

Religió, pluralisme i laïcitat als Països Catalans i a Europa. La influència europea

Maria M. Griera i Llonch*

Introducció

En el context europeu fer referència a la religió, al pluralisme i a la laïcitat al segle XX ens remet, gairebé automàticament, a parlar de la culminació del procés de secularització viscut als diferents països europeus que ha tingut com a conseqüència l'establiment d'un règim polític laic i la consolidació d'una situació de pluralisme religiós.

Moltes vegades, quan es parla de secularització o laïcització als Països Catalans es fa referència als darrers trenta anys —és a dir, des de la fi de la dictadura fins als nostres dies. Més especialment, s'acostuma a fer esment a les negociacions entre l'Església i l'Estat en temps de transició i es posa

* Maria M. Griera i Llonch és professora en sociologia a la Universitat Autònoma de Barcelona i és investigadora del grup de recerca ISOR de sociologia de la religió que dirigeix Joan Estruch. Ha estat investigadora visitant a les universitats d'Estrasburg, Bristol i Exeter. Va guanyar el XV Premi Rogelio Duocastella d'Investigació en Ciències Socials. Ha publicat diversos articles i llibres sobre sociologia de la religió. És coautora del llibre *Les altres religions: Minories religioses a Catalunya*. Correu: mariadelmar.griera@uab.cat.

l'èmfasi en la serenitat amb la qual s'aconseguí la configuració d'un sistema laic —o, més aviat, *aconfessional*— que ha garantit una relativa pau social. És des d'aquest punt de vista des d'on es posa de manifest el «retard» dels Països Catalans en el procés de secularització en relació amb els països de l'Europa central així com s'accentua la sorpresa de la ràpida «equiparació» catalana respecte d'aquests mateixos països pel que fa les xifres de pràctica i observança religiosa —òbviamment en relació amb la rapidesa del seu descens. Des d'aquest punt de vista, per tant, podria semblar absolutament extraordinària l'embranchada secularitzadora dels Països Catalans en només trenta anys i, per tant, la nostra experiència seria difícilment comparable a la succeïda a la resta de països europeus.

Tanmateix, però, aquesta perspectiva parteix d'una definició de secularització excessivament limitada —que posa l'accent, gairebé exclusivament, en les relacions jurídiques entre Església i Estat— i obvia el procés històric, social i cultural de construcció de la secularització. Un procés que va molt més enllà de la regulació de les relacions específiques de l'Església amb l'Estat i que està configurat per múltiples dimensions que s'interrelacionen i es retroalimenten entre elles. Dimensions que Joan Estruch (1996) identificà amb les següents. En primer lloc, la pèrdua del paper clau de les institucions religioses —és a dir, la religió deixa de tenir un paper central en l'articulació de les creences, en la defensa dels valors dominants, en la preservació de la cohesió social i en la construcció d'una identitat personal dels individus que la integren. Es produeix, per tant, una crisi de credibilitat de les institucions religioses, així com la religió perd el monopoli en l'organització i atribució de sentit de les vides individuals. Si ens fixem en la història dels Països Catalans des de mitjan del segle XIX fins a l'inici de la dictadura franquista se'ns fa palès, gairebé immediatament, el fet que quan arribà la dictadura l'Església catòlica ja havia perdut la legitimitat necessària per actuar com a garant reconegut de l'ordre social. I és que, dit barroerament, a l'Església catòlica no li hauria fet cap falta legitimar el franquisme si la seva posició hagués estat consolidada! En segon lloc, Estruch (1996) identificà el weberian «desencantament del món» com a segona dimensió del procés de secularització. Desencantament entès com el procés en el qual les explicacions racionals substitueixen la força i la fúria de les lleis de Déu i la Natura per explicar els esdeveniments del món. Com bé indica Estruch (1996), seguint Durkheim, tot desencantament pot anar seguit de futurs reencantaments però aquest fet no invalida la tesi que les explicacions religioses deixen de ser l'única font d'autoritat coneguda i reconeguda. Òbviamment, altra vegada, el «desencantament del món» no és flor de quatre dies i, entre d'altres, les societats lliurepensadores (Sánchez, 1993) de finals del segle XIX i principis del XX ja s'havien batut a mort amb el «món encantat» del monopoli catòlic. Finalment, la tercera dimensió que identifica Estruch (1996) és l'autonomització de l'esfera religiosa respecte de les altres esferes —política, educativa, etc. En aquest cas, si bé és evident que, tal i com diu el mateix Estruch (1996), «un règim com el franquista fou un pur anacronisme en l'Europa de la segona meitat del segle XX» això no significa que la transició fos el primer moment de la

nostra història on es produís aquesta autonomització. No cal recordar que en el Sexenni democràtic ja es decretà la llibertat de cultes i que en temps de la República es produirà una escissió ferma entre el «tron» i «l'altar».

Per tant, com ens indica Baubérot (2004), serà molt més útil analitzar el procés de secularització com un procés històric, polític, social i cultural que abasta un ampli període de temps, que té múltiples dimensions i del qual la separació jurídica entre l'Església i l'Estat només és un moment més. Un procés que, a més, no té per què ser forçosament lineal ni totes les dimensions han d'anar a la mateixa velocitat ni és viscut de la mateixa manera per tota la societat. El procés de secularització és, per tant, un procés complex que ens ajuda a comprendre l'evolució de les societats europees en els darrers segles i que, a l'hora d'analitzar-lo, ens obliga a prestar atenció a una multiplicitat de factors, agents i contextos.

En aquest sentit, per tant, ens centrarem a analitzar el procés de secularització. Per això, i malgrat el títol, obviarem, en un principi parlar de laïcitat i pluralisme. La laïcitat és un concepte nascut en el marc de la República francesa i extremadament influït per la idiosincrasia particular del context francès —n'és significatiu el fet que encara no n'existeix una traducció satisfactòria a l'anglès. I si bé és un concepte que els catalans hem importat i utilitzat a bastament, resulta ser més una categoria a analitzar que no pas una categoria d'anàlisi. El pluralisme, altrament, és un concepte produït en el món anglosaxó i que, en els darrers temps, ha fet fortuna a casa nostra. No obstant això, altra vegada, és un concepte nascut per donar compte d'una situació determinada que difícilment s'adiu amb la realitat catalana del segle XX. I si bé, segurament, «el segle XXI serà plural o no serà» al segle XX a casa nostra el pluralisme només el toca de d'esbiaixada.

En aquesta ponència ens centrarem a exposar i analitzar el procés de secularització català remarcant-ne els trets que considerem més rellevants i posant-ho en relació amb el context europeu del segle XX. Previ a l'anàlisi, però, resulta necessari fer un seguit de consideracions preliminars. En primer lloc, hem de tenir en compte que analitzarem la realitat catalana a partir d'una perspectiva sociològica i, per tant, forçosament, deixarem els exercicis d'exhaustivitat i d'erudició històrica per a un altre moment. En segon lloc, és pertinent avisar que malgrat que en la mesura que sigui possible parlarem de Països Catalans es disposa de molta més informació en relació amb el Principat que no pas amb la resta de territoris que conformen els països de parla catalana. I és així tant per les mancances de l'autora com perquè la majoria d'historiografia sobre la qüestió acostuma a ser segmentada i són pocs aquells qui prenen una visió global i relacionada del que ha succeït als Països Catalans en conjunt. En tercer lloc, malgrat que la ponència se cenyeix al segle XX forçosament haurem de prendre un marc temporal més ampli per tal de comprendre els fets ocorreguts en aquest segle. I és que si alguns defensen que el segle XX comença el 1914 (Hosbawn), en el cas de la secularització difícilment podem prendre aquesta data; així, resulta imprescindible tenir en compte les darreres dècades del segle XIX per tal d'evitar una visió esbiaixada sobre el que

succeí. Finalment cal fer palès que malgrat que comptem amb un nombre elevat de monografies locals o temàtiques relacionades amb la qüestió encara no existeixen obres globals que, des de la perspectiva dels Països Catalans, analitzin el procés de secularització, les seves causes i les seves conseqüències. Aquesta és, per tant, una temptativa d'anàlisi que forçosament haurà de veure's superada, revisada i millorada en el decurs dels propers temps.

El procés de secularització en perspectiva europea

Françoise Champion (2004) exposa que, malgrat les particularitats històriques de cada país, el procés de secularització dels països europeus tendeix, cada dia més, vers una certa convergència. Convergència que, en certa manera, culmina amb l'establiment d'un règim jurídic de protecció de la llibertat religiosa per part de la Unió Europea —o del que ella, deutora de la trajectòria francesa, n'anomena de protecció de la «laïcité au sens large». No obstant això, també indica que el camí que ha conduït a aquesta secularització en els diferents països manté nombroses divergències i ha estat un procés únic i específic en cada lloc on s'ha donat.

Champion (2004) exposa que són tres les qüestions clau que ens permeten comprendre les diferents modalitats del procés de secularització dels països europeus.

En primer lloc, Champion (2004) posa de manifest que existeix una diferència clau en el procés entre aquells països de tradició majoritària catòlica i aquells de tradició protestant. En certa manera, en els primers, la secularització ha estat el resultat d'una lluita acèrrima entre els partidaris de l'Església catòlica i els seus detractors. La secularització s'ha construït a partir d'un procés violent, conflictiu i que s'allarga més d'un segle. Procés que, en el cas francès, es considera que culmina el 1905 i, en canvi, en el cas català, no finalitza fins a la transició. Per contra, en els països de tradició protestant, la secularització no ha implicat ni la violència ni les tensions dels països de tradició catòlica. Ha estat un procés més moderat, menys agressiu i més pausat. En certa manera, com indica Champion, als països de tradició protestant l'Església s'ha secularitzat paral·lelament a la secularització de la societat. I, per aquest motiu, en cap cas, s'ha produït un trencament total entre les forces secularitzadores i les religioses. En aquesta línia Champion (2004, p. 46) exposa: «L'émancipation de la société à l'égard de la dépendance religieuse s'est opérée par l'évidement du rôle de l'Église et par sa transformation simultanée à celle de l'ensemble de la société: ces Églises protestantes, qui n'étaient ni transnationales ni monolithiques, en même temps qu'elles opéraient cette transformation simultanée se sont vidées de l'intérieur. Leur rôle est devenu de moins en moins essentiel. Dans ces pays protestants, il n'y eut pas de conflits entre un État émancipateur anticlérical et l'Église, mais des conflits entre libéraux et conservateurs, conflits traversant aussi bien l'État que les Églises.»

És aquesta diferència la que explica el fet que és als països de tradició protestant on encara avui l'Església compta amb una posició força més privilegiada de la que té als països catòlics —o llatins.¹ Així, per exemple, i encara que només sigui a tall d'anècdota, aquesta relativa bona imatge de l'Església als països de tradició protestant és la que ens ajuda a comprendre el fet que sociòlegs com Grace Davie (1994; 1996) exposin que, al Regne Unit o als països nòrdics, l'Església «oficial» és percebuda per la majoria de la població com si fos una institució pública més —és a dir, una espècie d'annex a l'Administració—² i, a part, gaudeixi d'alts nivells de reconeixement i prestigi entre la societat. Un prestigi que, difícilment, manté als països de tradició catòlica i que es fa especialment manifest als Països Catalans —així, el poc prestigi de les institucions religioses a casa nostra no és un fet general ni generalitzable sinó més aviat fruit d'una herència catòlica i d'una lluita molt dura entre diversos sectors. Per tant, la virulència del procés de secularització explica, en certa mesura, la posició política i social actual de les institucions religioses als diferents països.

En conclusió, per al cas que ens ateny, hem de tenir en compte que la nostra experiència és difícilment equiparable a la dels països de tradició protestant. I també és aquest fet el que ens ajuda a comprendre per què és dels països llatins o de tradició catòlica —França, Bèlgica,³ Itàlia, etc.— d'on arriben la majoria d'influències —tant dels sectors religiosos com laics— al llarg del segle XX.

En segon lloc, Champion (2004) recalca com a factor clau del procés de secularització europeu la introducció de les «masses» dins la vida política i associativa a finals del segle XIX i a principis del XX que es donà, gairebé paral·lelament, en tots els països europeus. En aquest sentit Champion (2004) destaca la importància d'aquesta embranzida de l'activisme social i polític caracteritzat per l'aprofundiment democràtic, el desenvolupament de l'educació popular, el creixement de la premsa, la rellevància dels sindicats, etc. Aquest activisme promourà una nova concepció del paper de la religió a la societat que als països catòlics conduirà a una reafirmació de les posicions de defensa de l'estatu quo per part dels sectors catò-

1. En aquest sentit és pertinent recordar que és en aquells països de tradició catòlica com Irlanda, França i Bèlgica, on la separació entre les institucions religioses i el poder polític és més marcada. En canvi, és en països de tradició protestant com el Regne Unit, Dinamarca, Finlàndia, etc., on les esglésies oficials gaudeixen d'un estatus privilegiat (Forteza, 2004). Segurament, el fet que en el cas de l'Estat espanyol la separació es produeixi molt més tardanament i amb una Església postconciliar (Vaticà II) farà que les característiques de l'acord no siguin tan radicals com en segons quins països catòlics.

2. En aquest sentit, Champion (2004, p. 46) en relació amb el cas danès exposa: «L'église est véritablement dans l'État, en quelque sorte un service administratif parmi d'autres: les pasteurs paroissiaux, comme les évêques, ont le statut de fonctionnaires dont les traitements sont alignés sur ceux des autres fonctionnaires.»

3. Malgrat que Bèlgica és l'excepció entre els països de tradició catòlica, ja que la secularització no fou conseqüència d'un conflicte violent sinó d'un acord entre els sectors liberals i catòlics (Champion, 2004; Forteza, 2005).

lics i a la construcció de l'Església com del major enemic de la democratització i la modernització per part dels sectors partidaris de la laïcitat. Champion (2004) exposa que fou el resultat de les diferents eleccions o aliances polítiques el que marcà l'avanç o el retrocés dels processos de secularització —en aquest cas, entesa, gairebé exclusivament, com a separació entre l'Església i l'Estat— als diferents països.

En tercer lloc, Champion (2004) emfatitza el paper del que ella anomena *les événements tournants* per tal de comprendre l'evolució dels processos de secularització. Esdeveniments que tant poden tenir una escala europea com poden ser d'abast més reduït. Són esdeveniments, però, que tenen una rellevància clau per comprendre els diferents processos de secularització —ja sigui perquè els han accelerat ja sigui perquè els han alentit. En certa manera, i fixant-nos en el nostre context, podem considerar esdeveniments decisius tant la unió entre l'anarquisme i el lliurepensament, com l'alçament franquista contra la República, com la particularitat nacional del catolicisme català. Fixant-nos en l'escala europea podem considerar elements clau els efectes de la Primera Guerra Mundial, les conseqüències de la lluita contra el comunisme —una lluita, que, paradoxalment, conduí l'Església catòlica a defensar estratègicament els règims democràtics que, al costat del comunisme, eren percebuts com el «mal menor» (Rémond, 1998)— i el Concili II del Vaticà.

Aquests esdeveniments marcaran considerablement l'evolució del procés de secularització als diferents països europeus i, al mateix temps que emfatitzaran les particularitats locals, atribuïran una dimensió europea a aquest mateix fenomen. És més, la majoria de sociòlegs de la religió afirmen que en relació amb el succeït a la resta del món, el procés de secularització de la societat europea és quelcom d'específic i propi del continent. En els darrers temps, s'ha posat de manifest que la tesi que havia definit la secularització com un procés consubstancial i forçosament vinculat a la modernització no necessàriament ha de ser així. En aquest sentit, Davie (2000), Martin (2005) i Berger (1999), entre d'altres, posen de manifest que Europa constitueix l'excepció i no la norma. És a dir, la tesi que sociòlegs, politòlegs i altres científics socials van fer famosa al voltant de la necessària secularització que implicava tot procés de modernització és quelcom només atribuïble a l'experiència europea. A la resta del món, els processos de modernització no han anat forçosament vinculats al procés general de la secularització i com a exemple només cal que fem un cop d'ull al Japó o als Estats Units.⁴

Fins aquí, per tant, hem posat de manifest aquells trets generals que ens permeten comprendre les particularitats europees del procés de secularització. Champion (2004) ressaltava els tres factors que hem esmentat com a elements que ens ajuden a comprendre les diferències i les semblances entre els diferents països en la consecució d'una societat secular i laica.

4. En aquest punt convé tenir en compte que entenem *secularització* en un sentit sociològic i com un procés molt més ampli que la separació entre Església i Estat. Aquest només és un element més i, en general, sí que és compartit per la majoria de països considerats «moderns».

No obstant això, la mateixa autora emfatitza que per comprendre les complexitats i els matisos de les diferents històries nacionals, és necessari estudiar cada cas en particular a partir d'una anàlisi aprofundida del context en el qual s'ha produït el procés de secularització. És per aquest motiu que, a continuació, ens centrarem a exposar les particularitats concretes del cas català.

El procés de secularització als Països Catalans: la societat en crisi

L'anàlisi del procés de secularització català requereix dividir el segle en períodes diferenciats. Períodes que tenen particularitats diferents i que defineixen i emmarquen un procés que durarà gairebé tot un segle —des de la Restauració fins a la fi de la dictadura. Dividir el procés de secularització en períodes diferenciats és un requeriment analític que ens ajuda a distingir els elements significatius del procés, tanmateix, però, convé tenir en compte que en la realitat concreta i localitzada és difícil delimitar clarament la fi d'un i el començament de l'altre; les fronteres són borroses, trobem elements que es repeteixen al llarg de tot el segle i, en determinades ocasions, les velocitats són diferents en els territoris que componen els Països Catalans.

El procés de secularització es pot dividir amb les etapes següents: en primer lloc, des de l'inici de la Restauració fins a la segona dècada del segle XX, període que es caracteritzarà per l'eclosió d'associacions múltiples, la popularització —amb la consegüent adaptació— dels postulats de la Il·lustració i la primera reacció catòlica enfront de la sensació de «perdre el control». Aquest període, segons Champion (2004), és clau per comprendre la futura evolució del procés de secularització i, per aquest motiu, li dedicarem una atenció especial. En segon lloc, des de la segona dècada del segle XX fins a la fi de la República. En tercer lloc, ens trobem amb el període de la dictadura i, finalment, de la transició als nostres dies.

El primer període: els fonaments de la secularització

Entendre el procés de secularització català significa aprofundir en dues qüestions clau: en primer lloc, la pèrdua de l'Església catòlica com a referent únic i vàlid en l'explicació del món, la societat i el futur i, en segon lloc, la consolidació d'una societat on la centralitat de la ciutat i el món obrer substituirà la Catalunya rural i pagesa.⁵ Són dos elements paral·lels

5. En aquest sentit, per exemple, les Illes Balears continuaran mantenint, en gran part, l'estructura rural que al Principat s'havia anat perdent.

però que estan íntimament relacionats i que generaren reaccions tant des dels sectors catòlics com des dels sectors republicans. Aquestes dues qüestions arrenquen a partir de la Restauració i culminen, en la segona dècada del segle XX, en la creació de dos sectors socials diferenciats i, en certa manera, antagònics. Analitzarem, primer, la pèrdua del monopoli catòlic en l'explicació del món per passar, a continuació, a analitzar la irrupció del que des de sectors catòlics es definí com *el problema obrer*.

La crisi del «paradís catòlic» i la generació de noves utopies. La Il·lustració posà en entredit el monopoli religiós en l'explicació del funcionament del món i de la vida humana. És amb la Il·lustració que es creen corrents de pensament que qüestionen la validesa de les explicacions religioses per tal de comprendre la societat i el món que la rodeja. Tanmateix, no és fins a finals del segle XIX que el qüestionament del monopoli religiós en aquest àmbit trenca les fronteres de les elits de la Il·lustració i pateix un procés de popularització i transformació que l'endinsa a les realitats quotidianes. És també en aquest moment quan apareixen projectes polítics, socials i culturals de gran volada que prenen com a punt de referència la crítica al catolicisme i proclamen la necessitat de la construcció d'una nova societat sense el Déu catòlic. Als Països Catalans, aquest període coincideix amb l'eclosió del moviment de lliurepensament, que esdevindrà un revulsiu de la vida social, cultural i política.

El moviment de lliurepensament català apareix com a contrapartida a la restauració catòlica i integra una gran quantitat de grups, organitzacions i moviments. En certa manera, malgrat que existiren certes entitats específicament lliurepensadores, la força del moviment no rau tant en organitzacions concretes com en la capacitat d'enxarxar i englobar un gran nombre d'organitzacions i moviments molt diferents en el seu si. La definició del *lliurepensament* no és fàcil atesa la diversitat i la pluralitat del moviment, no obstant això, seguint Vicente Izquierdo (1999), podem utilitzar com a referència la definició aportada en el Congrés Internacional de Lliurepensadors que tingué lloc a París el 1889: «El lliurepensament és una coalició d'elements filosòfics racionalistes, contraris a les religions positives, enemics del clericalisme, que afirmen el laïcisme de la vida com a medi necessari, i el mètode d'observació com a procediment d'estudi» (citat a Vicente Izquierdo, 1999, p. 64). En certa manera, però, i tal com indica Sánchez Ferré (1993), l'element que més estretament cohesionà tots els sectors del lliurepensament serà l'anticlericalisme.⁶

6. En aquest sentit Sánchez Ferré escriu: «Si analitzem el lliurepensament que enarbora la Luz —que és, tal vegada, el més representatiu a Catalunya—, veiem que aquest només pot definir-se —ja ho hem dit— com un mètode, una praxi que pren tantes formes com conjuntures ha d'afrontar, que només existeix en la mesura en què és capaç de convertir-se en l'eix i el motor de la unió de forces dirigides a un enemic comú: l'Església. Aquest és l'element que dona realitat i justificació al moviment, perquè gràcies a ell podran seure entorn d'una taula i preparar un míting o una campanya laica republicans de totes els famílies, anarquistes i espiritistes, fins i tot algun liberal anticlerical dels antics i, evidentment, la maçoneria.» (1990, p. 108).

Un anticlericalisme que identificà l'Església com l'enemic prioritari a batre per tal d'accedir a la preuada modernitat. Una modernitat que, generalment, tindrà en França i la mitificada Revolució Francesa el seu mirall i, evidentment, el seu miratge.⁷ El lliurepensament català apareix fortament vinculat al moviment europeu lliurepensador i, per aquest motiu, tindrà una presència constant i nombrosa en els diferents congressos internacionals —que tindran lloc a Europa— sobre la qüestió.

La importància del moviment de lliurepensament no rau en les seves propostes polítiques sinó en el fet que atorga una rellevància al moviment en el procés de secularització, en la seva capacitat per endinsar-se en l'esfera social, cultural i política simultàniament. El lliurepensament englobà en el seu si moviments diferents que compartien la voluntat de construir un ésser humà nou i que tenien grans esperances respecte de l'esdevenidor. Era un projecte que abraçava totes les esferes socials i que tenia com a objectiu màxim superar un determinat estat de coses. Segurament, allò que el distingirà amb més nitidesa dels moviments futurs és el seu optimisme —gairebé delirant— en les seves pròpies possibilitats.

Dins el moviment lliurepensador s'inclouen diferents grups que han estat estudiats per Sanchez Ferré, Gerard Horta i Vicente Izquierdo entre d'altres. En aquesta ponència destacarem la unió d'espiritistes, maçons i anarquistes.⁸ L'espiritisme, com bé ha exposat Gerard Horta (2001; 2004) en les seves excel·lents monografies, fou un moviment que tingué un èxit sense precedent als Països Catalans —principalment al Principat, en menor mesura en terres valencianes i ja només anecdòticament a les Illes Balears. El paper de l'espiritisme fou rellevant perquè no es concentrà en les elits sinó que penetrà, i amb força, en les classes populars catalanes. Avui dia ens pot semblar contradictori sumar l'espiritisme al lliurepensament però des de l'argumentació d'Horta resultaria sorprenent no fer-ho. Horta exposa com, en les darreres dècades del segle XIX, l'espiritisme s'estengué amb gran rapidesa pels barris obrers i industrials de terres catalanes i aconseguí difondre, de forma gairebé espectacular, les seves doctrines. L'espiritisme, com tants d'altres moviments, penetrà al país a tra-

7. En aquest sentit resulta pertinent destacar que la *Marsellesa* fou un himne indiscutible dels actes lliurepensadors. Així mateix, com una de les activitats que atraurà més gent, serà la commemoració del centenari de la Revolució Francesa el 1889 —una commemoració de la qual *La Tramontana* en farà un número especial de set mil exemplars que s'esgotarà ràpidament. En relació amb aquesta qüestió resulta interessant el capítol de Vicente Izquierdo en el llibre sobre Josep Lluas i Pujals dedicat a analitzar la influència francesa en el moviment lliurepensador (Vicente Izquierdo, 1999).

8. Si bé cal dir que en nombroses ocasions els membres més actius del lliurepensament tindran mil·litàncies múltiples i és difícil destriar les fronteres entre aquests moviments. En aquesta línia, i en relació amb el cas terrassenc, Colom (2003) exposa: «Republicans de totes les tendències, maçons, anarquistes i espiritistes confluiran en actes i manifestacions d'aquest caire. Era una visió del món compartida, per tant, per la maçoneria i els sectors espiritistes que, en algunes poblacions, assoliren un notable protagonisme. La pertinença simultània a aquestes corrents va ser un fenomen molt estès en aquells anys de la Restauració.»

vés de França i tingué en el francès Allan Kardec el seu pioner més reconegut. A Catalunya tingué els seus exponents més destacats en el terrassenc Vicens Vives —reconegut internacionalment com una autoritat en la matèria— i Amalia Domingo Soler —difusora incansable de les doctrines espiritistes i impulsora del moviment feminista català. L'eclosió del moviment espiritista es produí el 1888 amb la celebració del Primer Congrés Internacional Espiritista a Barcelona —congrés que aplegà delegacions d'arreu del món. Horta (2001) exposa que l'espiritisme, des d'explicacions que es consideraven racionals i científiques, defensava la comunicació amb els morts com a via per al millorament personal i de la societat. Ara bé, l'espiritisme anà molt més enllà de les sessions de mèdiums i es constituí com una xarxa àmplia i variada d'organitzacions que englobà tant escoles com mútues de solidaritat, ateneus i, fins i tot, centres mèdics. Horta (1999) recalca els aspectes següents de la lluita dels espiritistes: «El constant esforç per difondre el laïcisme per totes les esferes de la vida. L'absoluta llibertat de pensament, l'ensenyament integral per a ambdós sexes i el cosmopolitisme com a base de les relacions socials» (Horta, 1998, p. 31). Finalment, cal dir que l'espiritisme uní la reivindicació de l'autodeterminació dels pobles en el seu ideari —per aquest motiu només acceptaren confederar-se amb l'espiritisme espanyol i no fer-ne una organització única. La influència de l'espiritisme pot venir recolzada per la gran quantitat de centres que s'obriren en tots els Països Catalans. Resulti, però, només de mostra el que expressava un capellà de la parròquia de Sant Pere de Terrassa el 1890 en una visita del bisbe: «la classe popular está repartida en partes iguales entre católicos, indiferentes y espiritistas» (Griera, 2005). És important destacar que l'espiritisme català fou un dels més importants de l'Europa del temps. Fou a Catalunya, concretament a Barcelona, on es dugué a terme el 1881 el Primer Congrés Internacional Espiritista (Horta, 1998).

Així mateix, fou la maçoneria qui tingué un paper destacat i molt rellevant en la creació del moviment de lliurepensament. La relació de la maçoneria catalana amb el lliurepensament ha estat àmpliament estudiada per Sánchez Ferré (1990) i, per aquest motiu, seguirem les seves argumentacions. De bon inici, Sánchez Ferré afirma: «En totes i cadascuna de les agrupacions de lliurepensadors del país hi trobem maçons entre els dirigents i els fundadors, o bé és una lògia o unes quantes les que en creen. La característica és comuna a alguns altres països llatins, com ara França, primera i més important font d'inspiració dels maçons catalans.» (Sánchez Ferré, 1990, p. 95). A banda de les diferències que es constaten en relació amb l'anàlisi que Horta i Sánchez Ferré fan de l'herència de la Il·lustració en ambdós moviments convé emfatitzar que tots dos moviments tingueren com a premissa la instauració d'un ordre nou basat en la primacia de la raó, l'afirmació dels drets individuals i socials i l'acabament del «monopoli catòlic». La maçoneria a Catalunya estigué composta per burgesia petita i mitjana, professionals i alguns obrers culturitzats, i aconseguí, en certa manera, erigir-se com a pont entre les classes populars —més ben representades en l'espiritisme— i les classes dirigents. La maçoneria catalana —a diferència del que succeí en altres maçoneries nacionals—

estigué altament polititzada i, en certa manera, fou més rellevant la seva activitat pública i en favor d'un ordre nou que els treballs interns. Aquesta politització esdevingué un element cabdal en la creació de la Gran Obediència Simbòlica Catalano-Balear dirigida per Rossend Arús a finals del segle XIX.

Finalment, cal emfatitzar que el projecte lliurepensador si bé aportava el germen per al procés de secularització seguia utilitzant els mateixos esquemes globalitzants del monopoli catòlic però a la inversa. És a dir, era un moviment que en lloc de defensar una separació de les esferes i una regulació de la participació de les institucions socials en la vida pública construïa un «monopoli» nou que pretenia suplantar el vell ordre. Un monopoli que comptava amb un projecte emancipador de futur —és a dir, un nou paradís—, que volia fer-se extensiu en tots els àmbits de la societat —educació, feminisme, medicina, etc.— que creava rituals nous per suplantar els vells rituals catòlics i que no atribuïa cap paper a l'Església catòlica en el futur «paradís». En aquesta línia, Sánchez Ferré exposa: «Més que nostàlgia de la cosmogonia religiosa, en què l'objectiu final d'un ordre social determinat era la salvació eterna de tots els homes, el que s'hi manifesta és la impossibilitat de pensar una realitat radicalment diferent de la tradicional de manera que, amb la descristianització de les masses urbanes a l'occident europeu, aquests convertiran els teòlegs en científics, la doctrina cristiana en la ciència positiva, la Bíblia en l'evangeli social i els sants del calendari en els apòstols i els màrtirs de l'«Ideal». La fe en Déu es transformarà en la credulitat ingènua i acrítica en les lleis de la natura, la ciència i la raó. Com afirma Hobsbawm, la secularització «és el fil ideològic que manté cosida en un tot la història obrera londinenca».» (Sánchez Ferré, 1993, p. 262).⁹

Les manifestacions catòliques envers el lliurepensament no es faran esperar. És la maçoneria qui s'endú les crítiques més ferotges però fou tot el moviment en bloc que va ser contestat des de les files catòliques. En certa manera, la voluntat de creació d'un nou sistema monopolístic dificultà l'entesa entre els dos sectors. La batalla és un joc de suma zero on no hi ha possibilitats d'estratègies cooperatives. La propaganda antimaçònica a Catalunya vindrà, especialment, de Joan Tusquets —conegut, també, per la seva fòbia al protestantisme i la teosofia. Però fins i tot Torres i Bages s'apuntà al «carro» i des de *La Veu de Catalunya* publicà crítiques ferotges al moviment del lliurepensament i, en concret, a la maçoneria. La crítica identificava la maçoneria com un moviment promogut per França —en aquest sentit Torres i Bages qualificà França de «república maçona» i arremeté contra el seu president,

9. En aquesta mateixa línia A. Palà i Moncusí (2004, p. 13) indica: «une des luttes fondamentales de la libre pensée catalane a été la création d'un symbolisme anticatholique neuf qui tirait son sens précisément de son opposition à son homologue catholique. Le champ symbolique a été le terrain d'une confrontation violente entre catholicisme et libre pensée, parce que la libre pensée tentait de remplacer les rituels catholiques par d'autres rituels laïques».

Émile Combes, que era maçó (Sánchez Ferré, 1993). En certa manera, la maçoneria és percebuda com quelcom aliè al «caràcter català» que ha estat promogut des de l'estranger per uns intel·lectuals excessivament influïts pels esdeveniments francesos i que, amb les seves teories, contaminen el que de forma indeterminada s'anomena *el poble* —el qual és identificat com a voluble, immadur i influenciable. La crítica antimaçònica també tingué una dimensió europea i se celebraren diferents congressos europeus sobre la qüestió on els catalans participaren (Sánchez Ferré, 1993).

És també en aquest temps quan, després de la constatació del que succeí en el Sexenni, es posaren les bases per a una forta restauració religiosa a Catalunya. Així, fou en les darreres dècades del segle XIX que creixeren considerablement els moviments religiosos, es crearen noves entitats i s'amplificà el zel evangelitzador. En certa manera, la restauració catòlica de l'època també tindrà força ressonàncies amb l'experiència europea i fou del continent d'on s'exportaren la majoria d'organitzacions que prendran força en aquest temps. Es crearen branques d'ordes estrangers en el territori, es fundaren organitzacions amb llarga tradició europea, es potenciaren els moviments catequístics, etc. Per tant, en els sectors catòlics es féu palesa «l'amenaça» i s'intentà pal·liar a partir de la intensificació de les tasques d'evangelització. En aquest sentit, Massot afirma: «És indubtable, doncs, que la societat catalana fou recatolitzada, sobretot en els seus estrats burgesos, menestrals i agrícoles. El món obrer, en canvi, que naixia amb els progressos tècnics del segle XIX, revolucionaris però deshumanitzadors, mostrà una malfiança cada cop més acusada envers l'Església, la qual, malgrat molts esforços, no sabé trobar els canals adequats per emprendre una acció social eficaç.» (Massot, 1975, p. 18).

La «descoberta» de la misèria. Tal com hem indicat anteriorment, una qüestió clau per comprendre l'evolució del procés de secularització és la consolidació de la ciutat i els obrers com a nou centre de l'estructura poblacional catalana. És un procés paral·lel a tot Europa. És aquest procés el que farà que Marx i Engels centrin les seves anàlisis —i les seves propostes de futur— en relació amb aquesta nova geografia social i que sociòlegs com Émile Durkheim argumentin que definitivament el vell ordre s'ha trencat i que el paisatge resultant és una font inegotable de problemes —anomia, manca de cohesió social, pèrdua de valors morals, etc. De la constatació d'aquesta situació és d'on arrenquen, per una banda, els moviments de contestació de l'ordre social existent així com, per l'altra banda, els projectes reformistes del catolicisme social. Per a tots és evident que s'ha produït un canvi profund que és irreversible. Ara bé, les respostes seran diferents —radicalment diferents— en cada cas. Tal com hem indicat, els moviments lliurepensadors comptaran amb una forta presència de crítica social en els seus programes. És en aquest moment quan prenen volada els moviments polítics i socials que reclamen un canvi social radical per tal de fer front a la creixent misèria, degradació i marginació de gran part de la població urbana. En aquest sentit, no podem entendre el moviment lliurepensador català que hem exposat sense fer referència al fort com-

ponent de crítica social i política a les situacions d'injustícia social. La rellevància de l'anarquisme en terres catalanes i la seva incidència en el moviment lliurepensador marca, en gran part, l'especificitat catalana en aquest terreny. S'ha de tenir en compte, a més, que al lliurepensament també s'adheriren els sectors republicans. És així com aquest moviment aconseguí crear una unió efectiva de gairebé tots els sectors de l'esquerra. El moviment lliurepensador, com indiquen Sánchez Ferré, Vicent Izquierdo, Gerard Horta i Palà i Moncusí, entre d'altres, no es pot entendre sense les reivindicacions socials i polítiques i és alhora la radicalitat de les seves propostes en aquest terreny el que el diferencia d'altres moviments lliurepensadors europeus. Així, per exemple, Sánchez Ferré (1991) exposa com la maçoneria madrilenya no veia amb bons ulls la radicalitat política de la maçoneria catalana. És també aquesta radicalitat la que dificulta la construcció d'una entesa amb els sectors catòlics.

En el camp catòlic la nova configuració social de la societat catalana també generà respostes encara que foren d'una altra índole. Tot el procés de recatolització tingué com a voluntat frenar la descatolització de la societat catalana i penetrar en totes les capes socials. No obstant això, com ja hem indicat anteriorment, aquesta recatolització de la societat catalana no tingué els efectes esperats en el món obrer. Gran part del seu fracàs el trobem en el tipus d'assistència social que difongueren. És una beneficència on participaven els que eren descrits com a *amantes de los pobres* i que tenia per objectiu socórrer totes aquelles persones que podien ser víctimes de l'infortuni. L'obra de caritat es veu indissociablement vinculada a la de l'apostolat atès que en l'imaginari catòlic de l'època caure en l'infortuni equivalia a viure en l'amoralitat i el vici, com es desprèn de l'anàlisi de documents (Griera, 2005). És un tipus de caritat individual que, amb excepció del sindicat catòlic, no preveu anar a l'arrel col·lectiva del problema sinó «salvar ànimes».

Lleugerament diferent fou el moviment de catolicisme social que nasqué arran de la publicació, el 1891, de l'encíclica *Rerum Novarum* de Lleó XIII. L'encíclica fou un toc d'atenció per tal de posar de manifest la necessitat dels catòlics d'actuar per fer front a les situacions de misèria i pobresa que s'acumulaven a les ciutats europees. I és a partir d'aquesta encíclica quan a Europa s'endegaren experiències que trencaren amb el tarannà paternalista i alligador de la beneficència catòlica. A Catalunya, segons Bengoechea (1998), el catolicisme social pren embranzida a partir de les vagues del 1902, les quals, segons l'autora, posen de manifest la necessitat de crear mecanismes de cohesió de la classe obrera i de difusió dels valors catòlics en els medis obrers. En aquesta línia Bengoechea defineix el catolicisme social de la manera següent: «el catolicisme social fou *un calaix de sastre*, però en el qual es coincidí en un punt clau: en la necessitat d'una mobilització per tractar de contrarestar els efectes que les idees socialistes i, sobretot, anarquistes, estaven produint entre la classe obrera» (1998, p. 132). Com indica aquesta mateixa autora, el catolicisme social fou més de reflexió que d'organització obrera. Més endavant, Gabriel Palau, al voltant del 1907, després d'un viatge per diferents països europeus, promogué l'associacionisme sindical catòlic

com a via per a la integració de la classe obrera en el catolicisme —el sindicalisme catòlic tingué més èxit al País Valencià que al Principat. Tanmateix, les propostes de Palau xocaren amb els integristes i certs sectors de la jerarquia catòlica i no aconseguiren anar més enllà de ser petits experiments sense gran èxit. Després, de la Primera Guerra Mundial renaixeria el catolicisme social però ja ho faria des d'una altra òptica.

Segon període: de la Setmana Tràgica a la Segona República

Aquests elements que hem posat de manifest marquen la construcció d'una oposició radical entre dos sectors socials. Una oposició que es traduí en una mena de cursa simultània i paral·lela de «conquesta» dels diferents espais socials. Així ambdós sectors competiran en el sector educatiu, en la creació d'un espai social femení, en l'elaboració de premsa i butlletins diversos, en la construcció de xarxes d'assistència social, etc. En certa manera, però, ambdós moviments viuran, encara, amb certa autonomia el seu desenvolupament. I si bé es construïran un en oposició de l'altre, els sectors catòlics encara no eren prou conscients de la fractura que s'havia produït en el si de la societat catalana. Una fractura que, inevitablement, es posarà de manifest el 1909 arran de la Setmana Tràgica. És en aquests esdeveniments quan l'oposició frontal entre ambdós sectors es fa més palesa i la cursa per la conquesta dels espais socials esdevé més virulenta. Als sectors catòlics, però, se'ls farà difícil imaginar noves fórmules de conquesta de l'espai obrer que vagin més enllà de l'evangelització i la repetició de les velles fórmules d'assistència social.

En aquest ambient, resultarà paradigmàtica la visió de Joan Maragall —no per la seva capacitat d'aixecar adhesions sinó al contrari— que reflectirà en els escrits que publicà —o no— al voltant dels esdeveniments. Així, resulta gairebé d'obligada citació el passatge següent de l'article «L'Església cremada»: «Més ara ells no tenen el Crist i van contra la seva Iglésia, és a dir, contra la vostra. Per què? Perquè en la vostra Iglésia no hi estan bé; perquè hi troben massa pau, massa ordenació, massa acabament. I el seu cor aturmentat per la ignorància, per la pobresa, per la impotència del seu desig, no vol pau, que vol guerra; no vol ordre, que vol desordre; no vol acabament sinó començament de cosa nova. Per això, a la seva manera, s'han fet una altra iglésia. Com que veuen la Iglésia de Crist ocupada per la pau, ordenada, acabada, n'hi aixequen davant una altra sense Crist, caòtica, perseguida, plena de turment però també d'esperança. Aquesta és la seva, és la bona per ells, és la que cal a la seva fe inquieta, i per això, viva.» Maragall copsà aquests dos projectes socials i polítics que s'enfrontaren i en els seus escrits d'aquest temps intentà fer un crit d'atenció a les classes dirigents. Gairebé ningú, però, el va entendre o el va voler entendre.

Resulta pertinent destacar, també, que si alguns catòlics socials s'havien sumat tímidament a algunes iniciatives construïdes per aquestes xarxes de lliurepensament —concreta-

ment, trobem presència de catòlics socials en moviments vinculats a la teosofia, a noves pràctiques mèdiques, al vegeterianisme, etc.— l'esperança de convergir es féu més difícil a partir de la proclamació de l'encíclica de Pius IX contra el modernisme el 1907.

La repressió com a conseqüència de la Setmana Tràgica, principalment l'assassinat de Ferrer i Guàrdia, constituirà la gran primera manifestació de solidaritat europea amb la situació catalana. I, en certa manera, esdevindrà la culminació d'una època de fervor revolucionari, d'il·lusió pel futur i de construcció accelerada d'una nova societat paral·lela. És aquesta etapa la que Françoise Champion (2004) identifica com a compartida per tots els països europeus i és, també, en aquesta època quan es posen els fonaments de la secularització i es defineixen les particularitats que prendrà la lluita.

Hem d'emfatitzar, també, que, si hi havia hagut certes iniciatives per avançar en la laïcització de les institucions públiques com pot ser el projecte d'escoles laiques que promogué l'Ajuntament de Barcelona el 1908, la Setmana Tràgica tingué funestes conseqüències per al seu posterior desenvolupament. En certa manera, si un cert sector del catolicisme s'estava «despertant» i havia començat a adoptar actituds més moderades els fets de la Setmana Tràgica, sumats a l'encíclica de Pius IX contra el modernisme, aturaran aquest procés modernitzador.

El moviment de lliurepensament pràcticament desapareixerà en la segona dècada del segle XX. Tots els autors que l'han tractat assenyalen la repressió que patí com una de les causes més fortes de desmantellament d'aquest moviment. La seva desaparició fou rellevant perquè és, a partir d'aquí, que en certa manera la unitat dels sectors d'esquerra es fragmenta. No és quelcom, però, exclusiu del cas català. En certa manera, la caiguda del lliurepensament representa, també, l'acabament d'un període d'esperança de futur, de creació de salvacions miraculoses i la complexificació de les plataformes de lluita que caracteritzarà el segle XX. L'anticlericalisme posterior, majoritàriament en mans de Lerroux a Catalunya o del blasquisme al País Valencià, tindrà un caràcter molt diferent; no serà propositiu sinó destructiu; no serà esperançador sinó més aviat aterridor, etc. i no aconseguirà aglutinar tots els sectors de l'esquerra.

La Primera Guerra Mundial no aportarà un apropament entre les parts sinó que, contràriament, aguditzarà algunes de les tensions existents. En certa manera, com posa de manifest Ucelay de Cal, la Primera Guerra Mundial fa trontollar la confiança cega en els projectes utòpics alhora que posarà de manifest la ingenuïtat del mite europeu. Els règims europeus no aconseguiren allò que els lliurepensadors havien volgut creure sinó que s'estaven enfrontant a una guerra cruenta. En certa manera, després de la Primera Guerra Mundial es posà de manifest que ni els projectes d'uns —els lliurepensadors— ni els dels altres —la restauració del catolicisme— serien tan fàcils d'acomplir com havien pensat.

La Revolució Russa no féu més que augmentar aquesta distància abismal entre els dos sectors socials. Així, el que per a uns resultarà ser la solució a tots els problemes: la revolu-

ció, encendrà les pors més profundes entre els altres sectors. A l'Estat espanyol la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) significà la implantació del feixisme corporativista i frenà la radicalitat política i social dels anys previs. La dictadura fou implacable a combatre les organitzacions obreres d'esquerres, els centres de lliurepensament i tot allò que tingués regust de catalanisme. Tanmateix, però, com indica Piñol (1993), la dictadura als Països Catalans tingué com a conseqüència el «despertar» de certs sectors catòlics ja que l'atac que Primo de Rivera emprengué contra l'Església catalanista els féu adoptar posicions crítiques amb la dictadura i contribuí a revisar part dels seus postulats. En certa manera, Piñol afirma que la dictadura de Primo de Rivera féu que es produís una certa cohesió social a la Catalunya d'aquell temps.

I fou el malestar dels sectors catòlics sota la dictadura de Primo de Rivera el que contribuí al fet que gran part dels sectors d'Església veiés amb bons ulls l'arribada de la Segona República. S'han relatat nombroses vegades les atencions que Vidal i Barraquer tingué per als membres escollits, així com també és pertinent destacar la creació del partit Unió Democràtica de Catalunya, que tenia unes propostes conciliadores i, en cert sentit, força modernes pel temps. No obstant això, i com ja ha estat explicat a bastament, els esdeveniments s'acceleraren i, finalment, a última hora, l'integrisme catòlic fou més visible i més fort que els sectors moderats.

El tercer període: la dictadura

La dictadura paraitzarà el procés de secularització que en la Segona República semblava imposar-se. I si bé hi hagueren uns sectors catòlics que intentaren distanciar-se de l'escomesa, representats per la figura de Vidal i Barraquer, el catolicisme integrista —representat especialment pel tarragoní Gomà— s'apuntà ràpidament al carro i atribuí una justificació religiosa al que havia estat un açaament polític.

És en aquest moment quan resulta pertinent recordar les paraules d'Estruch que citàvem a l'inici d'aquest article sobre el fet que el franquisme fou un pur anacronisme en l'Europa de la segona meitat del segle XX. El procés de secularització, en certa manera, és irreversible en tant que difícilment es poden bastir les fidelitats de la consciència a cops de garrot. Tanmateix, però, durant molts anys, el franquisme aconseguí realitzar el miratge d'uns Països Catalans absolutament catòlics i catolitzats.

Vinculat a aquest procés fictici de retorn a una època anterior es construí Europa com l'enemic que havia introduït a Espanya i als Països Catalans la llavor de la secularització. En aquest sentit, són paradigmàtiques les paraules de Gustau Muñoz (2005): «A l'Espanya franquista hi havia un reflex brutalment antieuropeu. Només hi havia lloc per a l'evocació d'un fantasmagòric "Occident", que enllaçava, en nom de l'anticomunisme, amb les distorsions

que havia difós la propaganda nazi: l'Europa racialment compacta, l'Occident cristià. Espanya era la “reserva espiritual”, i Franco el “guardià d'Occident”.»

Al mateix temps, però, que el procés de secularització era irreversible també ho eren les posicions de determinats catòlics que, abans de la Guerra, ja havien realitzat un cert procés de distanciament amb les posicions més bel·ligerants. Als Països Catalans, principalment al Principat, aquest sector fou més rellevant ateses les contradiccions que s'afegiren a la contesa pel fet de veure negada la reivindicació nacional que havia caracteritzat el catolicisme dels anys trenta —especialment, amb la Federació de Joves Cristians, la creació d'Unió Democràtica de Catalunya, etc. En certa manera, el sistema compacte i totalitari que impulsava Franco fou més aviat qüestionable per aquells per als quals ja hi havia alguna peça del puzzle que no encaixava. És a dir, a partir del moment en què els catòlics catalans s'adonaren de les conseqüències funestes que tenia el règim per a allò que havien defensat s'obrí l'esclatxa per al qüestionament d'altres parts d'aquest gran sistema. I si bé aquest no acostuma a ser un procés automàtic i reflexiu és només així com podem comprendre el sorgiment d'un catolicisme moderadament crític amb la dictadura. L'entronització de la Mare de Déu de Montserrat fou el moment inicial i, a partir d'aquí, ja no hi hagué aturador.¹⁰

L'Església catòlica europea ja feia temps que havia iniciat un procés de secularització intern —paral·lel al que en temps previ havien realitzat les esglésies protestants— i sorgien moviments d'Església que qüestionaven obertament el model d'Església d'inici de segle. Foren moviments que, als Països Catalans, potser per la seva frontera amb França, potser perquè la seva mirada des de feia anys es dirigia vers Europa, tingueren forta influència a partir de finals de la dècada dels cinquanta. Moviments que, com posa de manifest Casañas (1988), en la seva gran majoria provenien de França. França, per tant, continuava sent el mirall i el miratge de Catalunya.

En aquesta mateixa línia Cardús emfatitza: «l'Església Europea va començar a notar els efectes d'aquest vigor social també de portes endins en la renovació del pensament teològic, especialment intens a França, i va impregnar molt especialment l'Església catalana, molt receptiva i oberta a les estimulants influències veïnes, en fort contrast amb l'esterilitat i mediocritat del món eclesiàstic espanyol, encara molt collat pel règim franquista. Aquells anys, eren molt pocs els individus amb possibilitats de relació amb l'exterior, però el clergat català formava part d'aquesta minoria que viatjava i estudiava, sobretot a França i Itàlia» (1995, p. 14). El moment d'esplendor d'aquests moviments fou als anys seixanta i ens remetem al llibre de Joan Casañas *El progressisme catòlic a Catalunya (1940-1980)*, que detalla amb precisió tots aquests aspectes. Tanmateix, no podem deixar d'esmentar que és als anys

10. Convé tenir en compte, però, com indica Piñol (1993), que la incidència de l'entronització és una qüestió més simbòlica —i en certa manera construïda a posteriori— que no pas el senyal d'un gir radical de l'Església catalana.

seixanta quan s'inicià el Concili II del Vaticà amb la qual cosa «l'Església inicia un procés de transformació d'abast incommensurable» (Cardús, 1995, p. 14).

Els sectors del lliurepensament ben poca cosa tenien a fer en aquest «partit» ja que el franquisme havia anul·lat de soca-rel tota possibilitat de supervivència d'aquests moviments que, a més, ja van arribar força debilitats a la dictadura. Per tant, l'única possibilitat de crítica provenia dels sectors catòlics moderats.

Dins aquests sectors catòlics n'hi hagué alguns que, en certa manera, prengueren el relleu als moviments d'esquerres, en la creació d'un discurs i una pràctica que feia dels més desafavorits el centre d'un projecte renovador. Són els coneguts com a *capellans obrers*. I així fou com, paradoxalment, foren aquests capellans qui tornaren a introduir, difondre i promoure una visió revolucionària de la utopia social. Una visió, però, que ja no n'excloïa l'Església sinó que l'afegia com a part integrant d'aquest projecte.

És també en aquest temps quan es féu més palès l'anacronisme franquista en relació amb Europa. I fou la pressió europea i nord-americana la que obligà el règim franquista a deixar actuar amb més o menys llibertat les minories religioses en el territori —especialment protestants i jueus.

Franco, finalment, morí al llit. En la transició l'Església catòlica, notablement influïda pel Concili II del Vaticà, es va veure obligada a tenir un paper moderat. A més, en certa manera, els sectors d'esquerres espantats com estaven d'un nou aixecament, no s'atreviren a foragitar completament l'Església del nou sistema democràtic. És així com podem entendre per què a l'Estat espanyol —a diferència del que succeí a la majoria de països de tradició catòlica— la separació entre l'Església i l'Estat no fou tan radical com era d'esperar. Així el marc legal heretat de la transició és més «benèvol» amb l'Església catòlica que altres marcs legals de països catòlics com el de França o Irlanda. La batalla entre clericalisme i anticlericalisme ja havia caducat i semblava que el consens s'imposava. En certa manera, en el moment del pacte entre l'Església catòlica i l'Estat a Espanya, l'Església catòlica ja havia iniciat un procés intern de secularització.

Quart període: de la consolidació de la secularització al pluralisme

Els Països Catalans arriben amb retard a la constitució d'una societat laica i, per això, l'eufòria i la victòria són molt més *lights* comparat amb el que succeí als països en què aquest procés culminà molt abans. En aquest sentit, és incomparable el sentiment de triomf de la raó que acompanyà el procés laicitzador de la França del 1905 amb el que succeí als Països Catalans el 1979. La victòria ja no era tan sonada perquè, en certa manera, la religió havia deixat de ser un enemic poderós. La secularització de les consciències ja era, gairebé, un fet; la necessitat de mantenir l'Església catòlica en l'àmbit privat era inqüestionable (la mateixa

Església catalana tenia ben pocs sectors disposats a defensar el contrari) i la sensació de retard respecte d'Europa feia que allò que en un altre moment històric hauria estat viscut com la consecució de la modernitat ara era percebut com quelcom donat per descomptat que acompanyava, inevitablement, l'esperit dels temps. I és que ara ja no eren només els anticlericals qui demanaven una separació entre l'Església i l'Estat, era la mateixa Església qui, en el Concili II del Vaticà, posava sobre la taula la necessitat de revisar les antigues premisses.

Així, en un tres i no res, semblà que la democràcia portava vinculada no només la pèrdua de poder de la institució catòlica en l'àmbit polític sinó també la seva irrellevància en l'àmbit social i personal. Així, com dèiem en un inici, molts tingueren la sensació que el procés de secularització català era extraordinàriament ràpid. Fou així, però, perquè el procés de secularització ja feia molt de temps que s'havia iniciat i allò que el franquisme només havia aconseguit mantenir era la influència política d'aquest catolicisme i un cert ritualisme exterior.

És també d'aquest temps quan un nombrosos grups de capellans que havien realitzat un paper cabdal en la lluita antifrancuista, a poc a poc, «penjaren els hàbits». És el que Francesc Núñez ha estudiat magistralment, per al cas del Principat, en la seva tesi doctoral *Les plegades*. No ens hi estendrem però sí que resulta pertinent afirmar com després de l'auge del moviment d'Església dels anys seixanta i setanta, el món catòlic patí un fort retrocés generalitzat: molts capellans plegaren, els moviments d'Església anaren en franc retrocés, la presència pública de l'Església disminuï enormement, les xifres d'assistència als actes religiosos caigueren en picat, etc. Semblava que, finalment, les tesis dels filòsofs de la sospita (Marx, Nietzsche i Freud) s'acomplien i la religió desapareixia en una societat moderna i secularitzada. En certa manera, aquesta davallada la podem explicar per tres motius. En primer lloc, el fet que la dictadura mantingués artificialment el «monopoli catòlic» sobre la societat féu que l'acabament del règim franquista arrossegés, inevitablement, l'Església catòlica en la seva fallida. En segon lloc, els moviments d'Església progressistes decaigueren, paral·lelament, a tot Europa i tot el món. És a dir, a casa nostra ambdues qüestions coincideixen però no fou un factor exclusivament català. En tercer lloc, la tesi de la vinculació entre modernitat, democràcia i secularització era quelcom «donat per descomptat» en la societat del moment. I ho era, encara més, per a les elits laiques¹¹ que ocuparan posicions privilegiades. Unes elits que, deleroses d'unir-se ràpidament a la «moderna Europa», feren un «rentat de cara» a les institucions del país que comportà, inevitablement, la desaparició automàtica de tot allò que anés vinculat a religió.

En la transició els grups religiosos minoritaris finalment veieren reconeguts oficialment els seus drets. Qüestió que fou molt ben rebuda pel protestantisme que en aquells moments ja era la primera minoria religiosa del Paísos Catalans. Paradoxalment, però, és també en

11. És interessant destacar que en tots els països europeus aquestes «elits laiques» han acomplert un paper clau en la difusió de les tesis que vinculaven la secularització amb la modernització. En aquest sentit és interessant veure Berger (1999) i Davie (1999).

aquest temps quan l'onada modernitzadora que relegava la religió a l'esfera privada tingué també conseqüències per a la projecció pública d'aquestes minories. Així, en certa manera, i malgrat aconseguir el reconeixement legal i polític, el context no els permeté obtenir el reconeixement social que esperaven.¹²

No és fins a la darrera dècada del segle XX i el tombant de segle que la religió torna a prendre un cert relleu en l'esfera pública. És el moment en què la secularització deixa lloc al pluralisme com a nou model d'encaix de la realitat religiosa en l'esfera social, política i cultural dels Països Catalans. L'augment de la presència de l'islam, l'establiment de noves minories a casa nostra (sikhs, ortodoxos, hinduistes, etc.), el creixement del protestantisme, el reconeixement de l'existència dels testimonis de Jehovà, etc., posen de manifest que el panorama ha canviat en relació amb la religió. Simultàniament, a més, es produeix un procés d'introducció de la religió en l'agenda pública dels països europeus —especialment per la rellevància de l'islam— i una visibilització de la importància de la religió en l'àmbit internacional.

És en aquest moment quan als Països Catalans la religió torna a esdevenir un tema rellevant en l'agenda política, social i mediàtica. En aquest sentit és significatiu tenir en compte que l'any 2000 es crea, al Principat, la Secretaria de Relació amb les Confessions Religioses —avui Direcció General d'Afers Religiosos.¹³ És la primera vegada en la història de Catalunya que es crea un òrgan politicoadministratiu encarregat, exclusivament, d'atendre la diversitat religiosa. La gestió de les qüestions religioses tradicionalment s'havia centralitzat a Madrid i, a més, s'havia basat gairebé exclusivament en la gestió de les relacions entre l'Església catòlica i l'Estat.

Finalment, resulta d'obligada referència les iniciatives dutes a terme des dels Països Catalans que aposten per un nou model de relació entre la societat civil i les institucions religioses. Un model de relació que trenca amb l'eix clericalisme-anticlericalisme, que aconsegueix aglutinar membres de moltes religions i membres de les associacions atees i lliurepensadores alhora que proporciona nous marcs de referència per comprendre el rol de les religions en la societat contemporània. En aquest sentit, ha estat cabdal la tasca duta a terme des de Catalunya —majoritàriament des del Centro Unesco de Catalunya— que ja el 1994 impulsà el seminari Contribució de les religions a una cultura de la pau que culminà amb la firma de la Declaració sobre el Rol de la Religió en la Promoció d'una Cultura de la Pau. Aquesta iniciativa pionera ha tingut continuïtat. Avui ja són més de vint les entitats integrades dins la

12. A més a més, malgrat que el protestantisme creixé durant aquell temps, en contra del que era d'esperar, no ho feren aquells grups que s'havien mantingut al país durant tota la dictadura —i durant molt temps en la clandestinitat—, sinó que els que creixeren de forma notable foren els corrents pentecostals promoguts per missioners europeus i nord-americans i que es desenvoluparen força separats —si no amb franca competència— respecte del «protestantisme històric» (Griera, 2006).

13. A més aquesta proposta serà pionera a l'Estat espanyol i serà propra a les agències de gestió de la diversitat que hi ha al Regne Unit o a Holanda.

Xarxa Catalana d'Entitats de Diàleg Interreligiós, que compta amb nuclis força actius al Principat i al País Valencià.

Reflexions finals

Una de les característiques més importants del segle XX a Europa és el procés de secularització que viuen tots els països europeus. Un procés que, a més, és un producte específicament europeu. En aquesta línia, Marcel Gauchet (1985) posà de manifest que el procés de «sortida de la religió» només el podem entendre si tenim en compte les particularitats del desenvolupament de la tradició judeocristiana a Europa.

En relació amb la resta d'Europa els Països Catalans culminen amb retard aquest procés atès que no és fins a la transició que s'estableixen les bases legals i polítiques per a una societat laica o aconfessional. Tanmateix, no podem comprendre el procés de secularització català si no prenem perspectiva històrica i tenim en compte el que succeí des de finals del segle XIX.

Així, per una banda, als Països Catalans, especialment al Principat, s'inicia amb molta embranzida el moviment laic o de lliurepensament a finals del segle XIX i a principis del XX però aquest ímpetu inicial no té les conseqüències desitjades i la laïcització de l'Estat no és fins a la transició. I potser és aquesta mateixa força, sumada amb la incapacitat per mesurar les capacitats de l'adversari, una de les causes que allarga, més enllà de la mitjana europea, la consecució d'una societat laica. Els moviments catalans que lluitaren contra el poder de l'Església ho feren, moltes vegades, des de posicions revolucionàries que feien difícil una entesa «a la belga». A la vegada, aquí no s'havia viscut cap Revolució Francesa ni res equivalent que aplanés el camí per aconseguir la separació entre l'Església i l'Estat definitiva.

Els moviments de lliurepensament que es construïren a finals del segle XIX tingueren un paper destacat en les xarxes europees de lliurepensament. Al mateix temps, però, els moviments europeus foren decisius en la construcció de les xarxes de lliurepensament catalanes i les seves organitzacions. Hem de destacar especialment el paper de França; França fou el mirall i el miratge del lliurepensament català. Tanmateix, els admiradors francesos no tingueren en compte que el model francès no s'adeia a la realitat catalana. El model francès no es pot entendre sense el centralisme, el paper de l'Estat o el rol que tingueren els protestants.¹⁴ Tots aquests elements no tenen el mateix sentit en la realitat catalana i, per tant, difícilment es podia extrapolar el mateix model per tal d'aconseguir un sistema polític laic.

14. Hi ha alguns autors (Vincent, 2002; Zuber, 2000) que afirmen que a França s'aconseguí arribar a un acord el 1905 pel paper que tingueren els protestants —alguns d'ells col·locats en sectors estratègics de la societat— de mitjancers entre els grups catòlics i els grups anticlericals. Al nostre país, el protestantisme no ha estat prou nombrós per tenir possibilitats d'esdevenir mediador.

Així mateix, per altra banda, moltes vegades s'atribueix a l'Església catalana un paper de víctima que hagué de pagar les conseqüències de les actuacions de l'Església espanyola. I si bé és cert que l'Església catalana comptà amb personatges destacats que, propers a algunes posicions europees o modernitzadores, adoptaren un rol moderat i conciliador o bé que alguns sectors de l'Església catalana patiren repressions per dos sectors també és cert que és de Catalunya d'on surten alguns dels integristes més destacats de l'Església espanyola. Uns integristes que, a més, també tingueren la mirada posada en alguns moviments europeus. En aquest sentit, la influència europea fou en ambdues direccions i de Catalunya en sorgí tant una Església conciliadora o moderada com alguns dels més famosos integristes del catolicisme català i espanyol. Només a tall d'exemple, però, un dels llibres que féu més fortuna a finals del XIX fou *El liberalismo es pecado* (1884) del sabadellenc Sardà i Salvany i el primer a atribuir el caràcter de croada a l'alçament franquista fou el tarragoní Gomà. Per tant, hem de ser cauts a l'hora de atribuir a l'Església catalana un paper passiu com a víctima de l'integrisme espanyol. El fet de ser terra de frontera i ser propers a Europa ha facilitat tant l'arribada d'influències moderades i/o progressistes com l'expansió dels corrents conservadors del continent. Influències que al País Valencià s'han multiplicat per la pressió de l'Església espanyola enfront de tot intent de catalanització.

Hem de tenir en compte, també, que, malgrat que l'Església catalana comptà amb certs sectors d'inconformistes, aquests la majoria de vegades dirigiren els seus esforços vers la construcció de l'Església nacional catalana en oposició a l'espanyola. Fou aquest caràcter nacional i la voluntat de preservar-lo el que segurament explica l'àmplia capacitat de recepció i adaptació de la majoria de corrents europeus relacionats amb la modernització de les formes litúrgiques. Aquest mateix esforç, però, fou el que segons Piñol (1993) també distanciat més notablement l'Església catalana dels problemes socials de la Catalunya del temps. Uns problemes que no van saber veure a temps i als quals no se saberen enfrontar. Una tendència, però, que en certa manera es pal·lià després de la dictadura quan s'exportaren idees franceses i belgues que aconseguiren donar una altra perspectiva a l'Església.

Al tombant de segle el pluralisme substitueix el procés de secularització com a model d'acomodació de la realitat religiosa en el sistema social, polític i cultural dels Països Catalans. Tanmateix, si bé l'experiència francesa continua tenint una forta influència a la societat catalana s'està creant un model propi de gestió de la diversitat religiosa que va més enllà dels esquemes francesos de laïcitat. Això, però, ja hauria de ser objecte d'un altre article.

Bibliografia

- BALCELLS, A. [coord.]. *Història dels Països Catalans: de 1714 a 1975*. Barcelona: Edhasa, 1980.
- BATLLORI, M. *L'Església i la Segona República espanyola*. València: Tres i Quatre, 2002.
- BAUBÉROT, J. *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison*. París: Éditions du Seuil, 2004.
- BECKFORD, J. «The Management of Religious Diversity in England and Wales with Special Reference to Prison Chaplaincy». *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 1, 2 (1999), p. 55-66.
- BENGOECHEA, S. «El catolicisme social a Catalunya (finals del segle XIX - 1919)». *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, IX (1998), p. 129-148.
- BERGER, P. E. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Ethics i Public Policy Center & William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- CAPÓ I FUSTER, C. *L'obra metodista a Catalunya i a les Balears*. Barcelona: Horeb, 1994.
- CARBONELL, J. M. «L'Església Catalana i Europa». *L'Avenç*, núm. 300 (2005): *Catalunya amb Europa: Més enllà d'Espanya?*, p. 48-50.
- CARDÚS, S. *Concili amb folre i manilles: L'Església catalana a través del seu concili*. Barcelona: La Campana, 1995.
- CASAÑAS, J. *El progressisme catòlic a Catalunya, 1940-1980*. Barcelona: La Llar del Llibre, 1988.
- CHAMPION, F. (1999). «The diversity of religious pluralism». *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 1, 2, p. 40-54.
- «Laïcités européennes: de l'hétérogénéité à la convergence». *Migrations Société*, núm. 16 (96) (2004), p. 43-60.
- COHEN, M. «Les Juifs de France dans la laïcité». *Migrations Société*, núm. 12 (69-70) (2000), p. 71-79.
- DAVIE, G. *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.
- *Identités religieuses en Europe*. París: Le Découverte, 1996.
- *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- ESTRUCH, J. *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1996.
- ESTRUCH, J.; GÓMEZ, J.; GRIERA I LLONCH, M. M.; IGLESIAS, A. *Les altres religions: minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània, 2005.
- GAUCHET, M. *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. París: Gallimard, 1985.
- GEISSER, V. «L'émotion comme "norme" d'une nouvelle politique laïque: quand Huntington s'invite chez les "Sages"». *Migrations Société*, núm. 16 (96) (2004), p. 131-156.
- GRIERA I LLONCH, M. M. *Les organitzacions religioses a Terrassa al s. XX*. Vol. I i II. Barcelona: Lunweg, 2005.
- «Recomposicions del protestantisme català: de la dictadura al tombant de segle». *QuAderns-e de l'ICA* [en línia], (7) (2006).

- HORTA, G. *De la mística a les barricades: introducció a l'espiritisme català del segle XIX dins el context ocultista europeu*. Barcelona: Proa, 2001.
- *Cos i revolució: l'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*. Barcelona: Edicions de 1984, 2004.
- IGLESIAS, D. «El asentamiento protestante en Barcelona». A: CAPEL, H. [ed.]. *Habitatge, especialització i conflicte a la societat catalana*. Tàrraga: Ajuntament de Tàrraga, 1996, p. 109-115.
- IZQUIERDO, V. *Josep Lluнас i Pujals, 1856-1905: La Tramontana i el lliure pensament radical català*. Reus: Associació d'Estudis Reusencs, 1999.
- MARTIN, D. *On Secularization: Towards a Revised General Theology*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- MASSOT I MUNTANER, J. *L'església catalana al segle XX*. Barcelona: Curial, 1975.
- MUÑOZ, G. «Europa, aspiració i mirall». *L'Avenç*, núm. 300 (2005).
- PALÀ I MONCUSÍ, A. (2004). «Sociabilité et libre-pensée en Catalogne (1860-1909)». [Paper presentat a *La sociabilité dans tous ses États*, París]
- PIÑOL, J. M. *El nacionalcatolicisme a Catalunya i la Resistència. 1926-1966*. Barcelona: Edicions 62, 1993.
- RÉMOND, R. *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*. París: Éditions du Seuil, 1998.
- RIIS, O. «Modes of Religious Pluralism under Conditions of Globalisation». *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 1 (1) (1999), p. 20-34.
- SÁNCHEZ FERRÉ, P. «Els orígens del feminisme a Catalunya (1870-1920)». *Revista de Catalunya*, núm. 45 (1990), p. 33-49.
- «Francesc Ferrer i Guàrdia i la Maçoneria. Una aproximació crítica». *Revista de Catalunya*, núm. 50 (1991).
- *La maçoneria a la societat catalana del segle XX 1900-1947*. Barcelona: Edicions 62, 1993.
- «Els orígens del feminisme a Catalunya: 1870-1926 (2)». *L'Avenç*, núm. 223 (1998), p. 6-11.
- SEGLERS, A. *Autogovern i fet religiós: Una gestió del pluralisme religiós a Catalunya*. Barcelona: Proa, 2000. (La Mirada Social)
- «Catalanisme, laïcitat i pluralisme religiós». *Revista de Catalunya*, núm. 192 (2004), p. 25-46.
- TERMES, J. *De la Revolució de Setembre a la fi de la Guerra Civil (1868-1939)*. Barcelona: Edicions 62, 1999.
- VILAR, J. B. *Manuel Matamoros*. Granada: Comares, 2003.
- VINCENT, G. «Liberté de conscience, tolérance et protestantisme». *Revue de Droit Canonique*, núm. 52 (1) (2002), p. 89-124.
- WEYDERT, J. «L'Église Catholique et la République française». *Migrations Société*, núm. 12 (69-70) (2000), p. 81-90.
- ZUBER, V. «Protestantisme et laïcité: de l'édit de Nantes à la loi de 1905». *Migrations Société*, núm. 12 (69-70) (2000).