seguir adelante, no desmayar. Ver bien claro la posición de este hombre, un mártir y un profeta de la Iglesia. Debemos mantener esta petición que este profeta mantuvo y, es posible, dar la vida por el servicio a los demás, porque para ver el fruto tiene que morir el grano".

Y esta actitud no dividió la Iglesia sino que la unificó. Sólo quedaron fuera de esta unidad eclesial, aquellos mismos que quedaron fuera cuando Jesús murió por todos los hombres, a quienes también Rutilio perdonó porque no saben lo que hacen.

## Política eclesiástica durante la segunda república española

Por Manuel TUNON DE LARA

La segunda república española, proclamada el 14 de abril de 1931, llegaba con una previa y pesada hipoteca sobre su posible política eclesiástica. El anticlericalismo republicano y el comportamiento social de la jerarquía eclesiástica eran los dos polos de una tensa y conflictiva política que ya contaba con un siglo de existencia.

El crecimiento del movimiento obrero no había contribuido a disminuir esa tensión; en efecto, si los socialistas se declaraban ajenos a las cuestiones de religión que consideraban del ámbito individual, el anarquismo tomaba la tradición anticlerical del republicanismo del s. XIX. Incluso en el socialismo, la presión ideológica de la pequeña burguesía había contribuido a un frecuente alineamiento (sobre todo en las organizaciones de base) con la actitud anticlerical abstracta, desprovista de análisis sociológicos marxistas. Por una de esas "astucias de la historia", de las que no cabe culpar a persona o grupo alguno, ese anticlericalismo había sido muchas veces una cortina de humo protectora de la oligarquía económica y social, al desviar los objetivos de lucha de la clase obrera.

Verdad es que la Iglesia se había acomodado fácilmente a un entronque demasiado estrecho con el Poder y que —salvo incidentes más espectaculares que profundos con gobiernos de Canalejas o Romanones— estaba cumpliendo una función "legitimadora" no ya respecto al régimen, sino respecto a las estructuras sociales. La confusión entre las categorías de *religión* y *orden* debía llevar fatalmente a esa función. Su conformismo respecto a temas como la guerra de Marruecos, la dictadura de Primo de Rivera y su peculiar idea sobre lo que debían ser los sindicatos, iban a contribuir a situarla en uno de los dos bandos políticos que se enfrentaban y a azuzar el viejo anticlericalismo.

No obstante, la oleada republicana que se extendió por doquier tras la caída de Primo de Rivera ganó a extensos sectores católicos. La declaración de republicanismo de Alcalá Zamora (que quería una república "con el arzobispo de Valencia" según dijo en su discurso), la de Miguel Maura, la actitud de personalidades católicas como Ossorio y Gallardo, el hecho de que uno de los dos fusilados de Jaca, el capi-

tán García Hernández, fuese católico practicante, tantos y tantos ejemplos mostraban una tendencia a compaginar el catolicismo con una posible transformación política y social.

Tal vez el fenómeno era difícilmente apreciado por un sector mayoritario de la jerarquía, que estaba compuesto por preladados integristas. Irurita (de Barcelona), Gomá (de Tarazona), Plá y Daniel, Arriba y Castro y, a su manera "muy en el siglo", Leopoldo Eijo. Este sector había adquirido un "compromiso" político que iba más lejos, sobre todo en los métodos, de lo que hubiera preconizado la prudente política vaticana.

La cabeza de ese grupo era nada menos que el primado de Toledo, cardenal Pedro Segura, cuyo concepto de las relaciones entre Iglesia y Estado pertenecía más a la Edad Media que a la nuestra. Era notoria su amistad con Alfonso XIII al que había conocido siendo aún obispo de Coria, en 1922, con ocasión del viaje del monarca a Las Hurdes (1).

Al mismo tiempo, si la Iglesia había dejado de ser un poseedor de medios de producción como lo fue en la estructura feudal, aún tenía posiciones económicas relativamente sólidas. Según la estadística (incompleta) del Ministerio de Justicia en 1931, la Iglesia poseía 11.921 propiedades rurales, 7.828 propiedades urbanas y 4.192 censos. El valor declarado de esas propiedades era de 77 millones de pesetas; el efectivo, de declaraciones fiscales, 85 millones, y el estimado pericialmente, 129 millones. Por su parte, los bienes de las Congregaciones religiosas eran de más difícil evaluación (p. ej. en Madrid y su provincia poseían 112 millones de pts. en propiedades rústicas y 54 fincas urbanas). Poseía también la Iglesia "los acervos píos", más de ocho millones de pesetas en títulos de la Deuda al 3 por 100 (intransferibles) que le habían sido otorgados en conceptos de indemnización por las desamortizaciones. (Dejamos de lado los bienes de capellanías, aranceles diocesanos y parroquiales, la obra pía, etc).

El clero secular estaba compuesto por 32.607 sacerdotes (según el Censo de 1930, y 35.000 según el Ministerio de Justicia en 1931; había que sumarle algo más de 113.000 personas pertenecientes al clero regular añadiéndoles unos 3.000 sirvientes del culto. (Datos del Censo de 1930, ya que los del Ministerio sólo dan, de 48 diócesis, 36.560 frailes y 8.396 monjas).

La Iglesia disponía, en el presupuesto establecido para 1931, de 68 millones de pesetas como créditos globales para el pago de atenciones eclesiásticas. No obstante,

---

(1) "... resulta incuestionable que Alfonso XIII consideró en todo momento que la selección episcopal era de plena incumbencia de la Corona por motivos legales e históricos... Y en la parcela más estricta de la selección episcopal, lo acaecido con la selección de Segura para Burgos y posteriormente a Toledo, a raíz de haberle conocido en su visita a Las Hurdes, resulta concluyente respecto al grado de influencia de la Corona en las designaciones episcopales..." M. CUENCA TORIBIO: *Sociología de una élite de poder. La jerarquía eclesiástica (1789-1965)*. Córdoba, 1976, p. 268

la retribución del clero era muy desigual; los obispos con menos asignación cobraban 26.500 pts. anuales (algunos mucho más), los canónigos 4.250, los párrocos de término de primera clase, 2.600, y los párrocos rurales 1.500, es decir, menos que muchos peones agrícolas. Por el contrario, el cardenal primado cobraba 40.000, es decir, 33 por ciento más que un ministro.

### Primeras reacciones tras el 12 de abril

Justo es decir que el resultado de las elecciones del 12 de abril y la subsiguiente proclamación de la República produjo buena dosis de inquietud en los medios eclesiásticos. No habían transcurrido 48 horas desde la instalación del Gobierno cuando ya en la Casa de ejercicios espirituales de Chamartín, Angel Herrera presidía una reunión de urgencia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. Allí planteó la necesidad de crear un organismo de *defensa nacional* para "la salvación político-social de España". Y de allí salió *Acción Nacional* cuyo reglamento fue presentado a Miguel Maura, ministro de la Gobernación, el día 29 de abril. El art. 1º decía así: "Con el nombre de Acción Nacional se constituye en Madrid una Asociación que tendrá por objeto la propaganda y actuación política bajo el lema de Religión, Familia, Orden, Trabajo y Propiedad". Su presidente era Angel Herrera y vicepresidente José María Valiente. Entre los vocales se hallaban Javier Martín Artajo y José María Sánchez-Juliá.

En ese momento, el equipo seglar que constituye Acción Nacional parece intuir mejor que los obispos cual será el criterio del Vaticano. Incluso *El Debate* del 16 de abril informa de que en Roma no se dramatiza nada. Pero sí dramatiza, por ejemplo, Mons. Irurita, obispo de Barcelona, en una circular de 16 de abril en la que, por añadidura, prohíbe a los sacerdotes toda intervención en política; y Gomá (entonces obispo de Tarazona) escribe nada menos que "Ya hemos entrado en el vórtice de la tormenta... Soy absolutamente pesimista" (2).

El 24 de abril el Nuncio ya ha comunicado el criterio de la Santa Sede de respetar los poderes constituídos. Criterio que estaba representado por el telegrama de salutación del arzobispo de Tarragona, Mons. Vidal y Barraquer, al Presidente del Gobierno provisional, N. Alcalá Zamora, con fecha 26 de abril, y por la visita que ya había hecho a Maciá el día 18.

Sin duda, y como era de prever, las primeras decisiones del Gobierno provisional de la República desataban los seculares lazos entre el Estado y la Iglesia. Al menos la idea estaba ya implícita en el art. 3º del Estatuto jurídico de la República (decreto del 15 de abril) que establecía la libertad de creencias y cultos.

El Secretariado de Estado del Vaticano reaccionó prestamente, aunque no podamos fijar la fecha en que Mons. Pacelli envió las primeras instrucciones políticas de

(2) *Eglesia i Estat durant la segona republica espanyola*, Arxiu VIDAL I BARRAQUER, t. I, p. 19

talladas al Nuncio y al cardenal Segura. Sabemos documentalmente la fecha en que dichas instrucciones se envían a todos los metropolitanos de España, que es el 29 de abril, y a ella se refieren tanto Segura como Vidal y Barraquer, el primero en una circular reservadísima de 4 de mayo; el segundo en unas normas pastorales muy ponderadas publicadas en el Boletín del Arzobispado el 5 de mayo. Este conjunto documental nos permite reconstituir con todo detalle las instrucciones políticas dadas por el Vaticano a la Iglesia de España a partir de una fecha que cabe suponer entre el 20 y el 25 de abril.

Lo esencial de las instrucciones de Pacelli (3) se orientaba a preparar, con indiferencia de la cuestión Monarquía o República, la elección de candidatos de confianza para las Cortes Constituyentes, que diesen plena garantía de defender "*i diritti della Chiesa e dell'ordine social*". Pacelli argumentaba con su propia experiencia cuando era Nuncio en Baviera tras la revolución de 1918 y se consiguió "sin hablar de monarquía o república" formar un grupo parlamentario fuerte que pudo "salvar al país del bolchevismo amenazante, más bien dominante por algún tiempo, y proteger así los intereses de la religión hasta concluir un Concordato". En la circular del cardenal Segura se designa por su nombre a qué grupo político deben apoyar tanto el Episcopado como todos los católicos:

"Con esta misma orientación, que debemos poner sobre nuestras cabezas, por venir de lo Alto, está organizada ya, bajo las bases indicadas, la unión de los católicos en la coalición denominada Acción Nacional, que es preciso apoyar decididamente".

Acción Nacional acababa de salir a la palestra, de la mano de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, aunque ésta insistiese en el argumento de que no intervenía en política, sino sus miembros, "como ciudadanos españoles y católicos". ¿Fue Acción Nacional una idea original de Angel Herrera y sus amigos, o una iniciativa concreta de Roma? Tal vez la historia no pueda responder nunca a esa pregunta.

Pero en el seno mismo de la jerarquía eclesiástica había una corriente más extrema que se expresaba por el propio cardenal Segura. Y éste pasó a la ofensiva "declarándose agredido antes de tiempo que es una manera clásica de declarar la guerra", como dice el Padre Hilari Ragner en su libro "*La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps*" (4). Redactó una pastoral en ásperos tonos y, a la vez, en términos laudatorios para la Monarquía y Alfonso XIII:

Séanos lícito también explicar aquí un recuerdo de gratitud a Su Majestad D. Alfonso XIII, que durante su reinado supo conservar la antigua tradición de fe y piedad de sus mayores.

---

(3) Los textos íntegros de Pacelli, Segura y Vidal y Barraquer pueden consultarse en el citado ARXIU VIDAL I BARRAQUER.

(4) Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1976, p. 43.

¿Cómo olvidar su devoción a la Santa Sede, y que él fue quien consagró España al Sagrado Corazón de Jesús?

Y los toledanos, dejando a un lado otros acontecimientos, recordaremos siempre aquel día en que puso su bastón de mando a los pies de Nuestra Señora de Guadalupe, y aquel otro del pasado mes de octubre en que, asistiendo al Concilio Provincial celebrado en Toledo, nos hizo evocar otros gloriosos Concilios toledanos que dejaron profundo surco en nuestra vida nacional.

Los párrafos finales de la Pastoral eran amenazadores y algunos han creído ver en ellos un trágico carácter premonitorio:

Si dejamos abierto el camino a todos aquellos que intentan destruir la religión o si esperamos la benevolencia de nuestros enemigos para asegurar el triunfo de nuestros ideales, no tendremos ningún derecho a quejarnos cuando la amarga realidad nos muestre que hemos tenido la victoria en nuestras manos, pero no hemos sabido luchar como intrépidos guerreros dispuestos a sucumbir gloriosamente.

La vivencia de lo religioso en términos castrenses de Cruzada está ya ahí presente; obsérvese, por otra parte, la crítica indirecta a los partidarios de la acción pacífica y la convivencia, que "esperan la benevolencia de nuestros enemigos".

La Pastoral hizo pésimo efecto no sólo a la opinión y prensa republicanas sino en el propio Gobierno (ya mal dispuesto por la negativa de Segura a mantener ningún contacto con el Gobernador civil de Toledo, que era un católico tan notorio como Semprún Gurrea); una semana después Fernando de los Ríos, como ministro de Justicia, pedía a Roma la remoción de Segura de la silla primada de Toledo.

Es difícil que el primado supiese esa gestión cuando el 6 de mayo convocó con urgencia una reunión de Metropolitanos para el 9, aduciendo que era "por orden expresa de la Santa Sede". Es probable que en esta reunión Segura intentase una adhesión de los Metropolitanos a su Pastoral. En todo caso no lo consiguió, pero sí que se "condoliesen" de "la persecución" de que según ellos era objeto el Primado por parte del Gobierno. Sin duda, el Primado no perdía su tiempo. Ya había pedido un dictamen al jurista Rafael Marín Lázaro, de la A.C.N. de P., sobre salvaguardar los bienes eclesiásticos (los Metropolitanos esperaban sobre este particular unas instrucciones de Roma que, en verdad, nunca dió el Vaticano). El dictamen en cuestión, firmado el 8 de mayo y cuyo descubrimiento por el Gobierno en el mes de agosto creó una situación muy tensa, concluía aconsejando la enajenación aparente de bienes eclesiásticos "a persona de nacionalidad española o extranjera, que no tenga una relación visible con la Iglesia" y, lo que era mucho más grave, entenderse con bancos extranjeros para que recibieran las fincas como bienes de particulares; pero con preferencia colocar lo que llamaba "capital eclesiástico" en Deuda Pública de países extranjeros, como Francia e Inglaterra. Como puede verse a la ocultación se añadía el proyecto de fuga de capitales.

Tras la asamblea de Metropolitanos Mons. Vidal y Barraquer tuvo una entrevista con Alcalá Zamora el 10 de mayo. Al día siguiente se producían en Madrid los incendios de conventos, seguidos veinticuatro horas después por otros más en toda Andalucía y en Valencia, Alicante y Murcia. Un centenar de edificios religiosos fueron incendiados total o parcialmente sin que hubiese víctimas personales.

Nadie se hizo responsable de aquella enormidad, que con tanta eficacia venía a servir la política de la extrema derecha e incluso las corrientes "ultra" en el seno de la Iglesia, ni en los grupos extremistas que se agitaron desde la tarde anterior con motivo de los incidentes en el Círculo monárquico de la calle de Alcalá, ni siquiera en las logias masónicas netamente anticlericales. Ningún organismo aparece como organizador. El hecho, a la luz de la historia, se presenta como una gigantesca provocación, ya fuera urdida o ya fortuita. Cierto, que los desmanes anticlericales tenían una tradición hispánica (como el clericalismo la suya), pero en más de una ocasión la manipulación provocadora había intervenido en ellos. Nada se puede afirmar en este caso, ya que el bajo nivel teórico de las organizaciones obreras de base hacía que muchos de sus afiliados adoptasen apasionadamente postulados y actitudes de la pequeña burguesía.

En este caso, se ha hablado de reuniones habidas la tarde anterior en el Ateneo de Madrid, en las que habrían figurado notoriamente el mecánico Rada, el comandante Ramón Franco (entonces Director general de Aeronáutica) y unos cuantos "jacobinos" de aquel centro, próximos a los grupos radical-socialista, izquierda radical-socialista, federales, etc. Hay prueba de una comisión de amotinados que se presentó el día 11 en la Presidencia del Consejo y fue recibida por Marcelino Domingo.

El cardenal Vidal y Barraquer, en su carta-informe al Nuncio fechada el 27 de junio, insiste en la versión precedente, tomando como fuente de información al reformista Pedregal, entonces presidente del Consejo de Estado. Y también añade: "las causas y autores no son bien conocidos, pero sí puede asegurarse que el Gobierno fue sorprendido, y no reprimió o no pudo reprimir, los incendios y profanaciones desde el primer momento".

En que sorpresa hubo coinciden todos los testimonios. Y también vacilaciones, tras la actitud de Azaña con aquella manía suya de hacer frases que salieran "redondas". No fue otra cosa lo de, "Eso, no; todos los conventos de Madrid no valen la vida de un republicano". La verdad es que la modernidad de Azaña como hombre de Estado de cualidades innegables tuvo siempre una laguna de arcaísmo, y esa fue la de un anticlericalismo anacrónico. Sin duda, en esta ocasión, Domingo y Albornoz fueron tanto o más que él la causa del inhibicionismo de los primeros momentos. No así los ministros socialistas, que querían actuar enérgicamente, pero que no tuvieron más remedio que abstenerse dada la actitud de sus colegas republicanos. En cuanto a Maura, llevado de su apasionamiento habitual, no hizo sino aumentar el nerviosismo y decir que dimitía. Por la tarde, el Gobierno declaraba el estado de guerra, lo cual era mucho más grave y casi parecía una incongruencia.

Maura aceptaba retirar la dimisión tras los insistentes ruegos del Nuncio, Mons. Tedeschini y de otras personalidades como Ossorio y Gallardo (cuyo hijo era Subsecretario de Gobernación). En el litoral de Valencia a Cádiz, ardieron conventos e iglesias. Existía en la mayoría de aquellas ciudades un fuerte porcentaje de anarquistas; sin embargo, en Barcelona, donde había una mayoría obrera cenetista, nada ocurrió, tras una entrevista que celebraron Vidal y Barraquer, Maciá, Carner y Moles.

Con culpas o sin ellas, el incendio de conventos iba a agravar considerablemente la tensión entre Iglesia y Estado. El cardenal Segura salió para Roma y la Santa Sede se negó a dar el *placet* a Luis de Zulueta como embajador de la República. Por otra parte, en el seno del Gobierno se planteó ya la posibilidad de expulsar a la Compañía de Jesús, según se puede colegir de textos escritos por Azaña meses después; según esta fuente, la iniciativa podría haber sido de de los Ríos y, en parte, de Albornoz y Domingo. Pero es algo que quedó a nivel de sugerencia y que nadie supo entonces. En cambio, la irritabilidad de Maura, ministro católico y conservador, iba a provocar nuevos incidentes. El 16 de mayo expulsó de España a Mons. Múgica, obispo de Vitoria, por intentar hacer una visita a Bilbao que el Ministro había prohibido por razones políticas. El acto fue decidido por Maura sin consultar a nadie del Gobierno; Múgica pudo volver después, aunque no a su diócesis, pero el mal estaba ya hecho. Tanto más cuanto que el cardenal Segura, tras su visita al Papa, se instaló en la localidad fronteriza francesa Saint Jean Pied de Port, afirmando que Pío XI le había dado facultades excepcionales; esa actitud disgustaba profundamente al Nuncio quien sobre este particular escribía a Vidal y Barraquer, el 5 de agosto: "yo no podría menos de desaprobar y condenar su obra como una intrusión en la misión del Nuncio".

### Las Cortes Constituyentes y el bienio reformista

En el mes de junio, coincidiendo con la campaña de elecciones a Cortes Constituyentes, se multiplicaron las quejas de prelados por lo que consideraban agravios; por ejemplo: el anuncio de secularización de cementerios, la no participación de autoridades civiles en ceremonias y procesiones religiosas, decreto de libertad de cultos, proyecto de laicización de la enseñanza, etc. La tensión debía subir de punto con un nuevo incidente que protagonizaron Segura y Maura. El cardenal primado pasó incógnitamente la frontera; el Gobierno se enteró de ello pero sólo lo localizó cuando se encontraba en Pastrana, provincia de Guadalajara y había convocado una reunión de párrocos en la capital de dicha provincia. Allí fue detenido por el comisario de policía Maqueda y expulsado del territorio nacional el 15 de junio. Una vez más Miguel Maura, el ministro católico y conservador, presentaba al Gobierno los hechos consumados y así, a despecho de los enfados de Alcalá Zamora, conseguía la aprobación "a posteriori" por el Consejo de Ministros. Con esta conducta hacía más daño a la República que un escuadrón de propagandistas de derecha. ¡Qué se hubiera dicho si un ministro masón hubiera cometido semejante acto!

Segura se instaló entonces en Anglet intentando dirigir desde allí todos los asuntos eclesiales con algunas torpezas que le costarían, como veremos más adelante, la obligada renuncia a la silla primada, tal como lo deseaba el Gobierno.

A todo esto, el 28 de junio se celebraron elecciones a Cortes Constituyentes. Los candidatos patrocinados por la Iglesia (de "Acción Nacional", que en 1932 pasará a llamarse "Acción Popular") sólo consiguieron la victoria en algunas provincias castellanas y ya en el Parlamento, unidos a los "agrarios" de Martínez de Velasco, formaron un grupo de 26 diputados (Ángel Herrera no consiguió ser elegido por Madrid). Podían computarse también los 8 tradicionalistas y católicos integristas que fueron elegidos. Todos ellos tuvieron dificultades, no por católicos sino por representantes de la derecha y de los propietarios. Otros muchos diputados eran católicos, como los 14 conservadores republicanos, los 9 progresistas de Alcalá Zamora, los seis nacionalistas vascos, el canónigo López Dóriga (del grupo "Al servicio de la República"), el sacerdote Basilio Álvarez, radical y gallego, los 4 de la Lliga, otros de Acción Republicana como Claudio Sánchez-Albornoz, o independientes como Ossorio y Gallardo y su hijo, Iranzo, etc. Pero la mayoría del Parlamento era de socialistas y republicanos decididos a suprimir los vínculos seculares en que se basaban una interpenetración entre la institución eclesial y el Poder político y su administración.

El anteproyecto de Constitución que había de ser presentado a las Cortes (elaborado por una Comisión que presidía Ossorio y Gallardo) prescribía que no existiría religión del Estado, así como la libertad de cultos. Contra ese Anteproyecto prepara Segura una virulenta Pastoral; la del 1º de Mayo no había podido conseguir que fuese colectiva, de todos los prelados. Esta vez desde su destierro y firmada en Bayona el 7 de agosto envía una circular a todos los Metropolitanos, y el 9 otra a todos los obispos, pidiendo literalmente "un voto de confianza" para redactar la Pastoral y difundirla con la firma de todos, exigiendo respuesta telegráfica y precisando que el silencio se consideraría como respuesta afirmativa. En la carta a los Metropolitanos había la amenaza implícita de que de todos modos se publicaría como Pastoral de su provincia eclesiástica (contaba con el apoyo de los cinco prelados, entre ellos Eijo Garay, obispo de Madrid-Alcalá).

Fué en vano que Vidal y Barraquer le escribiese razonando la inconveniencia de tal procedimiento (5).

El 15 de agosto el diario integrista de Madrid *El Siglo Futuro* publicaba la Pastoral, atestada de textos pontificios, áspera de lenguaje, denostando el modernismo, "el Estado sin religión" y "la cenagosa reforma protestante" y "el aspid de la mala prensa, esa prensa impía, blasfema y procaz, que es ariete demoleedor de la fe..."

---

(5) "Considero más noble y gallardo, evita varios de los inconvenientes indicados y permite aún hablar con mayor libertad, dirigimos directamente a las Cortes Constituyentes, que son hoy el Poder soberano, por medio de un Mensaje respetuoso, que al publicarse orientaría a los fieles" (Vidal y Barraquer en su carta a Segura, del 12 de agosto).

En aquel momento, el Anteproyecto ya había sido desechado y la Comisión parlamentaria designada, presidida por Jiménez de Asúa, presentó su proyecto que empezó a discutirse el 27 de agosto y que era más preocupante para la Iglesia que el primero, ya que preveía nada menos que la disolución de todas las órdenes religiosas.

La pastoral sedicentemente colectiva encontró mala acogida en los medios gubernamentales, pero tampoco muy buena en altas esferas eclesiásticas, hasta el punto de que Roma tuvo que rogar a Segura que se abstuviera de publicar más documentos; la Nunciatura estaba muy mal impresionada por la forma de abordar los temas y por el extraño procedimiento de intentar crear una especie de "poder paralelo en la Iglesia desde el exilio de Bajos Pirineos".

Sin embargo, no fue eso lo más grave, sino que el 14 de agosto fue detenido en la frontera de Irún, el Vicario general de Vitoria, Dr. Echeguren, que llevaba al obispo Múgica una circular del cardenal Segura y una copia del famoso informe jurídico de Marín Lázaro que hasta entonces había permanecido ignorado del Gobierno y en el mayor de los secretos.

La cuestión se agravó súbitamente y hasta Alcalá Zamora y Lerroix plantearon al Vaticano el dilema: o se aprobaba la conducta de Segura y entonces era la ruptura total, o se accedía a la petición de reemplazarlo y podía buscarse un entendimiento. Mons. Tedeschini se apresuró a hacer saber a Lerroix —a través del intermediario Luis Carreras— que nada podía imputarse al Vaticano y a su representante, los cuales ignoraban ese género de actividades del Cardenal Segura.

El 18 de agosto se ocupó el Consejo de Ministros de los papeles de Segura intervenidos en la frontera. Alcalá Zamora se opuso a un procesamiento; en cambio, el Gobierno decidió comunicar al Nuncio que si Segura no era depuesto España rompería las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Una reunión de Alcalá Zamora y Tedeschini, diez días después, sirvió para distender un poco el asunto, dejando al Vaticano libertad de movimientos para la remoción (esta reunión fue preparada por otra entre de los Ríos y el Nuncio). En el Consejo de Ministros del 28 de agosto hubo división de opiniones; la postura propicia a la transacción está representada por Alcalá Zamora, Maura, de los Ríos, Nicolau d'Oliver y Domingo. La otra consiste en afirmar que no pueden ni discutirse cuestiones como la separación de Iglesia y Estado, la libertad de cultos y el matrimonio civil; la defienden Azafia, Casares, Albornoz, Caballero y, con mayor violencia, Prieto. Lerroix generalmente eludía tomar posiciones rotundas pero en privado se había mostrado favorable a un concordato. Mientras tanto, las orientaciones del Vaticano tendentes a estimular una campaña nacional que hiciera presión sobre las Cortes, se hacían realidad; la Unión Católica de Damas presentaba a Besteiro más de 1.400.000 firmas en defensa de la confesionalidad del Estado y del régimen concordatario; la Junta Central de Acción Católica se dirigía también a Besteiro, presidente de las Cortes, a la par que hacía circular impresos para recoger firmas en todo el país.

Hay que decir que varias logias masónicas hicieron lo contrario, extemando algunas sus proposiciones anticlericales. Pero sería pueril pensar que esos organismos, cuyos dirigentes (salvo excepciones como la de Martínez Barrio) eran figuras de segundo y tercer orden, fueron determinantes a la hora de las decisiones; de 463 diputados tan sólo 141 eran masones; de 12 ministros, lo eran seis. Librepensadores, Ateneo y algunos otros movimientos de esa naturaleza también se movieron. Hubo, sin embargo masones importantes, como Augusto Barcia, partidarios de respetar las Asociaciones religiosas.

La discusión de la Constitución seguía su curso en el Parlamento; a su vez, el "problema Segura" había sido resuelto cuando se estaba al borde de la ruptura. El cardenal Maglione consiguió al fin una renuncia que el prelado castellano hizo mal de su grado. Alcalá Zamora y F. de los Ríos comunicaron la noticia a la prensa (30 de septiembre) como un triunfo de la corriente "liberal" en los medios vaticanos frente a la corriente "integrista". Pero el drama no hacía sino empezar. El sistema "ideológico" del republicanismo clásico había llevado al proyecto constitucional, no sólo varios preceptos habituales en los Estados modernos (la no confesionalidad del Estado, la enseñanza laica, el matrimonio civil, divorcio), sino también otros que, además de no corresponder al rango constitucional, revelaban o una demagogia anacrónica o una ignorancia de la realidad.

Tales era la disolución de las órdenes religiosas e incautación de sus bienes, supresión de haberes del clero, etc. Cuando la cuestión agraria era candente y vital, cuando había que resolver el ineludible problema de las autonomías, la desviación del centro de gravedad político hacia una polémica anticlerical desviaba una posible orientación progresista de la democracia española y dividía artificialmente a los españoles, no sólo en clericales y anticlericales, sino en lo que era todavía más falso, en católicos y agnósticos (que no ateos, aunque se lo llamasen); en el fondo, esa división favorecería en España, como en otros países, a una clase minoritaria que siempre ha explotado a los trabajadores sin distinción de sus creencias.

En el Congreso extraordinario del PSOE de 1931, la ponencia encargada de elaborar el programa que se llevaría a las Cortes Constituyentes, había escrito así: "Afirmar la independencia confesional del Estado, la libertad de todos los cultos y la imprescindible necesidad de que, en el plazo más breve posible, los fieles sostengan económicamente sus Iglesias. Sometimiento de las comunidades y órdenes religiosas al derecho político, civil, del Estado". Pero surgió una enmienda, presentada por las delegaciones de Jumilla, Vendrell y Charmartín (esta última presidida por el médico Amador Pereira) proponiendo "la expulsión de las órdenes religiosas y la confiscación de sus bienes". Y alegremente se aprobó la enmienda. Verdad es que otras decisiones más importantes adoptadas por el Congreso no fueron luego defendidas por el grupo parlamentario, entre ellas la disolución de la Guardia Civil y la implantación del impuesto progresivo sobre la renta, la discusión simultánea de reforma agraria y Constitución, la nacionalización de los ferrocarriles, etc., etc. Pero es el caso que las mismas fuerzas que, vacilantes, contribuyeron a bloquear esos pro-

yectos en el Parlamento, fueron las que presionaron para que los socialistas llegasen a posiciones anticlericales extremas.

El 14 de septiembre, en una reunión habida entre Alcalá Zamora y de los Ríos por un lado, Vidal y Barraquer y Tedeschini por otro, se había llegado a unas bases de entendimiento (siempre y cuando Segura fuese depuesto). El acuerdo era bastante impreciso, pero se mantenían los principios de reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia, de convenio entre el Estado y la Santa Sede (sin llegar a un acuerdo sobre la forma que debería tener) y de que el presidente y el ministro propondría que se respetasen las Congregaciones religiosas, aunque tenían no poder impedir una votación favorable a la expulsión de los Jesuitas. En fin, respeto a la libertad de enseñanza, disminución a medida de producirse las vacantes en el presupuesto de clero y supresión del de culto. No hubo acuerdo sobre el tema del divorcio vincular.

El 8 de octubre empezó el debate sobre el art. 24 que preveía la declaración de no confesionalidad del Estado, la disolución de todas las ordenes religiosas y nacionalización de sus bienes, y la retirada de todo auxilio económico a la Iglesia (el debate había sido aplazado una semana por Besteiro a iniciativa del Gobierno, con objeto de ver si se terminaban las dilaciones del Vaticano en el asunto Segura, como así fue).

La discusión y la tensión, dentro y fuera del Parlamento, se prolongaron días y días; la Comisión modificó su punto de vista y redactó otro dictamen con una fórmula que, en realidad, suponía la disolución de la Compañía de Jesús, pero no de las otras. Radicales-Socialistas y Socialistas mantuvieron el primer dictamen —más intransigente— como voto particular. Durante una semana parecía que se había retrocedido siglos, pues se podía llegar a un cisma nacional por un tema relativo a la situación temporal de la Iglesia. Intervino en contra Alcalá Zamora y, de manera muy equilibrada, el catalán Amadeo Hurtado, también en contra, Gil Robles y Leizaola. Albornoz pronunció un lamentable discurso demagógico. Fernando de los Ríos otro de carácter erudito y bastante impreciso en cuanto a las congregaciones. Del estudio detallado de estos debates me dispensa el excelente libro de Víctor Manuel Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia en España (1931)* (6) al cual puede referirse todo el lector que desea información sobre la intervención de diputados, autoridades eclesiásticas, prensa, personalidades y grupos políticos, etc, etc.

Digamos, resumiendo, que en aquella situación confusa y contradictoria descolló el discurso de Azaña en la noche del 13 de octubre, que fue capaz de dominar la situación. Había empezado por una afirmación que tenía grandes visos de verosimilitud: no se trataba de un problema *religioso*, sino *político*. Pero a continuación Azaña hizo una de las afirmaciones más impolíticas y más aventuradas; aquella de "España ha dejado de ser católica" que, ni siquiera situada en su contexto, parece tener

(6) Gaiba Edicions, Barcelona, 1976.

mucha solidez y que, sobre todo, es impropia de un gobernante de todos, creyentes y no creyentes.

La propuesta de Azaña (que, en definitiva, y después de retirarse los socialistas del voto particular y abstenerse los radical-socialistas fue votada al alba del día 14 por 178 votos contra 59), había salvado de la disolución a las congregaciones religiosas, pero a costa de sacrificar a la Compañía de Jesús, y de prohibir la actividad docente a todos. En aquel anticlericalismo innecesariamente provocativo se expresaba el espíritu de élite de la mayoría de los gobernantes pequeño-burgueses, ignorantes del sentir de las masas populares, los cuales anteponían a las tareas de la coyuntura histórica (una revolución democrática, agraria y popular, para el que esto escribe), los esquemas mentales heredados de revoluciones burguesas anteriores, que en 1931 habían perdido la base económico-social que pudieron tener antaño.

Años después, uno de sus antiguos profesores de El Escorial, el padre agustino Isidoro Martín, le dijo a Azaña:

Estamos convencidos de que, a no ser por vuestra excelencia, la Constitución nos hubiera suprimido. Se lo dije al Nuncio, después de votarse el artículo 26: "Ha entregado como carnaza a los jesuitas, para lo que podía haber algunas razones políticas, y nos ha salvado a los demás".

Como cuestión de hecho eso es indiscutible... Sigo pensando que en aquella oportunidad no podía hacerse otra cosa. Disolver a las órdenes religiosas me parecía, sin salirme del terreno político, un disparate (7).

La constitución se votó definitivamente el 9 de diciembre, pero las disposiciones anticlericales dieron pretexto a una campaña revisionista de la derecha mucho más interesada en defender lo que llamaba "orden social" que la religión que con él mezclaban.

En nuestro tiempo, Miguel Angel González Muñiz comenta así aquella época.

Paso a paso se creaba un ambiente de guerra civil. Por un lado clericales y anticlericales hostigándose y fomentando el odio. Por otro, los reaccionarios explotando el sentimiento religioso en su beneficio, con el apoyo de una gran parte del clero, cada día más decididamente al lado de las ultraderechas, gracias, en gran parte, a la equivocada política del Gobierno (8).

Tras la promulgación de la Constitución vino la Pastoral colectiva de diciembre de 1931. Estuvo redactada por Vidal y Barraquer con la colaboración de Luis Carreras y Oriol Anguera de Sojo, entonces presidente de la Audiencia de Barcelona (procedente de *Acción Catalana* y asesor de la *Generalitat* hizo una fulgurante carrera hacia la derecha que le llevó a ser ministro de Trabajo por la CEDA). La Pastoral,

---

(7) M. AZAÑA. *Obras completas*, t. IV, p. 765. México, 1968. La conversación, que data del 6 de agosto de 1937 está escrita en el *Cuaderno de la Pobleta*.

(8) M.A. GONZALEZ MUÑIZ, *Problemas de la segunda república*, Madrid, 1974, p. 277.

muy crítica en lo que estima que la Constitución atenta contra los derechos de la Iglesia (no otra cosa había dicho Pío XI en su documento del 16 de octubre dirigido a los prelados españoles), no está exenta de ambigüedad, en cuanto distingue entre *poder constituido* y *legislación*. "Reprueba" la Constitución (es el término exacto que emplea), pero "ordena el acatamiento y obediencia debidos al Poder constituido, aun en los días en que sus depositarios y representantes abusen del poder contra ella (contra la Iglesia)". No hay, pues, ninguna ruptura con la legitimidad republicana. Es más, la Pastoral precisa:

En el orden estrictamente político, no se debe, en manera alguna identificar ni confundir a la Iglesia con ningún partido, ni utilizar el nombre de la religión para patrocinar los partidos políticos, ni subordinar los intereses católicos al previo triunfo del partido respectivo, aunque sea con el pretexto de parecer éste el más apto para la defensa religiosa.

Sin embargo, la derecha siguió ese clásico procedimiento y no fue la última en seguirlo la de tendencia "posibilista" que acataba el hecho consumado de la República (es decir, Acción Nacional: Acción Popular, *versus* CEDA).

El integrismo de uno y otro lado no puede por menos de extrañarnos hoy. Así, por ejemplo, aquel ejemplar del Boletín oficial eclesiástico del Arzobispado de Tarragona en el que se señalaba "aquello que no está conforme con la doctrina o leyes católicas". Entre los textos así condenados figuraban algunos como los siguientes: "Los poderes de todos sus órganos (de la República) emanan del pueblo"; "Toda la riqueza del país sea quien fuere su dueño está subordinada a los intereses de la economía nacional"; "... la propiedad podrá ser socializada"; "la libertad de cátedra queda reconocida y garantizada"; "la libertad de emisión del pensamiento, etc."

Tampoco se quedaba atrás el Gobierno al elaborar el primer presupuesto de la República, en el que se reducían las dotaciones para el clero en un 20 por ciento, se rebajaban en 50 por ciento las de las altas dignidades eclesiásticas y se suprimían por completo las de culto. Si se comprende la reducción en las altas dignidades, parece más precipitada la del resto del clero, si bien cabe consignar que se mantuvieron para aquel presupuesto los sueldos del clero rural. No obstante, el bajo clero, ya condicionado por la tensión político-eclesiástica, recibió con disgusto aquella situación de inseguridad creciente. En verdad, la República no tenía ninguna necesidad de contribuir así a enajenarse las simpatías del bajo clero.

Empezó el año 1932 y el Gobierno tuvo que hacer frente a un intento insurreccional anarquista en el Alto Llobregat, a huelgas de solidaridad, etc. Pero Azaña tenía la desafortunada convicción de que era bueno golpear a los dos lados; y, sobre la marcha, dispuso la aplicación del art. 26 de la Constitución a la Compañía de Jesús. El 23 de enero se publicaba el decreto de disolución y de incautación de bienes. Es el momento en que el Gobierno Azaña se encuentra más seguro y esa impresión de solidez no hará sino confirmarse tras el fracaso de la sublevación de Sanjurjo y monárquicos el 10 de agosto de 1932; es el punto cenital de bienio reformista, que permite hacer votar de una vez el Estatuto de Cataluña y la Ley de bases de

la Reforma Agraria. Casi al mismo tiempo se reúne el Congreso del Partido Socialista, que decide continuar la colaboración en el Gobierno.

Aunque la jerarquía eclesiástica protestó contra cada una de las disposiciones que afectaban a la Iglesia y contra el matrimonio civil, el año fue relativamente tranquilo y los incidentes habidos no pasaban de niveles locales. Sin embargo, Vidal y Barraquer se quejaba a Pacelli de la labor de los integristas, más política que religiosa.

La vida política cambió de signo el año 1933, que comenzó con otra intentona anarquista y el sangriento suceso de Casas Viejas que, bien aprovechado por la oposición, situó al Gobierno Azaña en una posición incómoda. Sin embargo, con su obsesión de "los dos frentes", el Gobierno llevó al Parlamento el proyecto de ley de Congregaciones; era una ley restrictiva, de inútil tono hostil; los templos y monasterios se declaraban de propiedad pública, aunque cedidos para su uso a la Iglesia, se ejercía un estrecho control sobre las Congregaciones y, sobre todo, se les privaba de la posibilidad de ejercer la enseñanza (excepto la de doctrina cristiana).

La discusión parlamentaria duró tres meses; la obstrucción fue grande uniéndose a ella el grupo de Miguel Maura y los diputados de la Lliga. La jerarquía presionó lo posible sobre el Presidente de la República y hubo un momento en que se pensó que éste pondría el veto a la Ley. No fue así, aunque hubo una situación violenta entre Alcalá Zamora y Azaña unos días antes de la votación definitiva. Esta tuvo lugar, por el sistema de "guillotina", el 17 de mayo, por 278 votos contra 50. Al final, los radicales, pese a sus promesas y ambigüedades, votaron también la ley. 350.937 niños recibían enseñanza en los establecimientos de órdenes religiosas. Para su sustitución eran necesarias 7.000 escuelas más; se crearon 3.990 hasta el mes de septiembre en que cayó el Gobierno Azaña.

A la virulencia de la ley correspondió la virulencia de la respuesta; en realidad, los Metropolitanos tenían preparada de antemano su "respuesta a la ley", pues fue decidida en su reunión de primeros de noviembre de 1932 (seguida de una carta de protesta al proyecto que Vidal y Barraquer e Ilundain dirigieron a Azaña el 7 de noviembre) y colaboró en su redacción el inevitable Anguera de Sojo.

En su carta citada, los cardenales decían a Azaña que "la Ley de Confesiones y Congregaciones era peor que la Constitución". Y en consecuencia, la respuesta colectiva de los prelados fué mas agria y más grave. La nueva Pastoral, firmada el mismo día de la promulgación de la Ley (25 de mayo) y publicada el 3 de junio, declaraba "sacrílega" la legislación sobre matrimonio civil y divorcio, hablaba de "despojo de bienes" y contraía la grave responsabilidad de declarar:

1° "Deben los padres de familia mandar a sus hijos *únicamente* (el subrayado es mío; M.T.) a las escuelas católicas. 2° Queda prohibida severamente la asistencia a las escuelas acatólicas, neutras o mixtas, o sea las que estén destinadas también a los

no creyentes...". Y en el art. 3º apartado c) se llegaba a decir lo siguiente: "apartarles (a los niños, cuando excepcionalmente fueran a una escuela del Estado) del trato y amistad de los compañeros escolares que puedan poner en peligro su fe y sus costumbres cristianas".

Convengamos en que eso eran las *dos Españas* elevadas al grado superlativo.

En acción paralela, Pío XI publicaba su Encíclica *Dilectissima nobis* el mismo 3 de junio (dirigida a los cardenales de Tarragona y Sevilla) en que por primera vez el Sumo Pontífice adopta un tono de inequívoca hostilidad hacia las autoridades de la República española y echa las bases de lo que luego se ha llamado nacional-catolicismo: "porque la gloria de España está tan íntimamente unida con la religión católica, nos sentimos doblemente apenados al presenciar las deplorables tentativas que de un tiempo a esta parte se están reiterando para arrancar a esta nación de Nos tan querida, con la fe tradicional, los más bellos títulos de nacional grandeza". Y hubo más. Por carta del cardenal Pacelli a Tedeschini (8 de junio) y a Vidal y Barraquer (10 de junio) se aprueba la organización de la resistencia pasiva a las leyes que se juzgen contrarias a la Iglesia. Esa organización de la resistencia se trató en la conferencia de Metropolitanos la última semana de junio, tratando paradójicamente de "coordinarla con el respeto a la autoridad civil".

Lógicamente, el integrismo, aliado políticamente a la extrema derecha intentó sacar partido de esta situación (p.ej. peregrinación tradicionalista a Roma en el verano de 1933) de lo que se quejan los arzobispos Vidal y Barraquer e Ilundain, que sospechaban que Segura estaba detrás de esas actitudes políticas.

El problema no se limitaba al cardenal exiliado, sino que era hondo y existía en España misma. Testimoniaban de él el libro *El criterio legitimista frente al confusio-nismo actual*, editado en Madrid, con censura eclesiástica, escrito por el sacerdote Cirera, y, sobre todo, el célebre libro del Padre Aniceto Castro Albarrán, justificador de la subversión, que fue aprobado por el cardenal Gomá (ya elevado a la primacía de la silla toledana a fines de 1933), desautorizado luego por Roma tras dos informes desfavorables de Vidal y Barraquer.

### Tras el triunfo electoral del centro-derecha

En noviembre de 1933, las elecciones legislativas dieron el triunfo al centro-derecha. Sin entrar en detalles de esta consulta electoral, que hemos estudiado en otras ocasiones, recordaremos que el desgaste gubernamental, el voto femenino, las primas mayoritarias de la ley electoral, la dispersión de fuerzas de izquierda y también en buena parte la errónea política eclesiástica seguida durante el primer bienio, figuraron entre los primeros factores para llevar al Parlamento un gran número de diputados que reunían la doble cualidad de católicos y políticos de derechas. Por eso, en diciembre de 1933, cuando *El Debate* justifica en dos editoriales célebres la integra-

ción de los católicos en la República, dice esta expresión reveladora: "Conste, ante todo, que cuando hablamos de política de derechas, queremos decir política de católicos, y en cuanto a católicos".

El texto no necesita comentarios, como no sea el de constatar que, felizmente, nos encontramos a una distancia de "mil años-luz" de las vinculaciones política-religión de hace poco más de cuarenta años.

Un historiador de nuestros días (Gonzalez Múñiz) señala que cuando en el bienio radical-cedista decidieron quienes habían votado contra las leyes anticlericales, no fue derogada ni modificada la Ley de Congregaciones, pero en cambio sí lo fue la Ley de Reforma Agraria. A lo que podríamos añadir que si bien se evitó la extinción total del presupuesto del clero, sólo se pagó, a partir de 1934, las dos terceras partes del sueldo de 1931.

El segundo bienio bien merecía un estudio que, por razones de tiempo, no podemos ahora hacer. Recordemos, sin embargo, que el Gobierno español envió a Roma a su ministro de asuntos exteriores (de Estado, como entonces se decía), Pita Romero, con el decidido propósito de negociar un "Modus Vivendi". Desde su llegada a Roma, el 4 de junio de 1934, Pita encontró un clima glacial en el Vaticano; ya en la presentación de credenciales Pío XI le hizo ver que no tenía prisa: "El Vaticano —dice A. de la Mora citado por Arbeloa— vacilaba, desconfiaba, no tenía fe en la situación política de España y temía el futuro".

La negociación quedó bloqueada, a pesar de que el Gobierno español deslizóse más a la derecha, desde octubre de 1934 y que Pita volvió a Roma, con amplias facultades para llegar a un acuerdo, en noviembre de aquel año. Pero el binomio integrista-extrema derecha actuaba, y Goicoechea, jefe del partido "Renovación Española" (que no sabemos por qué, la Agencia *Cifra* califica en junio de 1977 de "tendencia de derecha liberal y democrática" (!!!) y firmante del pacto con Mussolini para alzarse en armas, tenía buenos valedores (¿Segura también?). El caso es que el Papa se negó a llegar a un acuerdo con el Gobierno español que debería mantenerse dentro de los límites de lo que Pío XI llamó (según carta de Pacelli a Vidal y Barraquer de 25 de marzo de 1935) "una Constitución inicua y condenatoria de la Iglesia". Por consiguiente —continuaba el cardenal Pacelli— "Su Santidad, con gran sentimiento, no considera oportuno acceder a la propuesta de llegar ahora a concluir el mencionado acuerdo provisional".

Recordemos que en aquel momento la CEDA tenía cinco ministros y que la mayoría del Gobierno estaba formada por políticos que no eran republicanos aún el 14 de abril de 1931.

El cardenal Vidal y Barraquer, que tanto se había esforzado por lograr aquel acuerdo, quedó muy dolido, aunque resignado, por aquella decisión.

Lo único que se hizo fue la renuncia por el Gobierno de la República al derecho de patronato para el nombramiento de obispos, precisamente aquella que nunca pudo conseguir la Iglesia de Franco, habiendo sido necesaria la muerte de éste para que la Iglesia recobrase tan elemental derecho.

Desde nuestra perspectiva de 1977, las intolerancias e incomprensiones recíprocas de los años treinta nos parecen desatinos. Y, sin embargo, fueron realidad histórica y también contribuyeron a la tragedia. Como tal realidad histórica, a la vez nociva y antipopular, conviene estudiarla hoy para que nunca se repitan semejantes situaciones.



## ¿Fracaso del sindicalismo católico?

Por Juan José CASTILLO\*

Es materialmente imposible tratar un tema tan amplio y desconocido como el sindicalismo católico en tan breve espacio. No es esto una fórmula de estilo: en la historiografía actual se suele despachar el tema con unas líneas peor o mejor copiadas de manual, sin destacar que, precisamente, el sindicalismo católico puede convertirse en uno de los ejes de explicación de toda la historia contemporánea de España. Por no haber tenido ningún tratamiento histórico, el sindicalismo católico había pasado a "no tener historia", a no existir, después de haber sido uno de los factores decisivos de conformación ideológica y política de los aparatos del Estado.

Por todo ello, lo que trataré de hacer a continuación es proponer algunos elementos de reflexión para el análisis de los sindicatos católicos, acompañados de algunos ejemplos concretos y, singularmente, de las líneas generales de evolución del Sindicato Católico de los Ferroviarios Españoles, hasta 1923 (1).

Es importante destacar hoy estos puntos teóricos de análisis para eliminar obstáculos epistemológicos que impiden la comprensión de la realidad: uno de ellos, quizá el más importante a destacar ahora, es el que viene dado por aquellos que se empeñan en reconstruir el pasado tal y como desean que hubiera sido. En lugar de profundizar

---

\* Profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad de Madrid.

Este artículo es una versión abreviada de la grabación de la conferencia pronunciada el 11 de febrero de 1977. En el ciclo "La Iglesia española en el horizonte sociopolítico del siglo XX", organizado por el Centro Pignatelli de Zaragoza. En esta conferencia se pretendía dar una visión complexiva del sindicalismo católico, incluyéndose unas notas sobre la Confederación Nacional Católico-Agraria, que aquí no tienen cabida (véase "Notas sobre los orígenes y primeros años de la CNCA", en J.L. García Delgado (ed.) "La cuestión agraria en la España contemporánea", Madrid, Edicusa, 1976, pp. 201-257). Agradezco a J.M. Alemany, del Centro Pignatelli las facilidades dadas para publicar la conferencia.

(1) En la conferencia se trataron más ampliamente estos temas, incluyéndose la importante actuación durante la guerra civil de 1936.

en los análisis para hallar una explicación a la historia, prefieren "demostrar" aquello que hoy necesitan como argumento político: las posiciones que abierta o camufladamente *utilizan* la religión católica como elemento diferenciador, y que se autodefinen como "centro", "moderación", "equilibrio", etc., afirman que no hubo en España una implantación real del catolicismo social o de la democracia cristiana, y que esa ausencia fue uno de los factores decisivos en el estallido de la guerra civil. Estos autores (Tusell, Benavides, Alzaga, Nasarre, etc.) no consiguen, a mi juicio, avances explicativos o novedosos de importancia, precisamente por la limitación teórico-partidista que se imponen a sí mismos. Si partimos de la posibilidad de una hipótesis inversa, esto es, del papel importantísimo jugado por las organizaciones católicas en la gestación de movimientos autoritarios, tenemos a nuestro alcance un nuevo marco teórico, mucho más sugerente para la explicación del sindicalismo católico, así como de su carácter de clase. Para ello hay ya indicios suficientes, si se tiene en cuenta la adhesión de estos sindicatos (y de la Iglesia) a la insurrección militar de julio de 1936, y el importantísimo papel que jugarán en la conformación de los aparatos sindicales del Nuevo Estado (2). Se puede, por tanto, partir de la creencia de que las clases y capas sociales partidarias de la solución violenta de los conflictos sociales se apoyaron en organizaciones e ideologías como los sindicatos católicos, cuya larga historia tenía desde sus orígenes una identidad precisa de clase: su carácter patronal.

Si partimos de esta última constatación, el análisis de estos sindicatos plantea nuevos problemas metodológicos: ¿son los "Sindicatos Católicos" Sindicatos?; esto es, ¿cumplen con las condiciones mínimas que permitan identificarlos como organismos de defensa de los intereses obreros?. Difícilmente se puede atribuir esa denominación a unos organismos financiados y amparados por los patronos. Pero tampoco puede decirse, simplemente, que son "sindicatos amarillos", creados por la patronal en su beneficio. Los problemas del análisis se complican cuando se trata de investigar las formas de transmisión de una ideología exterior a la clase obrera, las clases o fracciones de clase interesadas en un proyecto político semejante, los indicadores a utilizar para medir la eficacia social de "sindicatos" cuyo triunfo se cifra en la destrucción de organizaciones autónomas de los trabajadores o en propiciar el fracaso de sus luchas, etc. (3).

Los círculos Católicos de Obreros nacen en España, al igual que en otros países europeos, en la conyuntura de los años 70, que sigue a aquel "asalto al cielo" que fuera la Comuna de París de 1871. El primer círculo que se fundará en España, con significación relevante, será el de Alcoy (1872-3), y no es casualidad que sea en esta

---

(2) Véase nuestro artículo "El Comité Nacional Circunstancial de la Cesó, 1936-38", en *Revista Española de la Opinión Pública*, n. 38, 1947, pp. 205-303 (con documentación), y "Franquismo y catolicismo social: la CNCA, 1937-1942", de próxima publicación en *Investigaciones Económicas*, Madrid.

(3) Véase la primera parte de mi libro "El sindicalismo amarillo en España", Madrid, Edicusa, 1977, donde se plantean los problemas generales del análisis del sindicalismo católico.

ciudad industrial donde los obreros han dado muestras de combatividad y se agrupan en sus propias sociedades. (No tiene ninguna significación la fecha que se da habitualmente como de fundación del primer círculo por el Padre Vicent en 1864).

La primera etapa en el desarrollo de los Círculos se pueden situar, por tanto, entre 1870 y 1890. De los Círculos creados en este período hay que destacar el de Burgos (1883), que no llevaría el título de "Católico" hasta 1891, después de publicarse la encíclica *Rerum Novarum*. El Círculo Católico de Obreros de Burgos jugará un importante papel en la difusión del catolicismo social y sus instituciones principales perdurarán largo tiempo (aun existe hoy su Caja de Ahorros).

En ese mismo año, 1883, se creaba también un periódico, *El Obrero Católico* de Manresa, del que podemos recoger las razones que aducían los católicos para la creación de estos organismos: "son alarmantes los progresos que hacen ciertas asociaciones de carácter marcadamente socialista en algunas regiones de España, y singularmente en Cataluña y Andalucía (. . .) Nosotros negamos que sea sólo la miseria, como pretenden algunos, lo que arrastra a los trabajadores hacia el partido socialista. No; lo que crea adeptos al socialismo no es la miseria del cuarto estado, sino el disgusto, o mejor dicho, el vacío moral que deja en los corazones obreros la falta de fe religiosa". Los motivos que llevaban a crear los CCO era el auge de la organización de los obreros y el desarrollo consecuente de las ideas socialistas. Debe resaltarse como una nota importante este carácter de reacción anti-socialista de estas primeras organizaciones católico-sociales, que partiendo del esquema desecristianización= socialismo, pretenderán, fundamentalmente, una labor de mentalización ideológica que devuelva al obrero descarriado al redil de la Iglesia, lo que equivale a su deserción del "socialismo". Los CCO recogen a los obreros par moralizarlos, eliminándose la contradicción burgueses-proletarios al organizarlos conjuntamente. Los círculos son *mixtos*, reúnen a patronos y obreros, para que, en palabras del Padre Sisinio Nevarés, gran organizador del sindicalismo católico, "viéndose y tratándose, jugando juntos, rezando juntos, ayudando los de arriba a los de abajo (...) fueran suavizándose las esperanzas y el amor, fundado y radicado en la caridad cristiana, uniera lo que había roto y deshecho el egoísmo materialista".

La consideración de esta motivación anti-socialista tiene consecuencias más amplias para nuestro estudio: cuando las organizaciones obreras decrezcan (por ejemplo, destruidas por la represión del gobierno, como es el caso de Andalucía, tras los episodios de la Mano Negra en 1883), la acción de la Iglesia y el desarrollo de los Círculos también decrecerá, puesto que no es necesaria la represión interior de la que habló Donoso Cortés.

Se puede decir, sin exageración, que el desarrollo del catolicismo social corre parejo, al menos en el período 1875-1923, con la organización del movimiento obrero: el final de la década de 1880, que conoce fechas tan significativas como la fundación de la Unión General de Trabajadores (1888), la creación de la Segunda Internacional (1899), o el congreso de Génova para el movimiento obrero italiano, es el punto de

arranque definitivo del primer intento masivo de los católicos-sociales por incidir en el campo obrero. La *Rerum Novarum* va a ser el jalón que señale (1891) el cambio de orientación de la Iglesia católica: como han escrito Joye y Lewin, se puede escribir, simbólicamente, que el papado se convierte al capitalismo, queriendo decir con ello que la Iglesia acepta las relaciones de producción ya dominantes y toma posición ante "lo social", en contra de la ideología que nace con el proletariado, el socialismo.

En España, a partir del segundo Congreso Católico, que se celebra en 1890 —el mismo año en que se celebrará el primer Primero de Mayo— se incluye entre los apartados a tratar uno titulado "Capital y trabajo", que sustituye a la denominación anterior, "asuntos de caridad".

La década de 1890, como decía, conoce una actividad amplia en torno a la constitución de círculos católicos a nivel de toda España. En 1893 se constituye el Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras en una reunión que se celebrará en Valencia, bajo los auspicios y patrocinio del Marqués de Comillas y con la actividad incansable del Padre Antonio Vicent, que publicará este mismo año su conocido libro "Socialismo y anarquismo", del cual una segunda edición en 1985 alcanzará, merced a la financiación de Comillas, una tirada de 50.000 ejemplares. Ambas ediciones están dedicadas al Marqués, la una como "protector" de los Círculos, la otra como Presidente del Consejo Nacional de las Corporaciones Católico-Obreras.

En 1894, tal como se había acordado en Valencia el año anterior, se llevará a cabo —nuevamente con el apoyo financiero de Comillas— una peregrinación obrera a Roma, que se desplazará en los propios barcos del marqués. La peregrinación (su propaganda y organización), en la que será parte principal el padre Vicent, servirá para extender la semilla de los Círculos.

Tiene también notable importancia, pues va a desarrollar la creación de Círculos en Madrid, la fundación en 1895 de la "Asociación para el estudio y defensa de los intereses de la clase obrera".

Esta misma década va a conocer la fundación de influyentes periódicos católico-sociales (la *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, *El Boletín del Obrero*, *El Obrero Católico*, etc., etc.) , que van a ser importantes pilares de sustentación de la precaria implantación organizativa católica. Si se ha de creer a Bayle, el biógrafo mejor informado del Marqués de Comillas, todos ellos se crearon con su apoyo.

Conviene hacer alguna referencia más amplia al papel de esta financiación patronal en el desarrollo del sindicalismo católico (4), y las consecuencias teóricas que implica. Para esta década tenemos algunos testimonios públicos, por ejemplo, de como la creación de círculos en Madrid fue financiada con dinero proveniente de la Iglesia, la

---

(4) Véase mi artículo "Sobre la financiación patronal del sindicalismo católico en España", en *Negaciones* n.º 2, 1976, pp. 199-220.

Nobleza, el Banco de España, las Compañías Arrendataria de Tabacos, Trasatlántica, de Ferrocarriles del Norte y Monte de Piedad. Desgraciadamente, ni para esta época, ni para las posteriores se dispone de información suficiente que permita la determinación del tipo de empresarios interesados en una opción como el catolicismo social/sindicalismo católico. Por lo cual sólo podemos servirnos de ello como indicador precario.

Sin embargo, el hecho de la financiación patronal es revelador de una serie de problemas: una revista puede seguir publicándose cuando no haya un solo obrero que la lea; si tomamos los periódicos o sus tiradas, v.g., como señal de incidencia ideológica, estamos cometiendo un grave error. Si no son tan sólo las cuotas las que sostienen a las sociedades de obreros, las católicas pueden ofrecer muchas más ventajas que las socialistas o anarquistas, que por la misma cuota ofrecen socorros mucho más pequeños.

La financiación patronal, si se consiguen series largas de ingresos patronales y obreros, permiten análisis que pueden ser esclarecedores: es el caso del Círculo de Burgos. Las dos series, para los años 1900-1932, reproducidas en una escala semilogarítmica, nos revelan cosas tan interesantes como que es el año 1919, año clave en la historia contemporánea, en el que se dan cita posibilidades históricas nuevas por el nivel de conflictividad y organización obrera existente al final de la guerra interimperialista, este año, digo, la separación entre las curvas de ingresos por cuotas obreras y los ingresos por donativos patronales es máxima, hasta hacerse éstos tres veces mayores. Los patronos ante el desarrollo de la combatividad de la clase obrera aportan más dinero; los obreros abandonan el catolicismo social, pese a ser esas mismas coyunturas, precisamente, aquellas en que la Iglesia va a volcar toda su capacidad de propaganda y acción, apoyada por unos empresarios incapaces de dar una respuesta integradora a las reivindicaciones que plantean los trabajadores.

Una etapa que podríamos llamar de transición, en la génesis del sindicalismo católico, es la que cubre la primera década del presente siglo, hasta 1912, si se quiere dar una fecha precisa, con amplia significación.

Convencidos de la ineficacia de los Círculos, los católico-sociales van a iniciar la transformación de éstos en sindicatos, esto es, formalmente, romper con la sindicación "mixta" (obreros y patronos en la misma organización) y se preconiza la asociación "pura". En efecto, a principios de siglo y en contradicción con las afirmaciones apresuradas de historiadores que no trabajan críticamente sus fuentes, el número de obreros afiliados a los círculos era exiguo. Si leemos atentamente una estadística oficial de 1904 (5), nos encontramos con una cifra máxima de obreros asociados de 25.000, cifra realmente muy por encima de la realidad si se siguen de cerca los círculos representados. En muchas ocasiones se usan las estadísticas del Consejo Nacional

(5) Véase mi artículo "Modulaciones ideológicas del catolicismo social en España: de los Círculos a los Sindicatos," en *Revista Española de la Opinión Pública* nº 45, 1976, pp. 37-75

de Corporaciones sin prevención alguna, casi diría sin lectura ninguna: se toman los totales mezclando cosas tan dispares (y a veces inclusivas) como clases dominicales, comunión anual o socorro a parados, un índice de la validez de esta estadística nos lo dan las cifras de "asistentes" sobre las de "inscritos", que en Barcelona puede ser ocho veces inferior.

A partir de 1904 se inicia la nueva estrategia que parte de esa constatación de que los círculos han sido un fracaso y de que, como escribiera José María Boix, "a la revolución hay que vencerla esgrimiendo armas adecuadas", siendo entonces necesaria la nueva fórmula: Unión Profesional va a ser el nombre que adopten las organizaciones católicas.

Las primeras Uniones Profesionales se fundarán en Bilbao en 1905, siendo la de albañiles la creada en primer término y a la que pronto siguieron las de cantores, moldeadores, carpinteros, forjadores y mecánicos.

Esta estrategia nueva se desarrollaba en toda Europa tomando como base ideológica la carta de Pio X a la Unión Económico-Social italiana apoyando la fundación de uniones profesionales.

Poco a poco se fueron extendiendo por toda la geografía peninsular. En 1907 se fundaría una de las más prestigiosas, la Unión Profesional de Dependientes y Empleados del Comercio de Barcelona, por el Padre Gabriel Palau, que ha sido puesta como ejemplo de esa nueva vía de independencia patronal que elegía el catolicismo social. Nada más erróneo: según la reseña de la propia prensa católica (*La Paz Social*, 1907, P. 360), en las "reuniones íntimas" que dieron origen a esta Unión se hallaban, entre otros personajes, el Marqués de Comillas y Santiago López, gerente de la Hullera Española.

Las uniones profesionales estarán basadas en sus primeros tiempos en el modelo de los sindicatos amarillos franceses, al menos hasta 1909 en que, vista la mala prensa y el eco negativo que suscita en los trabajadores ese tipo de sindicatos, Severino Aznar lanzará la consigna de alejamiento de cualquier tipo de similitud con esos sindicatos.

Un acontecimiento que marca también esta época es la celebración de las Semanas Sociales, a partir de un Curso de Cuestiones Sociales que se organizaría, con la presencia activa del P. Vicent, en el Centro de Defensa Social de Madrid en 1906. Año tras año, hasta 1912, se desarrollarían estas Semanas de tanta trascendencia en la configuración ideológica del catolicismo social español. Con la sexta semana, en 1912, y tras las intervenciones del Padre Gerard, se suspenderán, no volviéndose a celebrar Semanas Sociales regionales.

La fecha que puede tomarse como inflexión de la tendencia amarillista del catolicismo social y punto de partida del "sindicalismo católico", que no cuajará, por lo menos, hasta 3 ó 4 años más tarde, es la de 1912. Este es el año, como decía hace un ins-

tante, de la última Semana Social y del "asunto Gerard", que tanta polvareda había de levantar con su discreta defensa de los obreros como para llegar a ser denunciado a Roma, explicando su experiencia en Jerez de la Frontera, donde había creado un sindicato, según muestran las investigaciones de Salvador Carrasco, gracias al apoyo del Sr. Garvey. Este año muere el Padre Antonio Vicent, inspirador y difusor incansable de los Círculos (aunque ya sugirió tempranamente la necesidad de su transformación). También es 1912 el año de la publicación de las "Reglas sobre Federación de las Obras Católico-Sociales" por la jerarquía eclesiástica, por las que se creaba sobre el papel la Federación Católica Nacional de Sindicatos Obreros.

Es conveniente resaltar esta nota: la creación sobre el papel ha inducido a cronistas apresurados a dar como un hecho esta Federación que jamás tuvo ninguna entidad real. Es importante porque más tarde, cuando en 1919 se cree la Confederación Nacional de Sindicatos Católicos sucederá algo similar, al no conseguirse la unidad de todas las tendencias existentes en el catolicismo social de la época.

Es, finalmente, 1912 el año en que tiene lugar por primera vez una huelga (en Boletta) apoyada por sindicatos católicos.

Como balance de estas transformaciones, cabe decir que la razón fundamental que determinará tanto la orientación como el desarrollo del sindicalismo católico, será, en palabras del Padre Narciso Noguera, "la lucha contra el influjo de los socialistas que intentan alistar obreros en las banderas de la revolución".

Presento a continuación —como ejemplo de la evolución seguida por el sindicalismo católico y de forma muy sucinta—, algunos datos sobre el Sindicato Católico de Ferrovianos Españoles (SCFE), que, en unión de los mineros, agrupará a más del 30 por ciento de todos los afiliados a sindicatos católicos en la fecha en que éstos alcanzan sus mayores cifras de afiliados: 1919 (6).

En 1913 se funda el "Sindicato Ferroviario de Empleados y Obreros de la Compañía del Norte y Líneas Varias", primera denominación del SCFE, pocos meses después de que tuviera lugar la huelga ferroviaria de 1912 y a casi días de la fundación de la sección Norte de la "Unión Ferroviaria" (UGT), en Valladolid. La huelga de 1912 marca un progreso amplio de la organización obrera que sería recogido por las empresas como un reto. En decir: hay una importante huelga en el otoño de 1912 en los ferrocarriles y en los primeros días de 1913, se constituye el sindicato católico ferroviario. Lo lógico es que un sindicato se constituya donde los obreros no están organizados; no será así para los católicos: irán a fundarlo, precisamente, donde los socialistas tienen más fuerza; así lo repetirá más adelante Agustín Ruiz, presidente del SCFE desde su fundación hasta su muerte en 1937. Ello pone en evidencia que lo que se busca es desorganizar a la clase obrera y no lo contrario. El núcleo más importante de obre-

(6) Véase mi artículo "Los sindicatos católicos de ferroviarios y mineros, 1913 - 1920", en *Revista de Trabajo*, nº 51, pp. 187-346.

ros del carril es Valladolid, y allí iniciará sus actividades, en los talleres de la Compañía del Norte, el SCFE.

¿Cómo se creó y financió el SCFE? Hemos podido encontrar unas cuantas cartas en el Archivo Nevares que nos explican quien financió el sindicato católico. En una de ellas, del 10 de abril de 1913, Faustino Rodríguez San Pedro, presidente del Consejo de Administración de la Compañía del Norte, responde al Padre Nevares en los siguientes términos: "Cuando he tenido el gusto de recibir la visita del presidente de dicho Sindicato, le manifesté la conveniencia de ostentar lo menos posible las facilidades que pudiera recibir para llenar su bien encaminado objeto, pues cualquier indiscrección que en ese concepto hubiere, podría trastornar toda la obra a que se halla dedicado".

Por otras cartas que he podido consultar, sabemos que la demanda de "ayuda" fue hecha a las principales compañías ferroviarias.

En los primeros años no va a tener el SCFE mucha importancia, si no es a partir de la reorganización efectuada en 1915 con motivo de la inauguración de la Casa Social Católica de Valladolid, circunstancia que será aprovechada para reunir a todos los católico-sociales en una suerte de para-congreso, del que va a salir reforzada la acción social de la Iglesia a nivel de todo el estado español.

El SCFE vivía lánguidamente hasta que llegó el momento de demostrar para qué servía: la huelga general ferroviaria de julio de 1916. Entonces aparecerá en la posición que le corresponde estructuralmente, intentando parar la huelga, intentando romperla.

A raíz de la intervención en esta huelga (se dice entonces que tiene 300 afiliados), se producen una serie de intervenciones parlamentarias en defensa de estos obreros católicos, promoviéndose igualmente una suscripción en la prensa conservadora de Madrid que va a dar eco nacional (y nuevos fondos) al Sindicato Ferroviario Católico.

Pero será 1917, con ocasión de la huelga general revolucionaria, la conjuntura que permita al SCFE demostrar todos los servicios que puede rendir al orden establecido oponiéndose con anterioridad a la huelga ferroviaria, a su desencadenamiento con argumentos que no despreciaban el pedir a la empresa el despido de los "revoltosos de siempre", o de los "vividores revolucionarios".

De resultas de la gran conmoción que va a ser la huelga de agosto y del papel jugado en ella por los católicos (nueva suscripción y alabanzas por doquier en la prensa conservadora), así como del miedo patronal, nacerá la organización definitiva a escala masiva de los ferroviarios y mineros católicos. En una carta de octubre de 1917, Carlos Martín Álvarez, mano derecha del Marqués de Comillas, va a citar en Madrid al Padre Nevares, y a Agustín Ruíz, así como otros líderes del sindicalismo católico, para proponerles, entre otros temas relacionados con la necesidad de

reforzar la acción católica, la creación de un organismo que va a tener una importancia fundamental en el desarrollo de la organización ferroviaria y minera, domiciliado en Valladolid, con el nombre de "Secretariado Ferroviario y Minero". La financiación de este organismo, que sólo en 1918 gastará 50.000 pesetas, correrá a cargo, en su mayor parte, del Marqués de Comillas, como sabemos por las patéticas cartas que a su muerte se escribirán para intentar que los herederos continúen la subvención.

En 1919, año clave como hemos dicho, en el que las tensiones sociales alcanzan el máximo de agudeza de la época, la organización ferroviaria católica alcanza, según el Censo Electoral Social, la cifra más alta de su historia: 4.500 afiliados, cifra que, depurada sección por sección, con la documentación interna de éstas, nos da una cifra real de, aproximadamente, 2.500 socios. El Sindicato Católico Minero alcanzará también sus cifras más altas en estos momentos, siendo más difíciles de estimar en su alcance real. Unas cifras que valen más, como exponente duradero de la fuerza del sindicalismo católico, nos vienen dadas por el análisis de las cuotas pagadas por ferroviarios y mineros en 1924-26: 748 socios que pagan cuotas para el SCFE y 1.000 para el SCOME (mineros), cifras sensiblemente parecidas a las que se obtienen del censo electoral social de 1932, y que relativizan las propagandísticas exageraciones que daban un total a ambos sindicatos superior a los 12.000 afiliados (frente a 200.000 afiliados a la UGT en 1920).

Esta fuerza "real" de los sindicatos católicos no puede hacernos perder de vista el hecho de que la disposición de fondos ajenos a los obreros permitía, acompañado del apoyo de la prensa conservadora, una acción ideológica de amplio alcance con sólo hacer creer que existían, llegando donde no podían llegar las organizaciones autónomas de la clase obrera.

Finalmente debe reseñarse, como índice de la posición de clase de los sindicatos católicos, su recibimiento de la Dictadura militar de Primo de Rivera. La Confederación Nacional de Sindicatos Católicos de Obreros declarará el 15 de septiembre de 1923 estar "conformes con el programa del Directorio" que coincide con el programa católico. El SCFE, el 20 de septiembre, y con un tiempo más amplio para la retórica, "respetuosamente y con entusiasmo felicita a los hombres que con gesto heroico y decidido impidieron la caída de su pueblo al precipicio de la ruina y de la muerte".

Lenguaje y programas que en 1936 van a adquirir la dureza del metal de las armas alzadas contra la legalidad republicana: "son los mismos sentimientos los que ahora empujan a los frentes de batalla a nuestro incomparable Ejército y bravas milicias, los que entonces nosotros exteriorizábamos" (7).

Había durado muchos años la gestación de las bases para el crecimiento y organización de un ideal autoritario que triunfará en los campos de batalla. No puede, pues,

---

(7) Agustín Ruiz, Manifiesto del SCFE, Valladolid, 10 de septiembre de 1937 (véase art. citado en *Revista Española de la Opinión Pública*, nº 38, 1974, p. 226)

J. J. CASTILLO

afirmarse que el catolicismo social fracasara en función de lo que *debiera* haber sido "auténticamente". Desgraciadamente, el triunfo del franquismo no le es ajeno; es más, tiene con él una deuda impagable.

# Apéndice documental sobre cristianismo y partidos marxistas

Por Matías GARCIA

La documentación que hoy ofrecemos es complementaria a la publicada en el "Apéndice documental" del número de Enero-Marzo de nuestra revista (1). Allí nos centrábamos principalmente en las posturas de los partidos eurocomunistas (sobre todo españoles) acerca de la militancia de cristianos en esos partidos. Sin embargo, ofrecíamos también como contraste algunos documentos de partidos no eurocomunistas, entre ellos un texto de un dirigente del PSOE, bastante negativo en relación a la posibilidad de dicha militancia. Hoy completamos el elenco de textos complementarios de contraste con otros dos importantes documentos.

El primero es una *Resolución sobre la tesis política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes* del Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, en diciembre de 1975 (2). Su sola lectura basta para hacer ver el sectarismo que preside dicha resolución, en la más pura línea leninista. Propugna un dogmatismo y una política antirreligiosa de fondo, armonizable (tácticamente y por razones de eficacia en la misma lucha política) con una sedicente proclamación de la libertad de conciencia y un respeto a los sentimientos religiosos de los creyentes. Nadie podrá tacharnos de ser poco comprensivo de los nuevos rumbos que parece adoptar el eurocomunismo, pero casos como el de Cuba no pueden menos de suscitar una vez más el problema de la credibilidad. Por un lado, también allí los comunistas subieron al poder, apoyados por amplios sectores cristianos, a los que ahora intentan indirecta, pero muy eficazmente, asfixiar. Por otro, Cuba es para muchos sectores comunistas españoles un ejemplo al que no se le ponen peros.

El segundo es una *Declaración*, no demasiado conocida, del PSOE en su Congreso de agosto de 1967, (3). En contraste con el ya aludido documento que publica-

(1) MATIAS GARCIA, *Apéndice documental sobre la militancia de los cristianos en partidos eurocomunistas*: Revista de Fomento Social 32(1977)73-100.

(2) Tomado de Vida Nueva (1977-1)644-647.

(3) Esta declaración ha sido recientemente publicada por el Instituto Fe y Secularidad junto con la encuesta dirigida por J.A. GIMBERNAT y T. RODRIGUEZ DE LECEA bajo el título *Los marxistas españoles y la religión*, Madrid (Edicusa) 1977, 155-169.

mos en nuestro apéndice anterior (4), en ella se muestra un talante mucho más abierto. Más aún, en ella el partido hace suyas las afirmaciones de la "Declaración de Principios de la Internacional Socialista" de 1951 en Francfort; por ejemplo, la siguiente: "El socialismo es un movimiento internacional que no exige rígica uniformidad en sus concepciones; que los socialistas funden sus convicciones en el marxismo o en otros métodos de análisis de la sociedad, o que los funden en principios religiosos o humanitarios, todos luchan por un mismo fin; por un sistema de justicia social, por una vida mejor, por la libertad y por la paz". Esa explícita afirmación, de que no es necesario ser marxistas para ser socialista, queda todavía más clara en la aplicación que a continuación se hace en la Declaración, al caso concreto del PSOE "El Partido Socialista Obrero Español cree que el análisis del hombre en su interrelación social... hace posible el conocimiento de las leyes de su evolución. Para este análisis son necesarios instrumentos de investigación... Seguramente son tan válidos y respetables lo que se basan en una lógica dialéctica, como los que se apoyan en principios humanitarios y aun religiosos. El marxismo es un método de análisis social... pero no es un sistema ni puede ser un programa político;... El socialismo no es una actitud de proyecciones metafísicas. El socialismo es laico y no liga su doctrina y su acción a lo transcendente, pero no es antirreligioso..." Lo dicho no obsta para que —como ocurre con el comunismo— queden todavía bastantes incógnitas que resolver, sobre todo en las actitudes de hecho de buena parte de la base y de algunos dirigentes del partido (5).

---

(4) Véase el citado *Apéndice documental* (nota 1), 99-100.

(5) Véase la encuesta de la obra arriba citada (nota 3), en la que se publican cinco respuestas de militantes del PSOE: pp 99-125.

DOCUMENTO N. 1: **RESOLUCION SOBRE LA TESIS POLITICA EN RELACION CON LA RELIGION, LA IGLESIA Y LOS CREYENTES.** (Del Primer Congreso del Partido Comunista Cubano en diciembre de 1975)

El primer Congreso del Partido Comunista en Cuba, tomando como fundamento la tesis sobre política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes, discutida por núcleos y organismos del Partido a los distintos niveles, adopta la siguiente Resolución:

1. En el examen de la cuestión religiosa en nuestro país, el Partido Comunista de Cuba concentra su atención en dos aspectos:

a) El que concierne a las relaciones con las Iglesias u organizaciones formadas en torno a determinados dogmas o cultos religiosos y, en un sentido más amplio, a las relaciones con los ciudadanos que profesan esas religiones o creencias, y

b) El que se refiere a la actitud ante la religión como ideología.

La política del Partido tiene en cuenta este doble aspecto de la cuestión y se basa en la concepción marxista-leninista de este fenómeno social; en nuestras condiciones históricas concretas y sus antecedentes; en la experiencia propia acumulada y la de los demás países que construyen el socialismo y el comunismo, y en la particular significación latinoamericana de nuestra Revolución.

2. En cuanto al primer aspecto de la cuestión, el Partido sostiene los principios y normas que el Gobierno revolucionario y el Estado socialista aplican consecuentemente y que se concretan en lo que sigue:

— Separación absoluta de la Iglesia y el Estado; y la escueta de la Iglesia. Consideración igual respecto a todas las religiones y creencias religiosas.

— Libertad de conciencia, o sea, el derecho de los ciudadanos a profesar cualquier religión o creencia, o a no profesar ninguna y a mantener sus convicciones materialistas y ateas.

— Derecho de los creyentes a practicar el culto de su religión dentro del respeto a la Ley, a la salud de los ciudadanos y a las normas de la moral socialista.

— Inadmisibilidad de que la religión o las cuestiones religiosas de cualquier tipo se usen como pretexto o manto para combatir la Revolución y el socialismo, o para contravenir o incumplir las leyes y los derechos de los ciudadanos ante la sociedad y el Estado.

— Los creyentes —lo mismo que los no creyentes— tienen la obligación de cumplir las leyes revolucionarias y socialistas, y, por tanto, los deberes que de estas dimanen, bien se traten de deberes militares, laborales o de otro orden.

— Sin ofender los sentimientos religiosos de los creyentes, cada ciudadano tiene derecho a sostener y difundir sus convicciones materialistas ateas.

— En relación con el Estado, todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y deberes, profesen o no creencias religiosas.

— El Estado da atención a aquellos problemas materiales corrientes de las Iglesias e instituciones religiosas que necesiten del concurso o intervención de órganos estatales.

3. En cuanto al segundo aspecto de la cuestión o sea, el referido a la religión como ideología o sistema de dogmas que integran una concepción del mundo y la sociedad —concepción anticientífica y, por tanto errónea— la Política del Partido descansa en el principio leninista de que la lucha por una conciencia científica, libre de prejuicios y supersticiones, está subordinada a la batalla por la construcción de la nueva sociedad y por la consolidación de las correspondientes relaciones socialistas, batalla en la que han participado, participan e indispensablemente deben participar, creyentes y no creyentes, religiosos y ateos.

Los puntos esenciales de esta política son las siguientes:

**Primero:** El Partido se esfuerza sistemáticamente y pacientemente por difundir entre las masas las concepciones científicas del materialismo dialéctico e histórico sobre la naturaleza, la so-

## MATIAS GARCIA

ciudad y el pensamiento, y por librar a las masas de los dogmas y supersticiones religiosas y de los prejuicios por estos engendrados.

El Partido orienta la más amplia utilización de los medios y métodos de educación, sobre la base del actual tesoro de conocimientos científicos, como condición y premisa del éxito de la labor dirigida a superar las concepciones ilusorias y falsas. Este trabajo debe estar libre de "campañismos". Debe llevarse adelante empleando un tono sereno, respetuoso, que no hiera los sentimientos ni la individualidad del creyente.

**Segundo:** Dentro de la política de unidad de todo el pueblo que desarrolla el Partido, no cabe el aislamiento o repudio a los creyentes sino su atracción a las tareas concretas de la Revolución.

**Tercero:** En cuanto al Partido y a la Unión de Jóvenes Comunistas, estos se reservan el derecho de exigir que los que ingresen en sus filas tengan una formación político-ideológica concordante con los fundamentos teóricos, dialéctico-materialistas, en qué se asientan su programa y su doctrina.

**Cuarto:** En el orden de la política educacional, el Partido considera indispensable que la enseñanza que se imparta sea estrictamente científica y laica, fundada en la concepción marxista-leninista, sobre la educación comunista de las nuevas generaciones. En función de lo anterior se considera indispensable la formación de un personal docente adecuado a esta finalidad y que maestros y profesores desenvuelvan sus actividades de modo tal que no se deforme o tergiversen, desde la docencia, el expresado objetivo de la enseñanza enteramente libre de concepciones o puntos de vista extraños a la ciencia, tanto en la exposición como en la explicación de los hechos y fenómenos naturales y sociales.

4. Al definir su política en relación con la religión y la Iglesia, el Partido toma en cuenta las transformaciones operadas en el contexto internacional, y su reflejo en una u otra.

El cambio en la correlación mundial de fuerza a favor del campo socialista y de liberación nacional y la profunda crisis política, económica, social y moral en que se debate el sistema capitalista han determinado cambios en la postura del clero (católico y protestante en general) y hasta de algunas instituciones y organizaciones eclesíásticas, que asumen hoy posiciones político-sociales apenas concebibles veinte años atrás. Al influjo de esta situación y de la consolidación y evidente irreversibilidad de nuestro proceso revolucionario no pocas iglesias cristianas han modificado su actitud tradicional de abierta hostilidad a la Revolución y al socialismo y han pasado a la aceptación formal y pública del hecho revolucionario, manifiestan su respeto al Estado y la legalidad socialista e instan a sus respectivas feligresías a mantener una conducta atemperada a los imperativos de la realidad e incluso a participar en labores sociales productivas. El Partido y el Gobierno no dificultan sino que estiman como positivos estos pasos de integración a las tareas de edificación de la base técnico-material de la nueva sociedad.

El trabajo ideológico organizado de ciertas iglesias se dirige en especial, hacia la juventud estudiantil y la niñez en primer lugar y hacia la reafirmación de la fe en la membresía que conservan, sin excluir la difusión, en el marco que les resulta posible, de las ideas religiosas.

Esta situación reclama el trabajo y la preparación correspondiente de los cuadros y militantes del Partido, así como de la Juventud, los cuales deben pertrecharse sólida y adecuadamente en lo político e ideológico para la apropiada respuesta de principio, sin hacer de las diferencias de concepciones un factor activo de desunión y choques innecesarios, poniendo énfasis en las acciones conjuntas y prácticas en favor de la construcción socialista.

5. El Partido Comunista de Cuba aprecia el hecho de la notoria y frecuente aparición en los países de nuestra América, de grupos de cristianos (católicos y no católicos), sacerdotes, pastores y laicos que se incorporan a las luchas revolucionarias o las favorecen considerándolas compatibles con su fe religiosa. El ejemplo del sacerdote Camilo Torres, entregando su vida en combate por la causa popular, es todo un símbolo de esta realidad continental.

La Revolución cubana ha tenido, frente al bloqueo y las agresiones imperialistas, el respaldo militante, valioso y entusiasta de estos movimientos que, además, exhiben y propagan los éxitos de la edificación de la nueva vida en Cuba y de su Revolución socialista, como ejemplo a seguir.

El Partido de la clase obrera, por principio aprecia favorablemente el apoyo a la lucha de los sectores cristianos avanzados y renovadores.

Fiel a su responsabilidad continental, nuestro Partido mantiene las posiciones que sobre este punto ha reiterado su primer secretario compañero Fidel Castro, en el sentido de que no sólo es posible sino que es conveniente promover y consolidar la alianza con los sectores cristianos mencionados, proyectada, incluso hacia la construcción de la nueva sociedad verdaderamente humana.

6. En relación con las sectas que promueven el más irracional y reaccionario fanatismo por medio de prédicas apocalípticas (destrucción del mundo, etc.) y prácticas absurdas y primitivas (no dar ni recibir sangre, etc.) que inciden sobre la salud de los ciudadanos, la economía del país, la defensa de la Patria, la política de la Revolución y las leyes del Estado socialista, nuestro Partido se atiene a los principios antes expuestos.

En lo que respecta a los miembros de estas sectas y otras similares —incluyendo los que practican cultos y creencias sincréticas— el trabajo del Partido será encaminado a propiciar la incorporación a las actividades sociales y constructivas de los que deseen contribuir a la obra de la Revolución. Sin caer en el rechazo mecánico, en bloque, se procederá en forma más o menos individualizada con el fin de atraer a los que sus características personales sean susceptibles de sumarse a la labor de construcción de la nueva sociedad.

7. La edificación victoriosa del socialismo y el comunismo y el desarrollo pleno y armónico del hombre — su constructor libre y consciente— será el factor decisivo en la superación definitiva de supervivencias ideológicas del pasado, entre las que figuran los criterios místicos, religiosos y las creencias en lo sobrenatural. El Primer Congreso del Partido encarga al Comité Central la ejecución de la política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes trazada en la tesis correspondiente y resumida en la presente resolución.

Debemos realizar un trabajo prolongado, paciente, sereno y cuidadoso, a fin de lograr la superación de la ideología religiosa en todas sus manifestaciones. Este trabajo debe descansar en el principio leninista de que la lucha por una conciencia científica, libre de supersticiones y prejuicios, está subordinada a la batalla por la construcción y desarrollo de la sociedad socialista en la que participan e indispensablemente deben tomar parte todos los ciudadanos del país, tanto los creyentes como los no creyentes.

DOCUMENTO N. 2: *DECLARACION* (Del Partido Socialista Obrero Español en el Congreso de Agosto de 1967).

El Congreso del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) celebrado en agosto de 1967, aprobó la siguiente *DECLARACION*:

*1) El Partido Socialista Obrero Español en relación con el Neo-Capitalismo.*

Considera que el prestigio del éxito económico que hoy goza el neocapitalismo, la cara actual del sistema capitalista en el mundo de Occidente, se debe en gran parte a la puesta en práctica de fórmulas socializantes, aplicadas por las presiones de la crítica y acción socialistas, cuyos remedios han servido para superar graves crisis, multiplicando los bienes de consumo y permitiendo que el obrero de hoy, al pasar de la miseria a la pobreza, sea el blanco y la víctima de esos sistemas publicitarios que, con fórmulas científicas que estimulan los más oscuros impulsos, crean nuevas y artificiosas necesidades para el consumo, satisfechas las más de las veces con la trampa del crédito, una moderna versión de la usura, uniendo de esta manera a la alienación de productor robado la de consumidor hipotecado.

El neo-capitalismo sólo ve en el consumidor un medio para su lucro, ignorando al hombre. En su necesidad de producir con miras a un consumo que reporte ganancias, y no con la finalidad de atender reales necesidades humanas, vuelve la espalda, entre otros problemas, al creado por los *marginales*: la gran masa de proletarios que no alcanzan el mínimo vital, los obreros agrícolas; los enfermos en la miseria; los ancianos, para quienes la edad, saturada de experiencia, viene a ser como una circunstancia agravante del delito de haber dedicado el esfuerzo de una vida al servicio de ese sistema que considera al hombre que ya no es joven como un desperdicio inútil.

El sistema económico vigente está sostenido en la sordidez del provecho capitalista, y se desarrolla en un clima de agresiva competición en el que los unos suben a expensas de los otros, persistiendo la explotación del trabajador. Y donde el trabajo, cada vez más deshumanizado, se intensifica y se agrava en su realización, toda vez que la necesidad de mantener el nivel de vida exige un mayor esfuerzo que produce naturalmente una mayor fatiga, con la secuela inevitable de tensiones y resentimientos. Una vez más queda confirmado lo que Marx escribiera: "para el obrero, el trabajo no es una parte de su vida, sino el sacrificio de su vida".

La *era de la abundancia* es en la sociedad opulenta un mito destinado a crear mentalidades que aspiran como único objetivo vital al bienestar material. Pero "*la búsqueda exclusiva de poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza*" (1), pues "*no basta aumentar la riqueza, para que sea repartida equitativamente; no basta promover la técnica, para que la tierra sea humanamente habitable*" (2). Parece, por tanto, prudente que "*no hay que arriesgarse a aumentar todavía la potencia de los fuertes, continuando así la miseria de los pobres, añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos*" (3).

*2) El PSOE, respecto a la Iglesia Católica.*

Reconoce la enorme distancia del tono y propósito que media entre el texto de la Encíclica *Nobis et Nobiscum*, dada al mundo por Pío IX un año después de haberse publicado el *Manifiesto Comunista*, en la que se condena a los obreros y *demás gente inferior*, por desear el establecimiento de una nueva sociedad, "*violando todos los derechos humanos y divinos*"; y el realista texto, tan pleno de esperanza, de la *Populorum Progressio*, de Paulo VI, en vista de que "*una re-*

---

(1) *Populorum Progressio*, Paulo VI, 1967.

(2) *Populorum Progressio*, Paulo VI, 1967.

(3) *Populorum Progressio*, Paulo VI, 1967.

*novada toma de conciencia de las exigencias del mensaje evangélico obliga a la Iglesia a ponerse al servicio de los hombres”.*

Es evidente que la Iglesia tomó conciencia de las cuestiones sociales con retraso y con prejuicios. Comienza condenando al socialismo en la *Nobis et Nobiscum* en la *Quanta Cura* y en el *Syllabus*, con Pío IX. Para este Pontífice el Socialismo es un mal indiferenciado, un saco oscuro y lleno de calamidades donde bullen violentamente, en una promiscuidad poco real, los obreros y los miembros de las sociedades secretas. León XIII continúa el combate con *Quod apostolici*. En dicha Encíclica anatematiza a los socialistas, comunistas y nihilistas, cuyas ideologías mezcla y confunde, sin que en dicho texto pontificio pueda señalarse la más mínima protesta por la injusta explotación obrera de la época; atribuyendo, por el contrario, el descontento de la clase trabajadora a la pereza, la rebeldía y la codicia por los bienes ajenos. Rectifica en la *Rerum Novarum*, que se publica en los años de fortalecimiento del capitalismo industrial y en la fecha en que se constituye la *Segunda Internacional*, pues aunque los socialistas son calificados de *“hombres turbulentos y astutos”, “ambiciosos de novedades” e “imbuídos de falsas doctrinas”,* en esta Encíclica se critica a los capitalistas católicos faltos de caridad cristiana; al condenar al socialismo le opone una doctrina de genuino carácter capitalista, de oposición al marxismo económico. Casi medio siglo después Pío XI, testigo del nacimiento y desarrollo de la U.R.S.S., distingue ya en la *Quadragesimo Anno* dos formas de socialismo: *“El partido de la violencia o Comunismo”* y *“el partido moderado que ha guardado el nombre de Socialismo”* pero sigue criticando al socialismo, por provenir del *“tronco común del Marxismo”, “que está muy lejos de los preceptos evangélicos”* y *“será siempre incompatible con los dogmas de la Iglesia Católica”*; rechazando, por supuesto, categóricamente el comunismo. Actitud de repulsa corroborada en 1937, cuando la guerra de España crepitaba en el horroroso ímpetu de toda contienda entre hermanos con la *Divini Redemptoris*. En esta Encíclica los reproches se dirigen al aspecto ateo del comunismo y no a la crítica que el marxismo verifica del régimen capitalista.

Transcurren otros decenios, todos los de nuestro exilio, y Juan XXIII en la *Mater et Magistra* habla de socialización con el cordial respeto característico de este Pontífice a la realidad innegable de los fenómenos sociales y en la que se critica más que el socialismo, a ese falso socialismo con que se disfraza el neocapitalismo. Y es entonces cuando la Iglesia inicia la franca expresión de una clara conciencia de las necesidades y afanes del tiempo presente. Juan XXIII, con una inspiración profundamente humana, con un certero sentido de las necesidades del hombre actual, se dirige a todos tratando de aliviar las tensiones que hoy martirizan a los hombres en sus beligerantes relaciones de convivencia; y se convierte en paladín de ese progreso humano, tan alejado de la opulencia económica, que lentamente viene conquistándose con sangre, lágrimas y hasta con blasfemias. En la *Pacem in Terris* *“se reconoce la dignidad de la persona humana y se afirman los derechos que todos los hombres tienen a buscar libremente la verdad, a observar normas morales, o a ejercer deberes de justicia, a exigir una vida digna del hombre y otros derechos que por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inalienables”*. ¡Qué diferencia entre el tono imprecatorio del *Syllabus* y el sereno y realista clima de *aggiornamento* de la *Pacem in Terris*! No es hora de reavivar las recriminaciones sino de comprensión. Es verdad que mucho influye la circunstancia histórica, pero en la Iglesia *“no siempre a lo largo de su prolongada historia fueron sus miembros clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día, es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio”* (4). Con este espíritu inició sus labores el Concilio Vaticano II, y su fruto ha sido la coyuntura de una Iglesia renovada en el mundo presente para restañar heridas, no ser cómplice de injusticias y ayudar al necesitado. Esto permite pensar honradamente que los problemas que anteriormente fueron causa de enemistad y de guerra han desaparecido. *“Que lo sepa el mundo: la Iglesia lo mira con profunda comprensión, con sincera admiración y con sincero propósito, no de conquistarlo sino de servirlo, no de despreciarlo, sino de valorarlo; no de condenarlo, sino de confortarlo y salvarlo”* (5). *“El porvenir está en el llamamiento imperioso de los pueblos*

(4) Gaudium et Spes. (43) Concilio Vaticano II, 1966.

(5) Tarea doctrinal y renovada del Concilio (5). Paulo VI, 1966.

*para una mayor justicia, su voluntad de paz en su sed de una vida más elevada*". Así se expresaron en consenso democrático los obispos de todo el mundo en el Concilio Vaticano II. Y en este mismo año, Paulo VI, en la Encíclica *Populorum Progressio* reconoce la dimensión mundial de las injusticias sociales, "con situaciones que claman al cielo", que incitan a la acción, por lo que "hay que darse prisa. Muchos hombres sufren y aumenta la distancia que separa el progreso de los unos del estancamiento o de un retroceso de los otros" (6). Es evidente la urgencia para llegar a una meta feliz por el razonable camino de la colaboración. "Justicia y Paz son un nombre y un programa. Pensamos que este programa puede y debe juntar a los hombres de buena voluntad con nuestros hijos católicos y hermanos cristianos" (7).

### 3) El PSOE, definiéndose a sí mismo.

Afirma que el socialismo, en definitiva, tiene como meta el fin de las enajenaciones del hombre y su recuperación como verdadero ser humano en plena dignidad.

El socialismo actual, como actitud política, proviene del movimiento proletario que Marx inspirara en protesta de los males sociales provocados por el capitalismo. Es objetivo del socialismo descartar de su influencia a la minoría que concentra el poder económico y controla los medios de producción en la vida de los pueblos, con el fin de que dicho poder y riqueza económica se extiendan a todos. Mientras el principio básico del socialismo es la satisfacción de las necesidades humanas. El capitalismo utiliza al hombre como medio para obtener como fin la adquisición de mayores ganancias. El capitalismo crea necesidades antinaturales que, al ser satisfechas, provocan en la gente que triunfa dentro del sistema un insensible conformismo, pura expresión de la insolidaridad humana, amparada por un Estado protector de los privilegios de clase.

El socialismo substituirá al capitalismo por estructuras en las que el interés público, el bien común, se antepondrá a cualquier interés de lucro privado. Dentro de un programa socialista la propiedad pública de los medios de producción es compatible con la existencia de la propiedad privada en aquellos otros sectores que no permitan la preponderancia de una clase sobre el resto de las gentes de un país.

El socialismo no cree que la lucha de clases es algo que se pueda aceptar o rehuir, como el contenido de un programa político. La lucha de clases es un hecho brutal de todas las épocas, que en ésta ha sido impuesta principalmente a la clase obrera. El socialismo reconoce la realidad existencial de la lucha de clases, que no ha provocado ni provoca, ni mucho menos exacerba, tratando de coordinar los odios que de la misma lucha se derivan en aras de una mayor eficacia bélica. Con el sistema capitalista la lucha de clases se encuentra entablada entre la minoría que posee los medios de producción y la mayoría desposeída de dichos medios, cuyo trabajo, convertido en una mercancía deshumanizada, es pagada al trabajador por debajo de su valor real y efectivo. En la lucha de clases el socialismo toma la defensa del débil, en contra de las presiones, cada vez más fuertes, de los que explotan estas situaciones injustas. La social-democracia aspira a una sociedad sin clases, pero mientras esto ocurra, renunciando a la violencia irracional y al derecho de la fuerza, opone en su lucha contra el sistema capitalista, la fuerza del derecho basado en la justicia protectora de las aspiraciones humanas por una vida digna de ser vivida.

Esta afirmación no es retórica de circunstancias. He aquí algunos fragmentos de la *Declaración de Principios*, formulados en Francfort por la *Internacional Socialista* en 1951: "El socialismo es un movimiento internacional que no exige rígida uniformidad en sus concepciones; que los socialistas funden sus convicciones en el marxismo o en otros métodos de análisis de la sociedad, o que los funden en principios religiosos o humanitarios, todos luchan por un mismo fin; por un sistema de justicia social, por una vida mejor, por la libertad y por la paz"... "La implantación del socialismo no se hará automáticamente. El socialismo no reserva ni impone al pueblo un papel pasivo, pues no puede realizarse sino con la participación activa del propio pue-

(6) *Populorum Progressio*, Paulo VI, 1967.

(7) *Populorum Progressio*, Paulo VI, 1967.

*blo. Por eso constituye la forma superior de la democracia"... "Sin libertad no hay socialismo. El socialismo no puede realizarse sino en la democracia y la democracia no puede desarrollarse sino en el socialismo. La democracia implica la existencia de diversos partidos y el derecho a la oposición"... "El socialismo aspira a ir más allá que el establecimiento de un nuevo orden económico y social. El progreso económico y social encuentra su profunda justificación moral en la medida en que sirva a la emancipación y a la dignificación de la persona humana"* (8). El Partido Socialista Obrero Español mantiene y defiende todos estos principios y es miembro fundador de la "Internacional Socialista", que los proclamó en Francfort en 1951.

El Partido Socialista Obrero Español cree que el análisis del hombre en su interrelación social a lo largo de la historia hace posible el conocimiento de las leyes de su evolución, de su progreso y de sus fallas. Para este análisis son necesarios instrumentos de investigación que nos lleven a la verdad, que es una, a través de los innumerables caminos que pueden conducirnos a ella. Seguramente son tan válidos y respetables los que se basan en una lógica dialéctica, como los que se apoyan en principios humanitarios y aún religiosos. El marxismo es un método de análisis social, fundamentado en la dialéctica; un procedimiento para buscar la verdad y proclamarla. Pero no es un sistema ni puede ser un programa político; es un vehículo y una senda para llegar a la verdad, pero no es la verdad en sí. Es decir, el camino es el medio, y el fin es la emancipación del hombre, atezado por la angustia y rebajado por la dignidad.

El socialismo no es una actitud de proyecciones metafísicas. El socialismo es laico y no liga su doctrina y su acción a lo trascendente, pero no es antirreligioso. Considera respetable la conciencia del hombre y ve en la libertad religiosa el clima de respeto recíproco para la convivencia humana en una deseada y fecunda paz social.

El socialismo en el mundo de hoy, más que un ramillete de programas de partidos políticos, es una actitud cultural de crítica; y de clara y expresa inconformidad con el sistema capitalista, que, no obstante su actual faceta de abundancia y de progreso, propicia cada vez más la explotación del hombre por el hombre.

#### **4) El PSOE, parte en el diálogo entre hombres de buena voluntad.**

Está persuadido que la socialización es "*fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontentible de los seres humanos; la tendencia a asociarse para la consecución de los objetivos que inspiran la capacidad y los medios de que puedan disponer los individuos aisladamente*" (9). Tendencia espontánea que "*no ha de considerarse como producto de fuerzas naturales que obran fatalmente, sino que es creación de los hombres, seres conscientes libres e inclinados por naturaleza a obrar con responsabilidad, aunque en su acción se vean obligados a reconocer y respetar las leyes del desarrollo económico y del progreso social*" (10). Sobre esta base, ahora nos encontramos con "*el anhelo generoso y casi impaciente de renovación*" de la Iglesia: "*es decir, de enmienda de los defectos que denuncia y refleja la conciencia*" (11). Y estas declaraciones no pueden por menos que estimular a los hombres de buena voluntad cuando la Iglesia de hoy reitera que no pretende creer que "*la perfección consista en la inmovilidad de las formas de que la Iglesia se ha revestido a lo largo de los siglos*" (12), ni tampoco "*que se haga refractaria a la adopción de formas, hoy comunes y aceptables, de las costumbres y de la índole de nuestro tiempo*" (13).

(8) Declaración de Principios de la Internacional Socialista, Francfort, 1951.

(9) Mater et Magistra, Juan XXIII, 1961.

(10) Mater et Magistra, Juan XXIII, 1961.

(11) Ecclesiam Suam, Prólogo, Paulo VI, 1964.

(12) Ecclesiam Suam, La Renovación, Paulo VI, 1964.

(13) Ecclesiam Suam, La Renovación, Paulo VI, 1964.

Con Juan XXIII, que utiliza la palabra *aggiornamento* como una cabeza de puente para contemplar la otra orilla del río con ojos humanos y comprensivos, se hace posible que *"la Iglesia deba ir al diálogo con el mundo que le ha tocado vivir"*, y que en *"esta actitud interlocutora que la Iglesia debe hoy adoptar con renovado fervor, debe estar dispuesta a sostener el diálogo con todos los hombres de buena voluntad dentro y fuera de su propio ámbito"* (14). Todo ello indica la necesidad del diálogo: *"Pongamos en evidencia primero de todo lo que nos es común antes de subrayar lo que nos divide"* (15), teniendo en cuenta que el *otro* es diferente y tiene derecho a serlo y que del mutuo reconocimiento de esos derechos brotará naturalmente el respeto y la consideración al prójimo interlocutor.

Por otra parte, existen razones éticas, morales y hasta ideológicas, que socialistas y católicos no pueden olvidar ni evadir, puesto que tienen su raíz en la conciencia de la común naturaleza humana. Socialismo y religión no implican contradicción. Las iglesias cristianas reconocen la necesidad de las reformas sociales. No es verdad que exista esa escisión maniquea entre un mundo ateo y materialista y un mundo religioso y espiritualista. No hay conflicto entre la fe y la falta de fe, sino entre explotadores y explotados. Socialismo y cristianismo, en tanto que religión de amor al prójimo, son absolutamente conciliables. No pueden ni deben haber conflictos entre el socialismo democrático, que aspira a la total dignificación del hombre, y la Iglesia, sobre todo, la Iglesia postconciliar, que no quiere servirse de la fuerza del Estado *"ni de privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio, o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición"* (16). La *Gaudium et Spes*, el Esquema XIII, que tiene toda la fuerza de obligar de una ley ecuménica, hace posible un entendimiento, subrayando la importancia que concede a la socialización económica, a la democracia política, a la libertad y al respeto para los derechos del hombre: *"creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en que todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cuna de todos ellos". "Es inhumano que la autoridad política caiga en formas dictatoriales, que lesionan gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales"*. Y una magnífica corroboración es la *Populorum Progressio*, cuando afirma: *"la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario"*.

Entre la *Nobis et Nobiscum* de Pío IX, hace más de un siglo, que condenaba a *"obreros y demás gente inferior"* por *"violar los derechos humanos y divinos"*, y la afirmación conciliar a través de la *Gaudium et Spes*, de que *"las condiciones laborales degradantes reducen al operario al rango de un mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana; degrada la civilización y deshonra más a sus autores que a sus víctimas"*; entre ambas afirmaciones existe la enorme distancia espiritual que pueda haber entre una injusta y colérica condena y una mutua actitud de sonrisa y manos abiertas, ofrecidas a la esperanza de una amistad solidariamente humana.

##### 5) El PSOE en su preocupación por la España de hoy y su esperanza por la de mañana.

Tiene la convicción de que la España que suceda a la dictadura del general Franco, liberada de todas las opresiones que impiden hoy el normal ejercicio de los derechos humanos consolidará su propósito de renovación progresista con un efectivo acercamiento de católicos y socialistas, colaboradores en la creación de un futuro común. Futuro que irán construyendo día a día, por la decisión socialista, que es también ecuménica, y por la presencia en el mundo español de una Iglesia que, *"no siendo del mundo"* planta ahora sus pies en él, pero anuncia su desapego a

(14) *Ecclesiam Suam*. El Diálogo. Paulo VI, 1964.

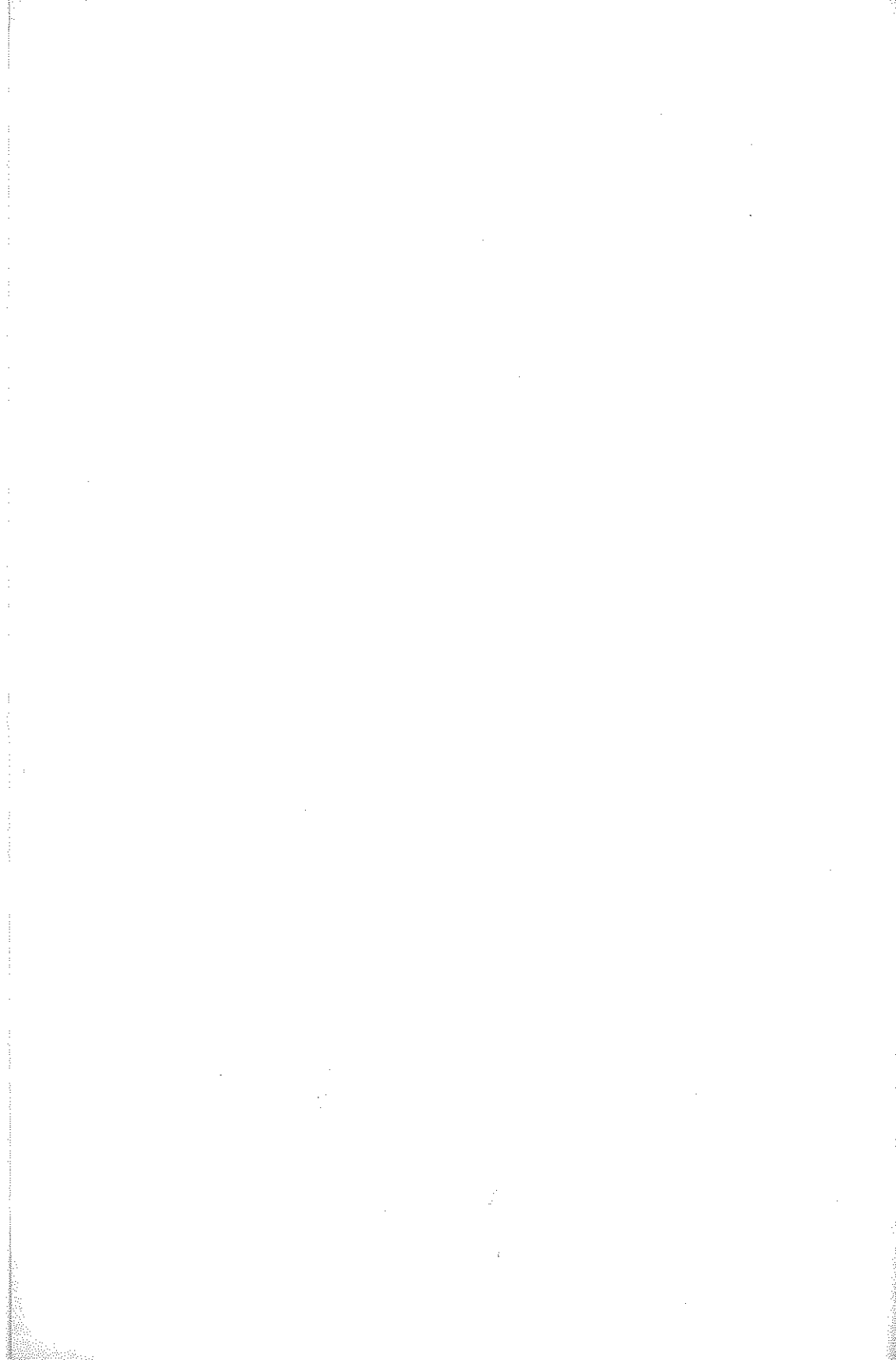
(15) *Ecclesiam Suam*. El Diálogo. Paulo VI, 1964.

(16) *Gaudium et Spes* (76). Concilio Vaticano II, 1966.

influencias políticas temporales, y se desconstantiniza para ayudar y servir a los que desean transformarlo en un ansia de vida mejor.

No se oculta que hoy en España las libertades públicas, la propia libertad religiosa, la existencia de un impertinente Concordato, la ostentosa confesionalidad del Estado, no hacen propicia la implantación de ese estilo postconciliar. La jerarquía en sus alturas, el laicado burgués del *Opus Dei* defensor del neo-capitalismo español y de sus privilegios de clase, mantienen una pasiva resistencia, cuando no oposición, a este cambio que serviría para ayudar a la Iglesia española y en definitiva a España. Desde el punto de vista del catolicismo, España no debe ser *diferente*. Es verdad que en la Declaración Colectiva del Episcopado Español, hecha pública a raíz de la clausura del Concilio, se reconoce que el *"futuro cristiano será más fecundo en virtud de la renovación iniciada e impulsada por el Concilio"*, y se anuncia que *"frutos de dicha reflexión son el propósito de purificarse de las adherencias que pueden desfigurar su rostro ante los hombres"*. Pero a seguido señala dicha misiva que la libertad religiosa no se opone a la confesionalidad del Estado, ni a la unidad religiosa de una nación. Es verdad que los obispos españoles dicen en su carta que *"las directrices conciliares sobre la vida económica, social y política deben ser guía en el proceso de instauración de un régimen justo, en el que los bienes materiales y espirituales lleguen a todos los ciudadanos en una distribución equitativa, y todos los ciudadanos puedan influir de manera alguna en las instituciones públicas"*. Pero tampoco es menos cierta, precisamente por el deseo de implantar en España el espíritu del Concilio, la discrepancia que notoriamente existe entre la alta jerarquía y el sacerdocio joven; y entre los patronos y los obreros católicos de hoy. Las Revistas *Cuadernos para el Diálogo*, *Signo* y *El Ciervo*, entre otras, disconformes con la anormal situación político-religiosa, que actualmente prevalece en España, no nos dejarán mentir. Los obispos españoles en esa su última Carta Colectiva manifiestan que *"el primer fruto de nuestra renovación deberá ser una mayor unión y concordia entre todos los españoles, superando las diferencias que, por razones históricas o cualesquiera motivos sociales o políticos, puedan separarnos"*. Los socialistas españoles también estamos de acuerdo con ese espíritu de concordia, que puede hacer posible el acercamiento, si el deseo expresado oficialmente se complementa con el sincero propósito de colaborar auténticamente con los que sientan idéntica y efectiva preocupación por España y por los españoles. Ese sería el camino para que nuestra patria pueda buscarse a sí misma. Los socialistas españoles tenemos la convicción de que España encontrará su propio destino cuando todos sus hijos, dentro de su propio solar, se sientan libres, dignos y contentos de estarlo, por haber alcanzado justicia sin violencia, en tránsito por los caminos de la razón y del derecho.

6) *El PSOE, por las razones anteriormente expuestas, hace pública la presente Declaración, con la esperanza de servir al socialismo y a España.*



## Los hospitales españoles: De la postguerra al desarrollo

(El largo camino que va del hospital de asilo a la institución tecnificada y del subdesarrollo al desarrollo descontrolado).

Por E. Luis F. LOPEZ

La evolución experimentada por los hospitales españoles en los últimos treinta y cinco años es una perfecta muestra de lo que no debe hacerse a la hora de intentar adecuar y planificar el sector sanitario. Pensar que por el mero hecho de pasar de un hospital de asilo a un hospital de empresa es haber solucionado el problema, es errar de por medio ya que la eficacia de una red hospitalaria no se debe medir por el grado de belleza y magnificencia de sus centros ni de sus instalaciones, sino por el grado en que cumple sus funciones de cara a la población.

No cabe duda que el campo de la sanidad ha sido uno de los menos atendidos por parte de la Administración, con lo cual sus problemas y deficiencias se han ido amontonando año tras año. Y el sector hospitalario, como máximo exponente del sanitario, compendia elocuentemente todas las insuficiencias de esta maltrecha sanidad española a la que ahora parece ser que se le va a prestar un mínimo de atención.

Intentaré esquematizar en las líneas que siguen los pasos fundamentales que se han dado en el mundo hospitalario de nuestro país desde el comienzo de la etapa política que aún vivimos y compendiar el estado actual de nuestra dotación, con la cual debemos encarar un futuro que imperiosamente debemos prever desde ahora.

### Ricos y Pobres

Durante muchos años el panorama hospitalario nacional se concentró en tres grandes redes: la de hospitales provinciales, a los que se tenían que añadir los municipales y los estatales, todos ellos dependientes directa o indirectamente del Ministerio de la Gobernación; la de los grandes centros hospitalarios benéficos y de instituciones como la Iglesia y la Cruz Roja y, finalmente, la de clínicas privadas. Estas

últimas y parte de los centros del segundo grupo estaban al servicio de la población que contaba con recursos económicos; eran las clínicas de pago, los hospitales para ricos. El resto estaban destinados a los pobres, a los trabajadores sin grandes recursos; en ellos se practicaba, pues, la medicina para pobres, medicina de baja calidad con escasos medios y personal. Por eso seguía persistiendo la imagen sórdida del hospital, lugar en que se iba a morir y el ingreso en el cual era evitado por todos los medios. Ello hizo que aun las familias de economía débil buscaran una protección sanitaria fuera del hospital en los seguros libres que les permitían el ingreso en las clínicas para eventualidades quirúrgicas. Las enfermedades médicas, que no entraban habitualmente en la prestación contratada, se pasaban resignadamente en el domicilio antes de acudir al degradante hospital.

Las clínicas privadas, al amparo de los seguros libres, florecieron extraordinariamente, convirtiéndose en la red de centros más importante del país por su número, aun cuando no por el número de camas, que seguía siendo superior en la red hospitalaria provincial. La calidad de la medicina que en las clínicas se practicaba era muy irregular, puesto que al lado de centros bien dotados de medios y personal, que ofrecían una buena asistencia, existían otros pésimamente equipados y preocupados tan sólo por la ganancia económica, en los cuales la asistencia era de muy baja calidad.

En los hospitales la asistencia no era mucho mejor, excepto en los hospitales clínicos, anejos a una Facultad de Medicina y en algunos otros en los que se había agrupado un cuadro de médicos con preocupaciones docentes y de gran calidad científica.

### **Residencias de la Seguridad Social: Del balbuceo a la expansión**

El Instituto Nacional de Previsión, creado en 1909, inició en 1945 la elaboración de su plan de instalaciones sanitarias previendo la construcción de dieciséis mil camas hospitalarias de su propiedad. Dos años después (1947) aparecía el Plan Nacional de Instalaciones Sanitarias en el que se regulaba la coordinación con otros centros hospitalarios para la prestación de la asistencia médica en régimen de internamiento a la población comprendida en el entonces Seguro Obligatorio de Enfermedad (S.O.E.) y en 1948 se iniciaba la construcción de la primera institución hospitalaria que era inaugurada en 1949.

Aquel paso representó la elección de una alternativa insólita en el continente: la constitución del I.N.P. en gestor de sus propios hospitales. En ningún otro país de Europa los organismos de Seguridad Social poseen instalaciones sanitarias propias; se limitan a ser entidades de seguro que prestan una cobertura económica al riesgo de la enfermedad o de otras eventualidades que se pueden presentar en la vida del individuo. En España, por el contrario, desde aquel lejano año de 1945 el I.N.P. se ha convertido en propietario de una extensa red de hospitales, monopolizando

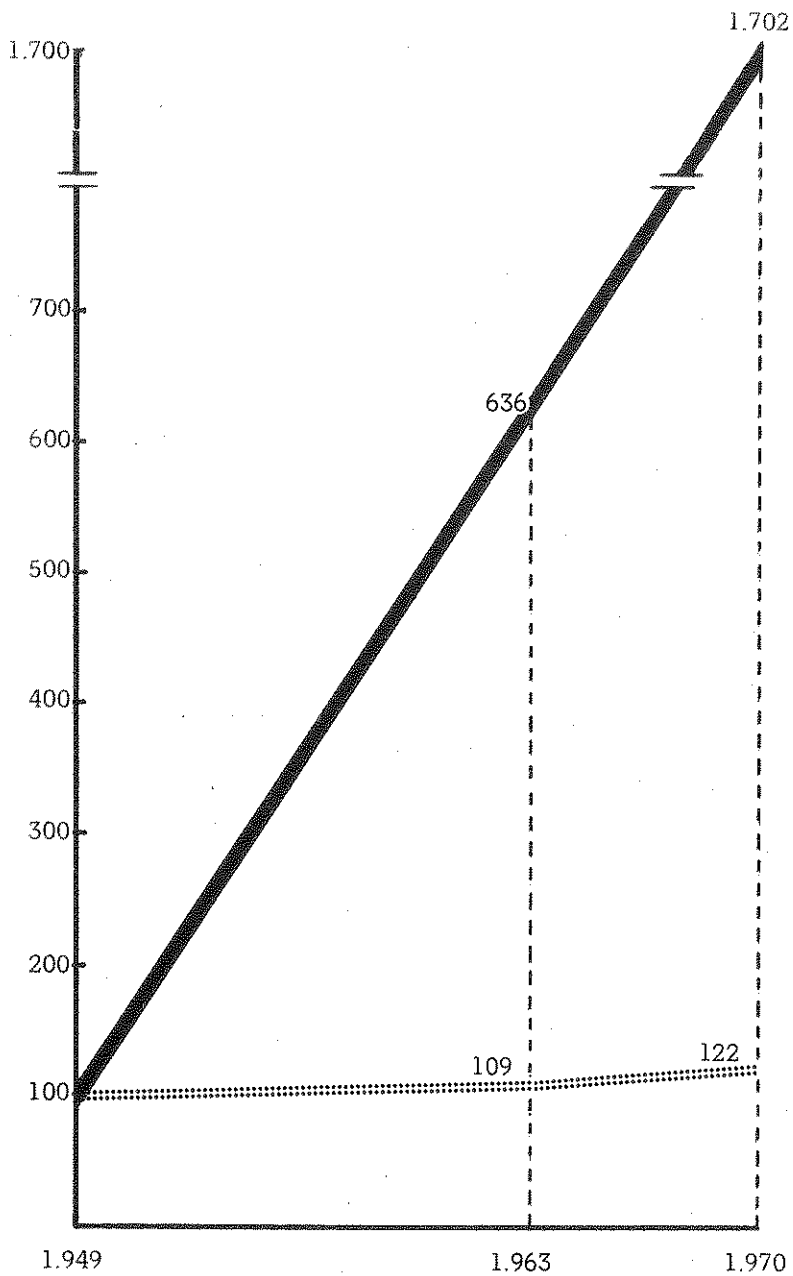
la asistencia sanitaria a la población asegurada (en la actualidad casi toda la nación) y debiendo contratar personal sanitario para llevarla a cabo.

Esta elección fue ni más ni menos el comienzo de una nueva vía hospitalaria al margen completamente del control del Ministerio de la Gobernación, de quien dependía y sigue dependiendo la Dirección General de Sanidad. Con los fines que fuera, se tuvo buen cuidado en que los nuevos centros, puestos a disposición de la clase trabajadora exclusivamente, no recordaran en nada al clásico hospital, representado por los hospitales provinciales y benéficos entonces existentes, hacia el cual la población seguía sintiendo la aversión que antes comenté. Ni su construcción ni su inicial funcionamiento recordaban en nada al hospital y se apuró tanto que ni siquiera el nombre se conservó; los hospitales del I.N.P., que no otra cosa que hospitales eran, se llamaron Residencias y acaso sólo por excesivo pudor no se llamaron simplemente Clínicas.

No debe olvidarse que el I.N.P. es un organismo autónomo del Estado (como el Instituto Nacional de Industria o el Instituto Nacional de la Vivienda) dependiente del Ministerio de Trabajo pero regido por un consejo de administración propio, del que depende una delegación general a la cual están subordinadas tres subdelegaciones y una secretaría general. De una de las subdelegaciones, la de Servicios Sanitarios, depende la red de centros hospitalarios que ahora nos ocupa.

De aquella primera institución hospitalaria se ha pasado a una vastísima red que en la actualidad es una de las más importantes del país. Su dotación para finales de 1973 queda reflejada en la tabla número 1. Debe repararse que las camas propias de la Seguridad Social no sobrepasan un 25 por ciento de la población total española y en contrapartida tiene comprometida la asistencia a más del 80 por ciento de la población, lo que por sí solo ya refleja los evidentes agobios e insuficiencias que en la práctica se dan.

# EVOLUCION DE LA RENTA NACIONAL Y LA DOTACION DE CAMAS



— RENTA NACIONAL  
..... CAMAS

NUMEROS INDICES 1949: 100

## El papel de la Dirección General de Sanidad

La D.G.S., dependiente del Ministerio de la Gobernación, es la que, al menos en teoría, debería encauzar y ordenar todo el sector sanitario y, en consecuencia, hospitalario del país. Sin embargo, por su misma adscripción a un Ministerio tan polifacético como Gobernación o por sus propias deficiencias, el caso es que su papel en el campo hospitalario se ha visto cada vez más restringido y sus iniciativas legales no han tenido ni mucho menos el eco que podía esperarse.

Desde la lejana promulgación de la Ley de Bases de Sanidad Nacional, en 1944, en la que algunas de las mismas se ocupaban de las instituciones hospitalarias, no hay otro acontecimiento digno de mención hasta la aparición en 1.962 de la Ley de Coordinación Hospitalaria, texto sobre el que se debía asentar toda la ordenación del subsector hospitalario del país. Sin embargo, la Ley se quedó en la letra muerta al no procederse a la aprobación del consiguiente reglamento que año tras año ha ido esperando el momento de su nacimiento legislativo sin que hasta ahora se haya producido, a pesar de las sucesivas redacciones de anteproyectos con sus modificaciones pertinentes.

El mismo año se creaba por decreto la Comisión Central de Coordinación Hospitalaria, la cual, a base de los datos recogidos por las comisiones provinciales creadas con anterioridad en 1.938, elaboraba el catálogo de hospitales de 1.963 publicado tres años más tarde, primer documento que reflejaba con claridad el estado de nuestra dotación y permitiría un conocimiento cada vez más apurado de la misma.

En 1966 se creaban, por decreto, once regiones hospitalarias en el país con unas jefaturas regionales que no han tenido, a la vista de los acontecimientos, gran peso específico sobre el desarrollo hospitalario regional, inexistente, ni sobre el de toda la nación. Sus funciones parecen más burocráticas y de recogida de información que operativas. Una vez más ha quedado demostrada la inutilidad de una planificación regional por decreto, sin participación real de los propios habitantes de las comunidades regionales.

Las redes que más o menos directamente dependen de la D.G.S. son la de los hospitales propios, las de organismos autónomos, las de los centros de las diputaciones y la de los municipios. Todos ellos adoleciendo, en general, de una falta de adecuación a las nuevas exigencias y de unas penurias económicas que contrastan una y otra vez con las pujantes asignaciones de los centros del I.N.P.

Por otro lado, la participación de la D.G.S. en los sucesivos planes de desarrollo, lógicamente a todas luces dada su importancia administrativa y competencia técnica, se ha visto muy menguada cuando no claramente desestimada, y en todos ellos ha podido contemplarse cómo era la Seguridad Social la que se llevaba repetidamente la mejor parte en menoscabo de lo que correspondía a Sanidad, una y otra vez centesimal de los mismos.

## ¿Donde estamos?

En 1.970 disponíamos de 1.365 hospitales y 156.473 camas, todo ello sin contar los 46 hospitales militares con sus 13.401 camas. En consecuencia, teníamos 4,60 camas por cada mil habitantes, índice, el más bajo de toda Europa, que no se había modificado desde 1.949 que se hallaba en 4,43. Evidentemente nuestro desarrollo económico tan extraordinario no se ha visto reflejado, ni siquiera mínimamente, en el desarrollo de nuestra dotación hospitalaria que sigue siendo cuantitativamente muy deficiente y cualitativamente muy susceptible de mejora ya que sigue habiendo muchos centros pésimamente equipados y seguimos adoleciendo de un gran déficit de personal. El sector de hospitalización pública dispone de 102.101 camas que significan el 65,2 por ciento del total, mientras que el privado dispone de 54.372 que representan el 34,7 por ciento restante.

TABLA I

## Dotación Hospitalaria del INP (1973)

1.— Dotación Actual	
Ciudades Sanitarias .....	9
Residencias .....	101
Camas Propias .....	33.150
Camas Concertadas .....	14.000
2.— Dotación en Construcción	
Residencias .....	46
Camas .....	9.000
3.— Dotación en proyecto	
Camas en proyecto .....	14.000
Camas para 1976 .....	50.000

Evolución del número de Hospitales, camas  
y camas por mil habitantes

	1949	1963	1970
Nº de Hospitales	1.622	1.539	1.365
Nº de Camas	127.343	139.393	156.473
Camas por 1.000 hab.	4,33	4,44	4,60

Puede verse la extraordinaria proliferación de dependencias de los hospitales de nuestro país, característica esta que impide una eficaz labor de coordinación y planificación, puesto que en la práctica cada red funciona con criterios diferentes cuando no contrapuestos.

La distribución geográfica de los centros suele ser bastante irregular, puesto que al lado de zonas con dotaciones bien adecuadas, existen otras con dotaciones francamente insuficientes. Como era de esperar, la distribución geográfica sigue, salvo raras excepciones, pareja evolución a la distribución de la riqueza, encontrándose menos camas allí donde la población es más pobre y viceversa.

También es irregular, pero en general bajísima, la utilización que la población hace del hospital. Mientras que en la mayoría de los países europeos las tasas de frecuentación hospitalaria oscilan alrededor de cien ingresos anuales por cada mil habitantes, en España se calcula que no sobrepasan los cincuenta, lo que nos da una idea de por qué los índices de ocupación de todas las redes siguen siendo bajos, en general, a pesar de las larguísimas listas de espera de algunas residencias de la Seguridad Social que están trabajando permanentemente a ritmo de saturación.

En definitiva, pues, podríamos decir que en la actualidad disponemos de una dotación a todas luces insuficiente si la comparamos con la de otros países del continente, pero que sigue, en general, dando abasto a las necesidades por la escasa utilización que la población hace del hospital todavía. La dotación se caracteriza, por otro lado, por su irregular distribución geográfica y por su pluridependencia, lo que dificulta su eficacia práctica. Finalmente, se encuentra falta de un órgano coordinador único, de sistemas de calidad y de una legislación ágil que ponga orden en el caótico panorama que se puede contemplar.

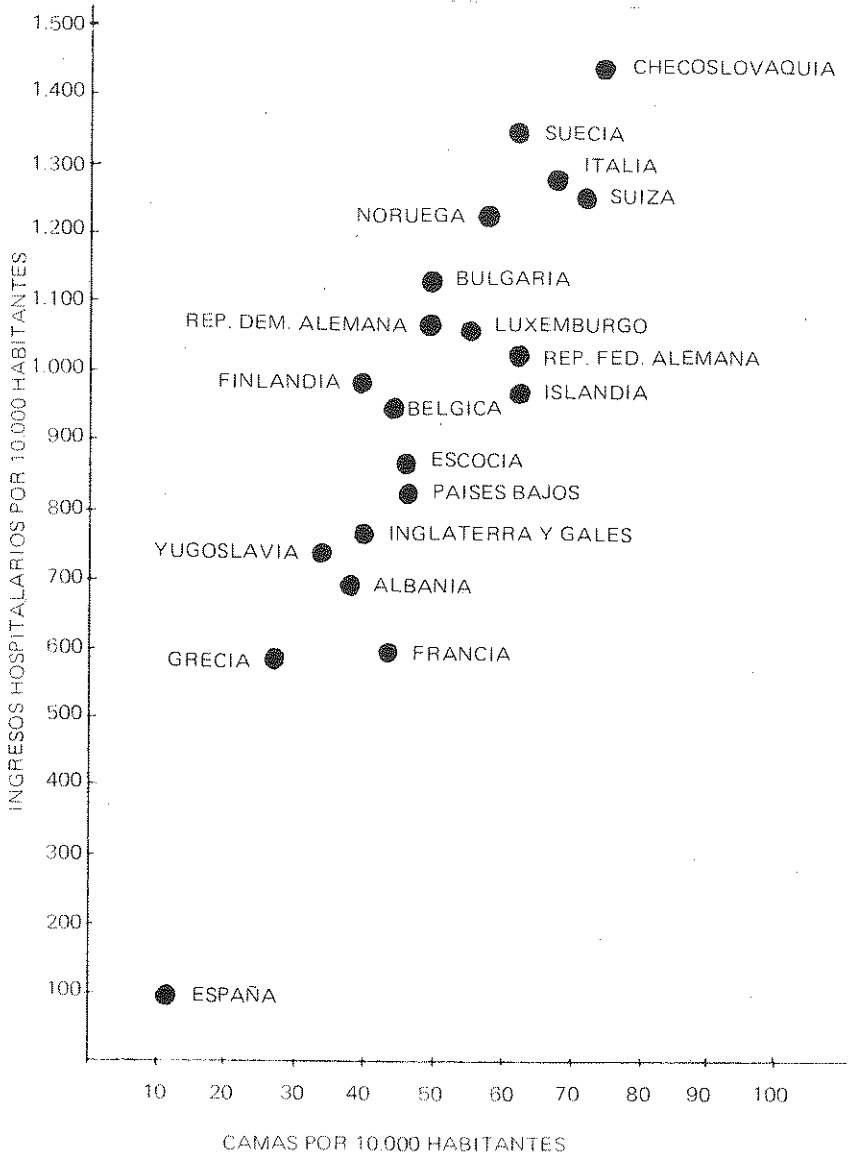
### **Perfiles Futuros.**

Para que podamos adecuar la dotación hospitalaria del país parece claro que a plazo corto deberán adoptarse iniciativas que desde hace tiempo vienen siendo invocadas por organismos responsables y por el propio personal de los hospitales.

Deberá acometerse una adecuada planificación sanitaria, ni siquiera esbozada en los planes de desarrollo hasta ahora surgidos y que por fin parece que va a considerarse con la creación de una comisión interministerial encargada de tal menester. Claro está que una reforma desde arriba, sin participación de los de abajo, de todo el personal que trabaja en el sector sanitario, no se presenta con muy buenos augurios en estos días en que la democratización de la gestión es una constante reivindicación justa de todos los trabajadores. Tal democratización deberá plantearse con urgencia en la gestión de los hospitales, en los cuales el personal médico y sanitario reclama su derecho a la participación en la toma de decisiones que tan directamente les afectan. Paradójicamente, nos encontramos todavía con un gran déficit de personal capacitado en dirección hospitalaria, puesto que sólo existe una escuela de Dirección y Administración en Madrid.

Parece que la creación de un Ministerio de Sanidad no podrá aplazarse por mucho tiempo si se quiere de veras iniciar la comentada planificación y adecuación del sector. Y, por otra parte, el aplazado pero inevitable acercamiento a Europa deberá familiarizarnos con los módulos de regionalización que otros países han adoptado ya que han de implantarse cada vez con más premura para hacer efectiva la participación de la población en el trazado de sus propios caminos.

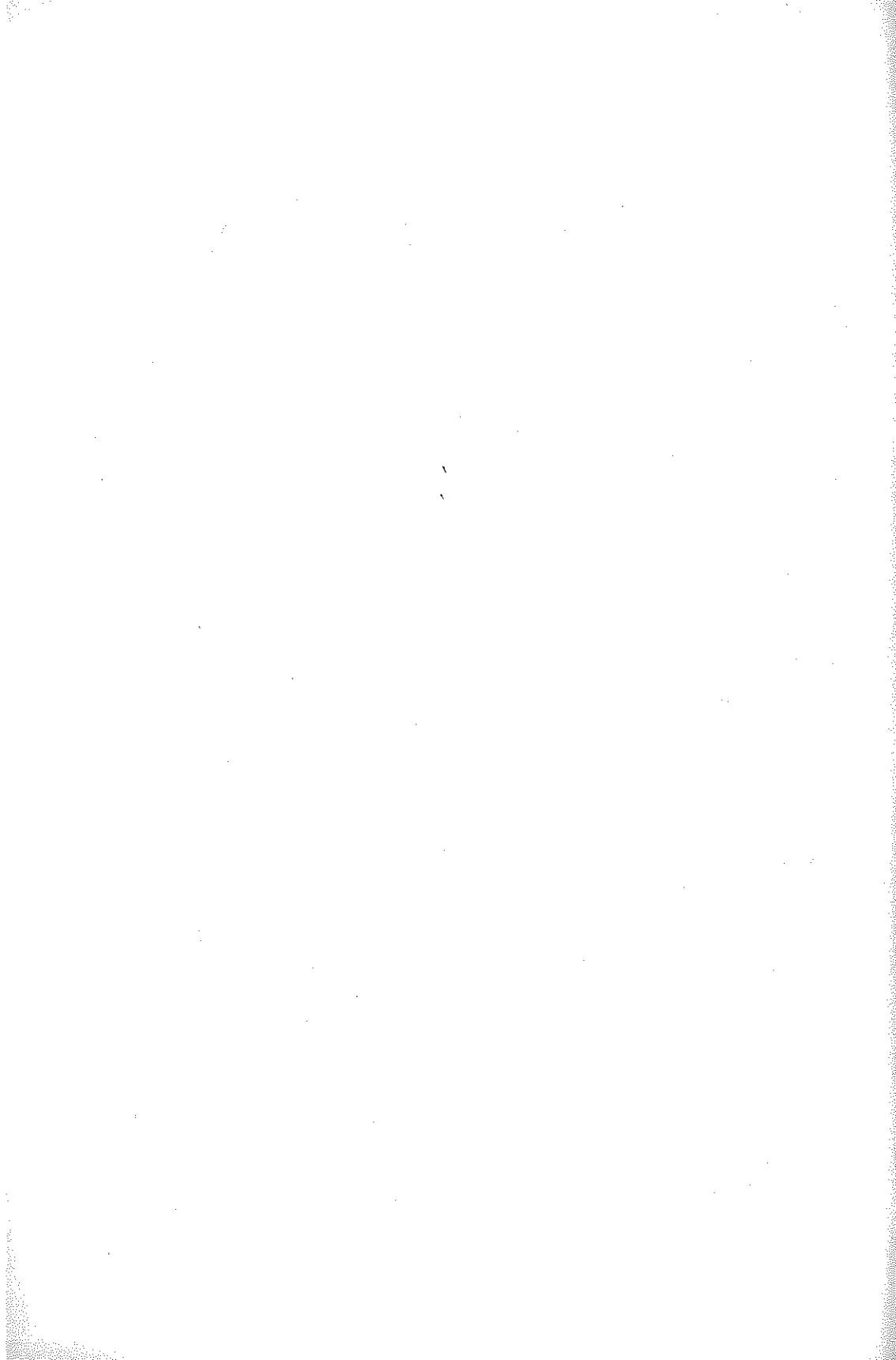
INGRESOS Y CAMAS EN LOS HOSPITALES GENERALES POR 10.000 HABITANTES  
EUROPA 1970



Con la creación de los organismos adecuados se podrá actualizar y poner en práctica, también, el esperado reglamento de hospitales, a todas luces imprescindible aunque en estos momentos la reforma sanitaria global adquiera preponderancia.

Y deberá, de una u otra forma, plantearse seriamente el problema agobiante de la falta de personal hospitalario a todos los niveles. Con toda probabilidad, el personal médico que trabaja en el hospital polariza su actividad asistencial en él, pero el resto del personal, sanitario o no, está en enorme déficit cuantitativo y de preparación y requiere una atención urgente por parte de los organismos responsables.

Con todo ello se conseguirán desterrar viejos conceptos del mundo hospitalario: beneficencia, asilo, hospital cerrado y autónomo, y se dará entrada a las nuevas ideas de hospital abierto, coordinado e integrado en una red regionalizada, órgano activo y básico del plan de salud al servicio de la comunidad.



# El soborno o comisiones a médicos por los laboratorios

Por Javier Eduardo TAPIA SALAS\*

La revista Cambio 16 en su número 262 de fecha 19-12-1976 en un artículo titulado "Con fraudes y a lo loco" decía: "En España se gastan noventa mil millones de pesetas al año en medicamentos. El hueso atrae a unos 400 laboratorios que gastan unos diez mil millones al año en la publicidad destinada a seducir a los médicos responsables del consumo. En este país ejercen la profesión unos cuarenta mil. En 1975, los del SOE (seguro obligatorio de enfermedad) extendieron más de 360 millones de recetas, más de diez por español. Hay quienes sospechan que la cifra es excesiva. Se habla de "tarugo" (dicotomía, soborno en jerga médica), como si los médicos recibieran comisiones por recetar. He escogido este artículo, de los menos agresivos e insultantes entre los muchos que desde hace algún tiempo se vienen publicando denunciando las "anormalidades" que se producen en el sector de los productos farmacéuticos. Con este punto de partida vamos a intentar desmenuzar esta enredadísima madeja de las comisiones a médicos en el sector médico llamadas "tarugueo".

## 1. COMO Y POR QUE SURGE EL "TARUGUEO".

Vamos a ver primero la situación de la industria farmacéutica en los últimos años y en la actualidad para extraer de esta realidad las causas del "tarugueo".

Está claro que la misión de la industria farmacéutica es la fabricación de medicamentos, pero ¿en qué condiciones se hace esto?, ¿cuáles son las circunstancias que rodean al sector?. En principio debemos pensar que la aparición de nuevos laboratorios y de nuevas marcas han debido ser mínimas, vista la proliferación existente. Parece ser que, afortunadamente, el número va en descenso, pues en 1956 en España existían 1.267 laboratorios; en 1972 se reducían a 500 y en la actualidad no pasan de 400. La aparición de estos laboratorios no se explica si no es con la teoría de que es un negocio rentable. Pero esto debe estar favorecido bien por la inexistencia de legislación al respecto o por su incumplimiento. Podemos afirmar que la situación socioeconómica y política era un caldo de cultivo óptimo; ahora bien, este sector

no es una excepción; aquí ha habido mucho negocio (en el sentido más negativo y peroyativo), no más que en otros sectores, pero tampoco menos. Decíamos, pues, que una de las características de la industria farmacéutica era su gran rentabilidad, otra su atomización (parece ser que la participación de mercado de la empresa que más factura no llega tan siquiera al 2 por ciento) y, por último, este hecho de que en el mismo mercado existan muchas, demasiadas empresas, provoca una competencia feroz. Si a esto añadimos la mala educación del enfermo y las costumbres establecidas al respecto, nos encontramos con una situación caótica. Un porcentaje muy alto de recetas (sobre todo en el SOE) son de complacencia, es decir, son innecesarias y posiblemente en muchos casos hasta perjudiciales, a corto o largo plazo. En mi experiencia profesional he contemplado bastantes anécdotas de este tipo; sólo citaré una: llegó una señora a un consultorio de la seguridad social de un pueblo de la periferia de Madrid; en la puerta y en el suelo había una caja vacía de una medicina cualquiera; la buena señora sin pensarlo dos veces se agachó, cogió la caja, recortó la parte donde venía el nombre y pasó hacia dentro; a los pocos minutos salía con una receta de ese medicamento. ¿Culpa? Del enfermo, del médico y sobre todo del sistema; yo he visto a una doctora pasar consulta a más de *doscientos* pacientes en las dos horas de las que disponía para ello. Ella misma me comentaba la ausencia total de medicina que podía hacerse en aquellas condiciones, pero ésta es la situación.

Como consecuencia de esto, tenemos:

- Existen muy pocos principios básicos o activos y muchos nombres comerciales; es decir, la misma cosa, el mismo preparado tiene 500 nombres comerciales. Y es que, a pesar de que un reciente informe farmacéutico patrocinado por la Organización de las Naciones Unidas cifra los medicamentos esenciales en doscientos cincuenta; en España existen unas 25.000 diferentes denominaciones comerciales. Para dar salida a tanto material funcionan 13.500 farmacias y unos 400 laboratorios: tantos como versiones y marcas llega a tener un mismo medicamento. Ocurre, entre otras cosas, que sólo la vitamina C admite 86 preparados diferentes en el país, diversos en marca y presentación e iguales en efectividad. España, casi sin investigación la pobre, gasta unos diez mil millones de pesetas anuales en taladrar la cabeza de los médicos con sus mensajes.
- El médico no sabe cuál escoger, todos son iguales, cualquiera de estas marcas comerciales les soluciona en teoría el problema. Y de aquí nace todo el aparato montado para captar al médico para conseguir que el médico recete éste y no aquel preparado.
- De aquí surge en su extremo el médico tarugo y el tarugueo. Sería muy difícil saber quién empezó (esto es algo así como la historia de quién fue antes el huevo o la gallina) ¿Empezó algún médico pidiendo "algo" por recetar una marca o algún laboratorio ofrecía ya compensaciones por hacerlo?

Esta duda un tanto absurda, si se quiere, nos aclararía de dónde surge la inmoralidad.

En resumen, el tarugueo consiste en la venta por parte del médico de su capacidad de receta, de su prestigio profesional y de la confianza del enfermo y, en última instancia, de la sociedad, en él. Así, el médico llega a un acuerdo con un laboratorio para recetar tal producto por una cantidad de dinero por receta o por cualquier otro beneficio.

## 2. FORMAS Y DIMENSIONES DEL "TARUGUEO"

Vamos a diferenciar sólo dos formas: El "tarugueo" de centros (hospitales, clínicas, residencias...) y el particular y personal con cada médico.

Comencemos por el primero. El "tarugueo de centros tiene como característica fundamental que intervienen muchas circunstancias y personas porque en estos centros hay un farmacéutico que compra, unos médicos que prescriben tratamientos, unas monjas que dirigen la salas, unas enfermeras colaborando con los médicos, unos ordenanzas que meten las narices en todo y que también conviene captar, etc., etc. Esto no supone que todas estas personas estén implicadas, beneficiadas y manchadas, sino que todas o sólo algunas de ellas deben ser tenidas en cuenta.

Distingamos por encima de todas la figura del jefe o encargado de compras del centro en cuestión. Este es el elemento clave porque es quien condiciona en última instancia las marcas a consumir en el hospital. Por ejemplo, si un médico necesita o prescribe para un tratamiento un antibiótico determinado, sus facultades llegan sólo a determinar qué tipo de antibióticos, pero no su nombre comercial, que será siempre el que haya elegido previamente el jefe de compras.

Cada vez prolifera más este tipo de "tarugueo" por su gran volumen; pensemos en la enorme cantidad de medicamentos consumidos por cualquier gran centro. Además, con la captación del individuo que decide, hemos conseguido la voluntad forzada del resto de la plantilla médica del hospital. Por otra parte, es claro que la medicina tiende a socializarse y a realizarse más en equipo, en un equipo que necesita de centro.

Como comentario marginal y sin eximir de culpabilidad, inmoralidad y fraude social al tarugueo de centro, diremos que normalmente no afecta inmediatamente a la salud del enfermo, porque el tarugueo de centros no condiciona la calidad del producto sino la oportunidad de su prescripción, puesto que para el encargado de compras implicado en el negocio el beneficio está en función de la cantidad consumida.

El "tarugueo" particular e individual a médicos adquiere otras características; en principio, se centra en médicos con gran poder de receta, es decir, en aquellos que pasan varias consultas al día (las más posibles) y además muy numerosas; esto, por otra parte, supone un círculo vicioso, ya que el médico "tarugo" busca aún más trabajo que le producirá más ingresos directos e indirectos. También se buscan médicos del SOE (Seguro Obligatorio de Enfermedad), pues lógicamente los preparados sobre los que se remunera al médico son caros y los enfermos no los comprarían si no fueran

en receta oficial de la que sólo deben pagar un pequeño porcentaje. Desde otro punto de vista, debemos decir que este segundo tipo de tarugueo sí puede afectar a la salud del enfermo.

Se presentan varios tipos de médicos; desde el que receta un medicamento (una marca comercial) porque le soluciona el problema una marca igual que otra con la diferencia de que por recetar una le pagan y por las demás no, hasta el que receta innecesariamente sólo por aumentar sus cuentas y despreocupándose de que ese sea el mejor tratamiento en un proceso determinado. Es difícil encontrar médicos tarugos que receten sabiendo que van a producir daño inmediatamente, pero no lo es tanto encontrar médicos "tarugos" que recetan aún a sabiendas de que ese producto no debe utilizarse tan indiscriminadamente y que a la larga puede ocasionar algún efecto secundario o cuando menos perder su eficacia clínica por su mal uso. Nos encontramos, pues, con médicos indiferentes a estos problemas que, de alguna manera y en alguna manera y en algunos casos, están muy cerca de ser auténticos médicos asesinos, entendiendo asesinar en un sentido más amplio que el mero hecho de quitar la vida.

Estos médicos abundan en extrarradios, donde las consultas son más numerosas, habiendo, pues, más bulo y menos claridad y también posibilidad de "engordar" a costa de los pobres enfermos españolitos. Otro dato que hace el hecho más importante o, mejor dicho, más indignante, aunque éticamente no afecte en nada al problema, es que un porcentaje elevadísimo de estos médicos que practican con tanto entusiasmo el "tarugueo" son extranjeros, normalmente "indios" y "moros", como son conocidos vulgarmente en este medio; estos "señores" practican la "medicina" unos cuantos años en nuestro país al que vienen a hacer las Españas, como antes se iba a hacer las Américas, y después retornan a sus países de origen cargados de dinero y gloria.

### 3. REMUNERACION DEL MEDICO "TARUGO"

En los grandes centros hospitalarios las remuneraciones normalmente presentan la forma de satisfacciones a colaboradores. "La lista de la promoción del último año de la Facultad de Medicina —dice un impreso reservado de los Laboratorios X— nos brinda la ocasión de felicitarle cordialmente por la terminación de sus estudios y la obtención del título de licenciado en Medicina y Cirugía". El impreso pide al neomédico su dirección definitiva para remitirle "nuestra propaganda", la oferta de nuestras publicaciones y modestos objetos de utilidad: Informaciones X, poblaciones de España, *Vademecum* de nuestras especialidades, blocs recetarios con el membrete que usted indique, Agenda X de sobremesa anual, Síntesis médica bianual, sello de goma o plástico con paradigmas a elegir, insignia de médico para el coche, llaveros para el coche, bolígrafos, etc. nadie venderá su voluntad por un bolígrafo, es claro. ¿Ni tampoco por una experimentación clínica en la que por 300 recetas de un producto empleado se pagan 25.000 pesetas que bien pueden ser mensuales si hay un poco de constancia en tal hábito de recetar?"

En cualquier caso, la parte importante de la remuneración en los centros hospitalarios la lleva el jefe o encargado de compras; tal remuneración puede ser simplemente en dinero o en especie, por decirlo de alguna manera.

La remuneración o compensación a médicos particulares por su función de recetador de tal o cual producto también reviste caracteres distintos según los casos. Lo más frecuente es dinero contante y sonante a tanto la receta o una cantidad fija por "trabajo científico" que incluye un número determinado de recetas, como comentábamos anteriormente. Pero no es ésta la única manera. Hay muchos médicos en donde empieza a funcionar la imaginación y la picaresca, pues los regalos varían desde un simple fonendoscopio a la instalación completa de una clínica en la que no falta de nada, o desde un televisor en color hasta un coche último modelo o un lujoso piso o chalet del cual se pagan las letras mientras el médico recete o se suspenden los pagos en el momento en que deje de hacerlo.

Existe una tercera variante menos espectacular e importante, pero que no deja de tener su gracia. Consiste en recetar por amistad o, simplemente, por las relaciones públicas volcadas sobre el médico: invitaciones, acompañamientos, juergas, etc.

#### 4. CONSECUENCIAS

Después de lo expuesto las consecuencias o su enumeración surge por sí sola:

- Mal empleo del medicamento, lo que supone un uso indebido, en algunas ocasiones incluso innecesario.
- Corrupción del médico, en algunos casos inocente en un principio, pero que ha sucumbido al bombardeo de ofertas y al vislumbrar una ganancia adicional sin modificar en teoría su labor.
- Deterioro de la confianza en la figura tan importante socialmente del médico y de la labor de la Medicina.
- Grave perjuicio para la salud pública, en unos casos a largo plazo y en otros a corto, como estamos viendo continuamente en los medios de información.

#### 5. TEORIA DE LAS SOLUCIONES

Este es el apartado más difícil y escabroso de todos cuantos he tratado. Lo es por la importancia del tema, por las implicaciones a todos los niveles de cuantos hacen fraude a la salud pública y, en última instancia, porque ha llegado el momento de señalar, de acusar, y, por lo tanto, de comprometerse. Vamos allá.

- Existe en principio una solución aparente y en definitiva falsa que parece ser es la que se está apuntando desde determinados medios y personas que les interesa hacer un lavado de cara, pero para que todo siga igual. Esta solución consistiría en ha-

cer una depuración de los médicos que después de una inspección y de un control hubieran demostrado su deshojedad. El gran error de esta medida radica, como indiqué antes en que es incompleta, en que sólo afectaría a una parte de los implicados, la más modesta y la que no podría esconderse detrás de protecciones y puestos oficiales.

— Otra solución más difícil, radical y también más a largo plazo sería política, es decir, en primer lugar la nacionalización de la industria farmacéutica lo que debería llevar aparejada una reducción importante de laboratorios. Y, por otra parte, un control y una limpia a todos los niveles. Es inconcebible que altos jefes de la Seguridad Social sean propietarios o grandes accionistas de determinados laboratorios, haciendo y deshaciendo a su antojo y mangoneando detrás de la impunidad que su posición les proporciona y conociendo todos los entresijos del negocio para ser ellos mismos los más beneficiados de este río revuelto. En esta solución jugaría un papel muy importante la situación del país. Podemos decir que durante mucho tiempo se ha venido manteniendo una mentalidad en vigor por la cual para cualquier asunto eran necesarias unas aportaciones digamos que de agradecimiento; desde la clásica propina española hasta el soborno de cualquier empleado sentado detrás de una ventanilla o detrás de la mesa de un despacho oficial. Como indiqué bastantes párrafos más atrás el gremio médico no es una excepción; en él son válidas las mismas premisas que en cualquier otro, aquí con más repercusión porque afecta a la salud y a la vida de las personas.

## 6. ETICA DEL "TARUGUEO"

— La labor del médico es remunerada *per se*, e incluso en nuestro país es uno de los profesionales de más alto nivel de ingresos. Por esto no debe tener beneficios complementarios por el desarrollo de su labor o de su servicio.

— El hecho de que un médico acepte el "tarugueo" supone un condicionante de su libre albedrío siempre necesario en el ejercicio de su profesión.

— Por último, la falta de ética condiciona su labor y deteriora la confianza puesta en él por el enfermo y por la sociedad, más aun cuando la opinión generalizada afirma o cree en la vocacionalidad de la medicina y de los que la desempeñan.

## Eurocomunismo y Democracia Sindical

El eurocomunismo es una inteligente acomodación estratégica del comunismo, para operar con éxito en los países latinos de nuestro continente, es decir, los de más penetrante imaginación.

Su planteamiento doctrinal impacta inicialmente en el pueblo de forma tranquilizadora, ya que en principio acepta la democracia y la iniciativa privada del mundo occidental, pretendiendo hacerlo compatible con una Planificación de la economía totalitaria y marxista, respaldada por un sindicalismo único.

Intentaremos analizar la forma en que el eurocomunismo podría superar dos profundas incompatibilidades de su programa, que son: Planificar democráticamente el Desarrollo económico, y respetar la iniciativa privada, dentro de una Planificación económica nacional de carácter vinculante.

¿Es posible una Planificación totalitaria de la economía —como la que realiza el marxismo—, dentro de la democracia inorgánica? Afirmamos rotundamente que no, ya que para que la Planificación democrática fuera vinculante, sería necesario, en primer lugar, que se aprobaran los planes de Desarrollo por el Órgano Legislativo y, además, que fuera elaborada de manera racional, y ello exigiría la presencia en el Órgano Legislativo de representantes de los empresarios, trabajadores y técnicos de cada una de las grandes ramas de la producción de la economía nacional, elegidos democráticamente.

Si tenemos en cuenta, además, que el respeto a la iniciativa privada y, en definitiva, a los derechos del hombre, no sólo implica la libertad de invertir, sino la de que cada uno pueda hacer un libre uso de la renta disponible, resultará también necesario incorporar auténticos representantes de los consumidores al Órgano Legislativo que elabora la Planificación del desarrollo

Llegamos así a establecer una clara conclusión:

Para que la Planificación del Desarrollo del Eurocomunismo sea compatible con un sistema democrático, habría que empezar por replantear las viejas instituciones de la democracia inorgánica.

Los filósofos del siglo XVIII que inspiraron la Revolución Francesa en la que se fraguó la constitución democrática, pretendían potenciar los derechos del hombre y lo lograron preferentemente a través de los partidos políticos como cauces de representación popular; sin embargo, no fueron capaces de prever los cauces institucionales que permitieran ordenar la economía y lograr una más igualitaria distribución de la renta.

En definitiva, las fuerzas políticas que alumbraron los derechos del hombre enarbolando la bandera de la libertad, ni pudieron ni proclamaron simultáneamente los esquemas políticos que

---

\* Remitido por su autor, el antiguo Vicepresidente de las Cortes Españolas y conocido líder nacionalsindicalista Dínisio Martín Sanz a la recepción del n.º de Enero-Marzo 1977 de "Rev. de Fomento Social" dedicado al tema: "Eurocomunismo y Cristianismo" (N.º de la R.).

conducirían a la Planificación del Desarrollo, ni como objetivo para alcanzar un elevado ritmo de crecimiento económico, ni como pieza esencial para lograr una mayor igualdad en el disfrute de la renta.

El eurocomunismo, en consecuencia, tiene que avanzar en el perfeccionamiento de sus planteamientos doctrinales y, sobre todo, de su esquema institucional; primero, para hacer posible una Planificación democrática y, en segundo lugar, para no correr el riesgo de ser sometido a la hegemonía doctrinal del viejo comunismo instalado en Rusia, que es quien, en definitiva, tiene la razón de la fuerza.

Los planes de Desarrollo para que alcancen el carácter vinculante que el eurocomunismo pretende, han de ser aprobados por Ley en el Órgano Legislativo y tienen que estar elaborados por ramas de la producción, posteriormente coordinadas a escala nacional.

Se ha de examinar por separado cada rama de la producción, ya que en cada una de ellas son distintos: la elasticidad de la demanda al variar los niveles de renta, los avances que cada una pueda conseguir en la productividad del trabajo; requieren también incrementos de capital por trabajador variables para lograr idénticos avances en la productividad del trabajo y, como consecuencia, la evolución de los precios en las distintas ramas de la economía, no puede ser homogénea.

Pues bien, si el eurocomunismo pretende planificar el desarrollo democráticamente, tendría que admitir la necesidad de un Sindicalismo por ramas de la producción, y que este sindicalismo fuera reconocido como un nuevo cauce de participación del pueblo en el Órgano Legislativo.

Daríamos paso así a una nueva democracia, en la que el ciudadano elegiría sus representantes para el Órgano Legislativo por dos cauces diferentes y complementarios, a través de los partidos políticos para defender y acrecentar los derechos del ser humano y definir su ideología, y por el cauce de los Sindicatos de Trabajadores, Federaciones Patronales o Asociaciones de Consumidores, para escoger los hombres que mejor representen sus intereses laborales o empresariales o que puedan realizar una más legítima defensa de las rentas del consumo, cuyo primer enemigo es la inflación.

Si es ésta la única posibilidad, como personalmente entiendo, de hacer compatible la ordenación racional de la economía y la democracia, es indudable que se habría logrado una válida coincidencia institucional entre el eurocomunismo y la democracia sindical —que es la forma evolucionada del Nacional Sindicalismo—, que siempre ha pretendido acortar distancias ideológicas entre el mundo libre y el comunismo, respetando los derechos humanos.

Tratemos ahora de encontrar una válida solución entre Planificación del Desarrollo y la economía de mercado, que es una consecuencia del respeto a la iniciativa privada que también proclama el eurocomunismo, aunque quizá antes convenga puntualizar las razones por las cuales el eurocomunismo proclama el respeto a la libre iniciativa.

A mi juicio, este agudo planteamiento sólo puede obedecer a dos razones. La primera, inspirada en un afán proselitista, ya que pretende ganarse la voluntad de esos pequeños y medianos empresarios, e incluso de los profesionales liberales. La segunda —y posiblemente más decisiva—, es porque los comunistas europeos reconocen que la iniciativa privada es capaz de superar considerablemente la productividad del trabajo y del capital que logra el mundo marxista y, por ello, quieren hacerla compatible con una ordenación racional de la economía y con una mayor igualdad en la distribución de la renta.

Sin embargo, la iniciativa privada, que adopta sus decisiones basadas exclusivamente en la expectativa de rendimiento del capital que se propone invertir, no resulta compatible con la Planificación del Desarrollo que realiza el marxismo, que contempla y considera tan sólo dos ejes de la economía: la productividad del trabajo y la renta ofrecida al consumidor, por ello no ordena la economía contemplando todas sus variables, la planifica, que es lo que puede hacer operando sólo sobre dos ejes.

## EUROCOMUNISMO Y DEMOCRACIA SINDICAL

La Planificación totalitaria de la economía que pretende el marxismo, exige un absoluto control de precios y, como consecuencia, una suficiente disciplina de la oferta y la demanda, es decir, un mercado intervenido en el que se asfixia la libre iniciativa.

Sólo se puede lograr respetar la iniciativa privada, aceptando una economía de mercado, es decir, la absoluta libertad de oferta y demanda por parte de las empresas y los consumidores.

En definitiva, la Planificación del Desarrollo comunista que opera exclusivamente contemplando el eje de la productividad del trabajo y la renta generada para el consumidor, no es compatible con una iniciativa privada que monta toda su estrategia económica basándose en la productividad del capital.

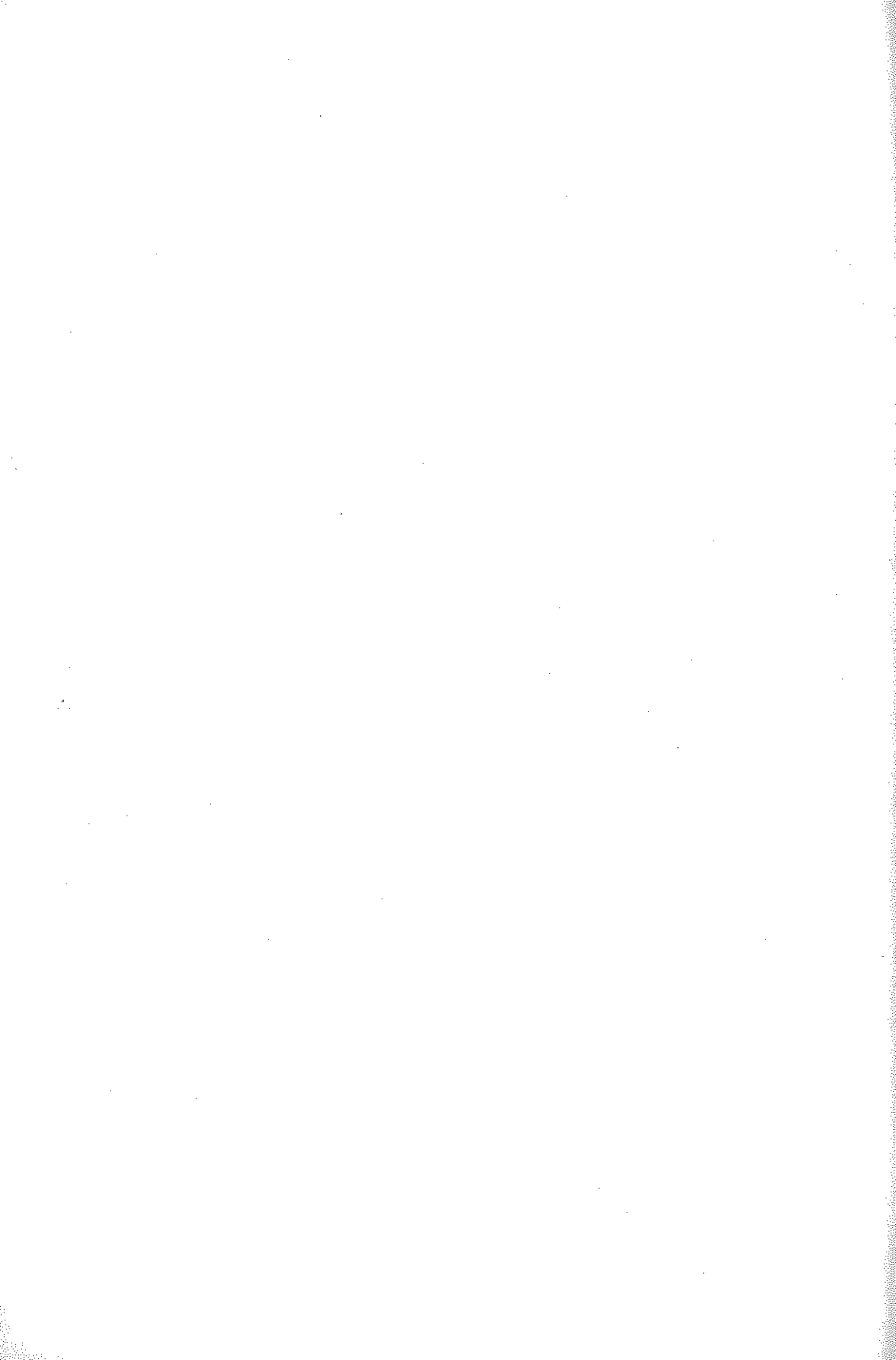
En consecuencia, los eurocomunistas tendrían que superar y perfeccionar las técnicas de planificación del Desarrollo elaboradas en Rusia, para intentar lograr "un ordenamiento espacial de la economía", es decir, ordenar la economía unas veces de forma vinculante y en otros casos de forma indicativa, contemplando simultáneamente los tres ejes que configuran el mundo económico, —el del rendimiento del capital, el de la productividad del trabajo y el que mide la renta que se ofrece a los consumidores—.

Estas nuevas técnicas de ordenación del desarrollo que deberían inspirar la política económica del eurocomunismo, se sintonizan mucho más con las que ha elaborado y, en alguna medida, ha inspirado la "Planificación" del Desarrollo económico español, nuestra democracia sindical, a la que me he permitido definir como hegeliana síntesis entre la tesis de la democracia liberal y la antítesis que representa el marxismo.

Diferencias radicales de origen, ideológicas y estratégicas, separan al eurocomunismo de la democracia sindical, el primero tiene como plataforma de lanzamiento el comunismo, nosotros el del mundo libre.

El orden jerárquico de los derechos humanos es distinto para una y otra doctrina, así por ejemplo, el eurocomunismo tendría necesidad de poner en práctica el ahorro forzoso, en idéntica medida que su progenitor, en tanto que a la democracia sindical no le es indispensable el control del consumo, para superar el desarrollo del marxismo.

Por último, el eurocomunismo puede ser una inteligente estrategia del comunismo para instalarse en Europa, en tanto que la democracia sindical reconoce la necesidad de reformar la democracia inorgánica, para ordenar especialmente el desarrollo económico, y lograr la justicia distributiva, a través del Pacto social, sin poner en riesgo la democracia.



# BIBLIOGRAFIA

## 1. FILOSOFIA

JOSE LUIS PARDO, *Transversales. Texto sobre los Textos*. Editorial Anagrama. Barcelona, 1977, 155 p.

Incluye una docena de ensayos sobre el valor interpretativo que sobre la Cultura tienen algunas manifestaciones artísticas, unas pocas corrientes del pensamiento y la misma forma con la cual nos la transmiten algunos escritores de libros.

El contenido que José Luis nos regala con su hermoso libro es más o menos éste:

"Se trata simplemente de resaltar el hecho de que el arte puede descubrir algo".

"En verdad diríamos que nos parece difícil imaginarnos alguien cuyas relaciones con la cultura no sean ambiguas".

"Nada sabemos de esa región de niveles discontinuos sobre la que se reorganiza el caos".

"Entra mas tarde en el ensayo "Intertextualidad y literatura", en nuestra opinión, culminación de este grupo de ensayos.

La opinión sobre los críticos es ésta:

"La labor del crítico ha sido en la gran mayoría de los casos, la labor del cotilleo, una labor indigna, la tarea de la envidia o de la repetición". Si la labor del crítico es salvar a la narración de su autor, también es cierto que el autor deberá salvarse él mismo de su relato y cuando pensamos que un texto pudiera ser leído por muchas personas diferentes, habrá que asegurar también que estas últimas lo salven, creemos que José Luis lo ha conseguido y nosotros estamos intentando demostrarlo, sin mucho éxito, porque tampoco podemos sustituir el pensamiento del autor con unas pocas palabras.

La crítica que sigue, en "Artes marxiales" y en "Las locuras de un psicoanalista", como problemas fundamentales de la cultura occidental, también son ensayos de calidad, porque, como decíamos, explican a muchos niveles el por qué de esa misma afirmación.

¿Por qué en un nuevo ensayo a manera de un artículo o una colección de ellos o como quiera el autor, no nos cuenta algo sobre ese delicado colmo de la contracultura? Seguramente sería impresionante.

Este libro, número 48 de la "Colección Argumentos", ha sido Finalista en el V Premio Anagrama de Ensayo.

Julián Colina.

## BIBLIOGRAFIA

### 172. ETICA SOCIAL

FIERRO, ALFREDO: *El derecho a ser hombres*. Ediciones Sedmay. Madrid 1977. 208 págs. Es éste un libro dedicado al tema de la subnormalidad. Se lo aborda directamente en bastantes de sus aspectos específicos —el médico, el educativo, el psicólogo, etc.— al mismo tiempo que se hace del problema, sin instrumentalizarlo, poderosa palanca de denuncia y cambio de la sociedad capitalista que vivimos.

El siguiente párrafo creemos puede ser representativo de lo que el libro quiere ser: "Minusválidos y subnormales, más que ningún otro grupo marginado, desenmascaran la contradicción de una sociedad que proclama en teoría y en abstracto el derecho a ser hombre y que lo niega en la práctica concreta porque rehúsa a muchos de sus miembros las posibilidades reales de ser hombre y los medios adecuados para llegarlo a ser" (p. 47). Lo mismo que este otro: ante el dilema incompleto "marginación o explotación" "existe una tercera alternativa.... La alternativa tiene un nombre: se llama socialismo; un socialismo que .... se presenta básicamente como la negociación del principio capitalista del lucro" (p. 75). El salto, como ve el lector, es impresionante: de la subnormalidad al socialismo utópico; nada de extrañar, por otra parte, en quien es autor de la conocida obra "Cristianos por el Socialismo". Con esto no queremos decir ni que el libro no sea serio —lo es— ni que saque las cosas de quicio ni que las tome por los cabellos; sólo que el libro está influenciado —con perfecto derecho— por una determinada y muy concreta ideología. En todo caso, las cuestiones específicas se abordan con competencia y su tratamiento técnico no queda desfigurado por la intencionalidad socio-política.

J.G.

BENETAR, JUDITH. *Manicomio*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1976. 191 páginas.

La autora, que usa este seudónimo, es una joven psiquiatra que practica su profesión en Nueva York. El libro es una conmovedora mirada a un mundo de pacientes que la autora retrata con sus problemas y enfermedades, con sensibilidad y comprensión. La doctora, más que en los hospitales, cree en la salud que permanece en todo cerebro humano por enfermo que esté, a condición de que se apoye en su voluntad propia. La autora conoce los límites del progreso hospitalario y los amplios recursos de la inteligencia. El lenguaje es didáctico, ameno, claro y sencillo, y no recurre al léxico profesional exagerado; la autora describe sus experiencias, desde el aprendizaje y las pruebas necesarias para llegar a ser psiquiatra, hasta sus relaciones con médicos, enfermeras y pacientes de un gran hospital. Además, introduce al lector en una discusión científica hoy vigente, es decir, la antipsiquiatría, de la que se dice que está revolucionando la medicina actual. El subtítulo del libro es: 24 horas en la vida de un psiquiatra.

M.B.

CABALLERO, OSCAR. *España: un medicamento a su alcance*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1976. 245 páginas.

El autor no es especialista en la materia, sino un periodista divulgador de muchas anécdotas, datos, referencias y dichos. Nació en la Argentina y ha actuado en varias naciones de América y Europa. Tiene 35 años. Ha escrito varias obras semejantes. El libro denuncia irregularidades en la medicina; pone en guardia al enfermo contra los ataques que le llegan de un sistema sanitario deficiente, de una industria farmacéutica, blanco preferente de sus agresiones, de una medicina deformada que se distancia cada vez más del problema real del enfermo, de un sistema irracional y dañoso. El autor se define como un paciente que se tomó el trabajo de informarse y que con cierta conciencia de clase informa a sus pares. Los especialistas en la materia podrían discernir sus acusaciones y juzgar sobre sus fundamentos y objetividad y límites.

M.B.

## 301. SOCIOLOGIA

TEZANOS, JOSE FELIX: *Estructura de clases en la España actual*. Editorial Cuadernos para el Diálogo, S.A., Madrid, 1975, 204 págs.

Tezanos, siguiendo a Ossowski, distingue los tres tipos de estructura de clases que aparecen en Marx en tanto que revolucionario, economista y sociólogo: dicotómica, con clases intermedias y de acuerdo con la fuente de sus ingresos (tierra, capital y trabajo) respectivamente. No se trata de una contradicción sino de diversos niveles de abstracción. La concepción dicotómica y antagónica de las clases sociales, como clave interpretativa del cambio histórico, constituye la contribución esencial de Marx, más que sus análisis concretos sobre la sociedad industrial de su tiempo. El autor discute el grado variable en que se ha verificado esta polarización en el capitalismo del siglo XX. Siguiendo a Poulantzas, cree que dominación económica y hegemonía política no se identifican necesariamente. La definición de una clase depende de los niveles económico, político e ideológico de los que es efecto. En definitiva, el objetivo no es una descripción detallada de la estructura de clases ni una intelectualización de planteamientos, sino el comprender las líneas del cambio social y las aspiraciones de la mayor parte de los trabajadores de las sociedades más desarrolladas con vistas a transformaciones posibles y reales. Lástima que en el estudio no se haga referencia a las sociedades menos desarrolladas, que dependen para sus transformaciones posibles y reales de las más desarrolladas, entre las que ya se va contando España.

Siendo el poder político un elemento fundamental en el análisis sociológico de las clases, según Dahrendorf y Lenski, el autor advierte la dificultad de su cometido en la España de 1975, en estado de fluidez y transitoriedad política. Ahora bien: esas diferencias en el poder político están condicionadas por las posiciones que ocupan los distintos grupos sociales en los sistemas de producción, y la evolución de la estructura de clases está determinada por la evolución de la organización social de la producción.

Mediante un análisis de los datos del censo a partir de 1877, se estudia el tránsito de la sociedad estamental a la sociedad de clases basándose en la distribución ocupacional. La mayoría de la población era rural, el proletariado industrial era muy reducido y prácticamente no existía una clase media burguesa. Entre 1910 y 1918 la clase obrera industrial aumentó en un 60 por 100. Con el final de la guerra mundial se produce un parón del proceso de industrialización y se agudiza la tensión social. Del fracaso de la burguesía y de la debilidad de las clases medias frente a la polarización y radicalización de la alta burguesía y el proletariado surgirá la guerra civil.

El capítulo tercero estudia el proceso de modernización y las profundas transformaciones sociales ocurridas en España desde 1939, en particular la transición demográfica hasta alcanzar niveles europeos. Siguiendo a Salustiano del Campo, el autor denuncia la ausencia de política demográfica en la planificación del desarrollo.

Los capítulos cuarto al séptimo constituyen el núcleo de la obra: clases medias, mundo campesino y clase obrera. La estructura de clases de nuestro país es un sistema complejo, compuesto por tres subsistemas interdependientes:

a) residuos de un sistema de clases precapitalista; b) sistema de clases de la sociedad capitalista tradicional; c) sistema de estratificación propio de las modernas sociedades capitalistas (capital anónimo y bancario; tecnócratas y gerentes; empleados de oficina; diversificación de la clase obrera manual; campesinado decreciente).

El momento de la evolución de los sistemas productivos (indicado por la distribución de la población activa) es a su vez indicador de la estructura de clases. Se reproduce aquí la pirámide de la estratificación social de España, elaborada por I. Fernández de Castro y A. Goytre.

Las implicaciones de las modificaciones en la estructura ocupacional de la población activa repercuten decisivamente en el análisis de las clases sociales. Particular atención merece el estudio de las clases medias diferenciadas por el autor en viejas y nuevas. Tezanos trata de evaluar su volumen y caracterizarlas tomando como base el famoso estudio de Murillo Ferrol (1959). Estudia sus actitudes y valores y se detiene en particular en los empleados de oficina y en las actitudes políticas de las clases medias. Tezanos es coautor de *Las nuevas clases medias*, estudio realizado en 1970 sobre una muestra representativa de empleados de Banca españoles.

Ante la falta de clarificación y consistencia de las posturas políticas, el autor intenta aunar voluntades entre los distintos sectores que, coincidiendo en las metas económicas del socialismo, discrepan en cuanto a otros objetivos socialistas que, a su juicio, deberían relegarse a un plazo más largo.

## BIBLIOGRAFIA

Se enumeran las causas del trasvase del campo a otros sectores de la economía en nuestro país cambiando, en consecuencia, la estructura de la población activa agrícola. Ha crecido proporcionalmente el número de pequeños y medianos propietarios agrícolas, pero su peso absoluto ha disminuido, llevando camino de convertirse en una clase residual. El mundo campesino se está transformando. Sus valores y pautas de comportamiento van siendo más y más los de los sectores urbano industriales.

Los conflictos laborales (tratados en el capítulo octavo) son, en la sociedad industrial avanzada, esencialmente políticos, ya que la evolución del capitalismo ha hecho retroceder la necesidad económica, pero no ha renunciado a la estructura autoritaria de los sistemas de producción. Se señalan, siguiendo a J. M. Maravall, las condiciones que había de cumplir una domesticación o encauzamiento del conflicto. A continuación se reseñan las características de los conflictos de trabajo en España y la evolución de los conflictos en los últimos años; sus causas, la violencia ocasional, el aspecto político de los conflictos y la participación industrial, sindical y política.

En el capítulo noveno, que se dedica a la desigualdad social, se caracteriza la evolución de la oligarquía económica española como un proceso de desaristocratización y diversificación, sin que ello implique una reducción de su enorme poder económico. La desigualdad económica se da tanto a nivel de grupos e individuos (pobreza) como de las regiones.

Cierra el libro un capítulo sobre las implicaciones políticas del cambio social, concretamente de las transformaciones de la clase obrera. Disminuido decisivamente el peso del campo, diversificada y especializada profesionalmente la clase trabajadora, la actitud de la misma frente a la sociedad capitalista puede describirse como "conciencia impotente (ante un cambio social revolucionario) y participación crítica".

Tezanos ha logrado una síntesis clara y profunda de los estudios existentes, apoyándose de forma particular para los aspectos teóricos en Poulantzas y en las interpretaciones de la estructura social española de Fernández de Castro y Goytre. Es de destacar la equilibrada integración de teoría y datos empíricos, lograda a lo largo de toda la obra, así como su enfoque realista y práctico de la situación política y económica de España. En suma, un libro científico y desmitologizador.

Juan de Glencove

**LOPEZ DE CEBALLOS, PALOMA.** *Sociología de un cambio.* Marsiega, Madrid, 1977, 270 p.

La autora explica actualmente sociología en el Colegio Cooperativo de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Económicas y Sociales de la Sorbona, en París, y coordina la investigación pluridisciplinar en el Instituto Ecuménico para el Desarrollo de los Pueblos. Esta obra pronto se va a publicar en Francia. El libro es un estudio socio-político y socio-religioso de las conversiones en Singapur. En él se usan como material básico los relatos de conversión. Se demuestra una familiaridad con las principales contribuciones pertenecientes a la sociología de la Religión, a la Sociología del Cambio y a la literatura general sobre Oriente. Se despliega una vasta y exótica bibliografía. La obra es de rigor científico y la lectura es fácil. Se describe Singapur, mezcla de culturas, razas, religiones, de tradiciones que van quedando sin sentido por una modernización foránea. Para interpretar de forma dinámica el amplio material recogido (documentación de archivos, bibliografías, entrevistas semi-directivas, monografías abiertas, cuestionarios, tests proyectivos, estadísticas, etc.), la autora elabora tres esquemas. El primero analiza el cambio como proceso; se identifica el punto de partida, los modos del cambio y los nuevos comportamientos. El segundo esquema analiza las percepciones que tienen del cambio los actores que lo viven; un análisis del contenido del campo semántico en el que se expresa la conversión, revela el vocabulario, los temas y los silencios socio-culturales. El tercer esquema analiza las funciones del cambio; una doble estructura indica las variables significativas de lengua, grupo étnico, educación, clase social. Los esquemas se integran mutuamente, dan relieve al análisis y apuntan hacia una sociología dinámica del cambio. La primera parte abarca: la investigación en su contexto y su método; la segunda introduce en la sociología histórica de Singapur y analiza la Iglesia de acogida; la tercera trata de los convertidos y su historia: sociografía de los convertidos y contexto religioso; la conversión como proceso; conversión e integración; la cuarta analiza las estructuras y funciones de la conversión.

M. B.

LERENA ALESON, CARLOS. *Escuela, ideología y clases sociales en España*. Editorial Ariet, Barcelona, 1976, 465 páginas.

El libro es una tesis doctoral bajo la dirección del profesor de Sociología D. Salustiano del Campo, quien hace su presentación. Se trata de la sociología empirista de la educación. El autor define su propósito como el estudio de la estructura y funciones del sistema de enseñanza en la sociedad española contemporánea; estudia cumplidamente la escuela en una sociedad de clases y la relación de que se ocupa no es escuela-capitalismo, sino escuela-clases sociales, a través de la ideología. Aporta el libro una interpretación de la reforma educativa española de 1970, que supera la corta visión de quienes solamente la consideran como un intento aislado. Se unen la elaboración teórica y la verificación experimental; se establece la necesaria conexión entre la Sociología de la Educación y la epistemología sociológica. En la primera parte, como introducción, se estudian los elementos de sociología de la educación y se plantea el objeto del estudio. En la segunda se analiza la escuela y el desarrollo capitalista, del modelo escolástico al modelo liberal, con una primera aproximación histórica. La tercera parte establece las funciones sociales del sistema de enseñanza tradicional (1860-1960) y analiza una sociología de la cultura en la sociedad española contemporánea. La cuarta se ocupa de las cuestiones ideológicas del sistema de enseñanza tecnocrático en la España de los años 70. La quinta, como anexo, va contra el empirismo, ofrece una nota metodológica y extrae determinadas conclusiones.

B. MAS.

### 304. CUESTION SOCIAL. POLITICA SOCIAL

VELARDE FUERTES, JUAN y VARIOS: *La transformación socio-económica del territorio español*. Edit. Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. Madrid, 1976. 338 págs.

"El desarrollo regional en España" creemos sería un título más breve y perfectamente sustitutivo para este libro. Ahí se centran las nueve ponencias que otros tantos especialistas desarrollaron en 1975 en una de las tradicionales mesas redondas del Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos. La base fundamental de todo el tratamiento es el recurso a la historia y a la estadística, e incluso en la historia se busca más el dato —con frecuencia inseguro y poco de fiar— que el testimonio. Desde todos los enfoques del problema —el demográfico, el industrial, el financiero, el de niveles de renta, etc.— coinciden en lo esencial las conclusiones: el tremendo desequilibrio que se ha producido en nuestro país en el desarrollo diferencial de las regiones. Al filo de los análisis se van apuntando también las líneas maestras, según los autores, de actuación correctora. Un libro, en definitiva, que no puede faltar en ninguna seria bibliografía sobre desarrollo regional en España.

J. G.

GUILLERM, ALAIN Y BOURDET, ALAIN: *La autogestión*. Galba Ediciones. Barcelona 1977. 280 págs.

Los autores demuestran conocer muy bien a los clásicos del marxismo y a otros socialistas utópicos como Fourier y Proudhon.

Se enfrentan tanto al marxismo-Leninismo, que socializa la propiedad pero continúa en el Este privatizando las decisiones en los burócratas del Partido, como al capitalismo liberal. Defienden la legitimidad de una interpretación de Marx en sentido autogestionario: el Estado como coordinador de un tejido o enjambre de empresas cooperativas. Hacen balance —precarios resultados— de las experiencias de autogestión sobre todo en Argelia y Yugoslavia. Apuestan, en general, por la difícil utopía, químicamente pura, de una sociedad autogestionaria sin apenas intervencionismo del Estado. En cuanto al estilo, es en general, ameno; se lee el libro con facilidad.

F.A.

## BIBLIOGRAFIA

JANNE HENRI. *Le système social. Essai de Théorie générale*. Editions de l'Université de Bruxelles, 1976. 575 páginas.

El autor ha desempeñado importantes cargos, como Rector de la Universidad Libre de Bruselas y Ministro de Educación Nacional. Ha publicado numerosos estudios. Este libro es una teoría general del sistema social, surgido de la constatación de aportaciones de los fenómenos sociales, de las construcciones sintéticas que reposan sobre algunas colecciones de hechos y de encuestas, las observaciones y las teorías etnológicas sobre pequeñas sociedades globales, conceptos de la psicología social. El libro pretende fundar su valor sobre el rigor de su coherencia y sobre la regla según la cual la construcción teórica ha de estar en armonía con los hechos bien establecidos. El estudio rechaza con fuerza todo imperialismo de carácter monista. Se explica cómo los sistemas sociales existen cual realidades socioformales de una manera trascendente a los individuos, dependiendo de la existencia de éstos. Estas realidades se desarrollan en dos niveles: el institucional-ideológico y el relacional-psicológico; el conjunto reposa sobre un sustrato material, unido a las realidades sociales por la mediación técnica. La teoría general tiene en cuenta factores de continuidad y de fijez, y también factores de ruptura y de cambio. El libro se dedica a integrar estos fenómenos y sus correlaciones en una teoría de conjunto. Procura un instrumento que permite definir la situación de los hechos concretos, operación que asegura la interpretación correcta de su significado, de sus antecedentes y de sus consecuencias. El libro tiene ocho partes, cada una con sus capítulos: Definición y objeto de la sociología. Las grandes aportaciones conceptuales de los fenómenos sociales; Las formaciones sociales generales; Teoría general de la acción humana. El sustrato material; La mediación técnica; Las formaciones sociales particulares. Modelo de la dinámica de las formaciones particulares al nivel de la sociedad global, Las sociedades en desarrollo. La última y novena parte aporta las conclusiones.

M.B.

### 33 (46). ECONOMIA. GENERALIDADES. ESPAÑA

LEAL MALDONADO, MANUELA Y MARTIN ARANCIBIA, SALVADOR: *Quiénes son los propietarios de la tierra*.

CABELLO, ARTURO: *Qué son las empresas multinacionales*.

RIOS HOMBRAVELLA, JACINT: *Qué es la economía franquista*. Editorial La Gaya Ciencia. Barcelona 1977. 80 págs. Cada título.

Cuarenta y ocho títulos de la colección "¿Qué es?" lleva publicados hasta el momento la editorial La Gaya Ciencia en su Biblioteca de Divulgación Económica. En realidad se trata de una serie muy bien presentada de folletos al precio unitario de cien pesetas.

Domina en ellos a menudo, la visión crítica de los problemas desde posiciones marxistas.

De los tres que reseñamos son de gran interés por su exposición sintética, independiente, crítica y fundamentalmente objetiva los dos primeros, cada uno en su materia. El tercero, por el contrario, está escrito desde la ira y la confesión, por otra parte superflua, del autor: "Si uno hubiera tenido edad y valor suficiente, habría estado en el bando opuesto a la insurrección del general Franco hasta el límite de sus posibilidades" (p. 10). Honesta manifestación implícita de que su folleto puede serlo todo, menos historia.

J.G.

### 3351. SOCIALISMO

DUVERGER, MAURICE. *Carta abierta a los socialistas*. Ed. Martínez Roca, Madrid, 1977. 151 páginas

Bien conocido es este autor por tantas obras de carácter político, en la vecina Francia. Pone de relieve en este libro un hecho tan conocido como grave: ni en los países en los que ha gober-

nado la socialdemocracia se ha construido una sociedad socialista, ni los países gobernados por los comunistas han construido un sistema basado en la libertad. Pero el autor cree que el socialismo democrático es posible. El libro plantea, de forma brillante y polémica, la viabilidad de la alianza entre comunistas y socialistas para construir el socialismo auténtico. Los que lo propugnan han de constituir la unidad de las fuerzas y han de linar sus mutuos recelos: los socialistas acusan a los comunistas de no tener una voluntad y un modelo democráticos, los comunistas acusan a los socialistas de ser simples reformadores y gestores del capitalismo. Por eso ambos grupos tienen que ser distintos de lo que fueron. Es un hecho ya clamoroso la autocrítica de socialistas y comunistas. El autor se dirige a los que creen en la vía democrática hacia el socialismo.

B.MAS.

### 3352. COMUNISMO

**SOKOLOFF, GEORGES.** *La economía de la URSS al desnudo.*  
DOPESA. Barcelona 1977. 246 págs.

Este libro de ensayo es un intento de interpretación de la pervivencia y naturaleza del actual sistema socioeconómico de la URSS. El autor se muestra buen conocedor de los últimos cincuenta años de la historia rusa y de la vida y obras de sus principales líderes. El ensayo, es decir la búsqueda y el tanteo, aparece primordialmente al intentar la clave interpretativa, no se nos ofrece esta última con claridad y rotundidad, aunque va sugiriendo al filo de la lectura continuos inicios de nuevas pistas. Hay una tesis, sin embargo, expresada con nitidez: la URSS hoy no se explica por sola la implantación parcial de una economía marxista, sino por un sistema de poder absoluto en manos de una casta de funcionarios. El principal interés de esta obra lo constituye, a nuestro juicio, la oportunidad de las frecuentes citas de clásicos del marxismo ruso y la permanente oferta ya aludida de cabos explicativos.

F.A.

### 37. EDUCACION

**RIESGO MENGUEZ, LUIS.** *Arte de mandar, Arte de obedecer.* Biblioteca Fomento Social. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1977. 271 páginas.

El autor tiene el prestigio de numerosos títulos académicos, tiene el título de Dirección de Personal y en este sentido goza de una amplia experiencia profesional. Esta es una de sus numerosas publicaciones sobre temas familiares y educativos. El autor ha centrado el estudio de ese importantísimo problema en el campo de las relaciones laborales, uno de los más interesantes y conflictivos de la actividad interna de la sociedad, y uno de los más influyentes en la realización personal de los hombres. Distintos capítulos constituyen una feliz conjunción de apreciaciones técnicas, en orden a la eficacia operativa de la relación mando —obediencia, para la vida de la empresa en que esa relación se produce; otras apreciaciones de profundo contenido humanista resaltan la importancia de esa relación para la riqueza de la vida íntima, el equilibrio espiritual y la dignidad del hombre. El libro es importante por su dimensión humana: saber mandar, saber obedecer, tener conciencia del contenido de dignidad y responsabilidad que encierran una y otra posición, es fundamental para el equilibrio y la paz interior de quienes mandan y quienes obedecen. Es importante por su dimensión social, pues del correcto ejercicio del mando y la obediencia en el trabajo depende, en gran medida, la responsabilidad de las empresas, su paz y su orden justo. La primera parte trata del arte de mandar con los siguientes capítulos: Servir, Aceptarse. Rodearse de buenos colaboradores; Decidir, Hermanar acción con prudencia, Escuchar, y después actuar; Tranquilidad de espíritu; Delegar. El trabajo al servicio del hombre. La recompensa del jefe. La segunda parte trata del arte de obedecer con los siguientes capítulos: Aceptar el propio trabajo; Sana ambición; Sentido de responsabilidad. Lealtad. Carácter adecua-

## BIBLIOGRAFIA

do; Compañerismo; Entrega al trabajo; Sentido de las proporciones; Serenidad; Sentido trascendente del trabajo. Como resumen, se fijan en tres puntos las reflexiones hechas: Todos estamos obligados a obedecer; Obedecer correctamente es requisito imprescindible para bien mandar; Obedecer es servir.

M.N.

### 39. VIDA SOCIAL. COSTUMBRES. FEMINISMO

XIRINACS, LUIS M. *El espectáculo obsesivo*. Nova Terra, Barcelona, 1977. 177 páginas.

Por la prensa se supo que este sacerdote escolapio estuvo unos meses en la prisión de Carabanchel y luego otros tantos los pasó ante la prisión Modelo de Barcelona. Dijo también la prensa que algunos intelectuales habían pedido para él el premio Nobel de la paz. La petición del cura era la de amnistía. Este libro es el Diario de Prisión, publicado primero en catalán. Se asegura que pronto saldrá el segundo volumen intitulado "Entro en el gran vacío". Su postura es independiente y con él se ha agrupado gente inquieta. Es una voz que pregona la libertad. El espectáculo al que se refiere el título es el del preso, común y político.

M.B.

MARAÑÓN, LUIS. *Escribir en Madrid*. Las Ediciones en el Espejo, Madrid, 1977. 366 páginas.

El autor, además de tener varias ocupaciones, ha ejercido el oficio de periodista, ha viajado por el extranjero, y publicó artículos durante cinco años en el periódico "Madrid" y en otros diarios de Madrid y de provincias. Ha dado a la luz seis libros. En éste se recogen artículos de prensa sobre variados temas. Se reconoce que los artículos, por razón de sus asuntos o por el tratamiento que de ellos hace, poseen una vocación de permanencia más dilatada que la de un periódico. El pensamiento del autor y su estilo son unitarios y firmes. Su lenguaje es rico y variado, expresivo y sugerente. El vocabulario se inserta en contextos de los que no está ausente otro lenguaje popular, extraído de la vida cotidiana. Este libro pertenece al género literario del ensayo periodístico, con variedad de contenido, y demuestra la vasta cultura del autor, su buena documentación, y su sensibilidad despierta. Algunos artículos, recogiendo el pálpito real de la vida en torno, apuntan a la nueva realidad ética y social que se manifiesta. Está versado en economía y sociología, en literatura española, en poetas y prosistas europeos, en cultura anglosajona y tiene familiaridad con los modernos escritores americanos de la lengua castellana. Se muestra seriedad en la información y en el juicio sobre realidades exteriores e interiores.

B.MAS.

### 946. HISTORIA. ESPAÑA

RAGUER, HILARI: *La espada y la cruz. La Iglesia 1936 - 1939*. Editorial Bruguera S.A. Barcelona 1977. 254 páginas.

El monje de Montserrat e historiador H. Raguer dedica su libro a D. Manuel de Irujo Oilo "en homenaje de admiración por su indefectible fidelidad a la Iglesia, al pueblo vasco y a la República española". Al encontrarse con este saludo, el lector ya sospecha que no se va a encontrar una pieza de Cruzada y nacionalcatolicismo, sino más bien con todo lo contrario. Pero lo mejor del libro es precisamente que el lector no se encuentra "con lo contrario". El libro es historia y el talante del historiador, con su honradez y su objetividad, se impone. Una medicina justa, precisa y de calidad, en definitiva, contra cuarenta años de propaganda unilateral y lavado de cerebro. La obra va estudiando la vida diaria de la Iglesia durante la guerra civil. Particularmente en Cataluña. No se niega ninguno de los horrores de la persecución religiosa, pero permanentemente subyace la tesis —y el esfuerzo por probarla— de que ni todo fueron excelencias en

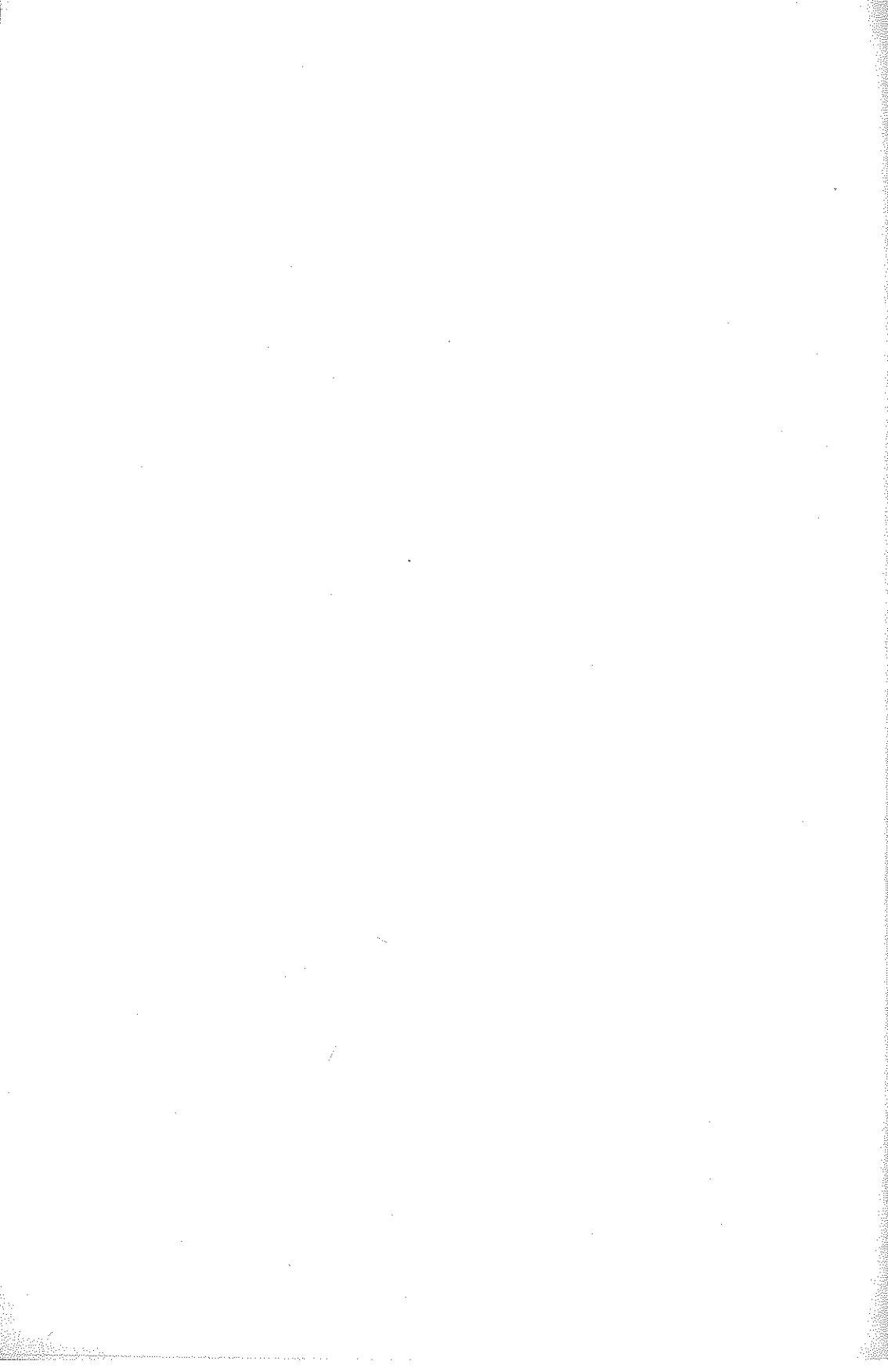
la zona nacional ni todo barbaridades y sectarismo en el área republicana. Adquiere singular relieve la figura del cardenal de Tarragona, Vidal i Barraquer.

J.G.

**RAGUER I SUÑER, HILARI:** *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931- 1939)*. Publicaciones de la Abadía de Montserrat. 1976. 528 páginas.

Este libro, en catalán, ofrece la tesis de doctorado defendida por su autor, monje benedictino, en la Facultad de Derecho de Barcelona en 1975. Estudia la breve pero activa historia —1931 a 1939— del pequeño gran partido de inspiración democrata cristiana que fue la Unión Democrática de Cataluña. A él aplica Raguer el juicio aquel de Montalembert: su mayor éxito consistió en la suma de sus fracasos. Fracaso porque la Iglesia jerárquica terminó desconociéndolo, la república intentó manipularlo y los vencedores del 39 lo suprimieron, fusilando incluso a su virtual fundador Carrasco i Formiguera. Sus esfuerzos durante la contienda civil se significaron en la salvación de vidas humanas, en los intentos de mediación para llegar a una paz negociada, y en funciones de intermediario entre el gobierno de la república y las autoridades eclesiásticas para la normalización de la vida de la Iglesia y el restablecimiento del culto público, en la geografía gubernamental. Se resucita la historia del partido con gran minuciosidad y un abundantísimo aparato bibliográfico y de testimonio. La obra, por otra parte, aparece oportunísimamente en el momento de la aparición de las nuevas corrientes democristianas en Cataluña.

J.G.



# Fuerzas Eléctricas de Cataluña, S. A.

Producción, transporte  
y distribución de  
energía eléctrica

Domicilio Social:  
PLAZA DE CATALUÑA, 2  
BARCELONA

125 PESETAS