

Investigaciones históricas e historia de la religión

Resumen: En este *Debate*, Daniele Menozzi, Lucia Ceci, Mónica Moreno Seco y Javier Ramón Solans reflexionan sobre la renovación historiográfica experimentada por la historia de la religión tras la crisis del paradigma de la secularización y la aparición de nuevos conceptos en torno a las complejas relaciones entre religión y modernidad.

Palabras clave: historia de la religión, secularización, religión y modernidad, España, Italia.

Abstract: In this Debate, Daniele Menozzi, Lucia Ceci, Mónica Moreno Seco and Javier Ramón Solans discuss a historiographical renovation, taking place within the field of the history of religion, stimulated by the crisis of the paradigm of secularization and the development of new concepts surrounding the complex relationship between religion and modernity.

Keywords: History of religion, secularization, religion and modernity, Spain, Italy.

La crisis del paradigma de la secularización ha favorecido una profunda renovación de los estudios de historia de la religión en las últimas décadas. En este *Debate* cuatro reconocidos especialistas reflexionan sobre dicha crisis y sus consecuencias historiográficas, las complejas relaciones entre religión y modernidad, y la utilidad de una concepción problematizada de la secularización compatible con

la aparición de nuevos conceptos que han dinamizado la recuperación de lo religioso en la historiografía contemporaneísta española e italiana. Este *Debate* inaugura la colaboración a través de esta sección de *Ayer* entre la Asociación de Historia Contemporánea (AHC) y la Società Italiana per lo Studio della Storia Contemporanea (SISSCO), en virtud del acuerdo establecido entre ambas asociaciones, por lo que intervienen colegas italianos y españoles: Daniele Menozzi, profesor de la Scuola Normale Superiore di Pisa (daniele.menozzi@sns.it); Lucia Ceci, profesora de la Università di Roma Tor Vergata (lucia.ceci@unroma2.it); Mónica Moreno Seco, profesora de la Universidad de Alicante (monica.moreno@ua.es), y Javier Ramón Solans, profesor de la Universidad de Zaragoza (fjramon@unizar.es).

AYER: El cuestionamiento del paradigma de la secularización parece haber contribuido al auge y renovación de los estudios sobre la historia de la religión y sus implicaciones en la movilización política y social contemporánea. ¿Consideráis que es así en la historiografía europea reciente y en la de cada país en particular, Italia y España? ¿Sigue siendo útil la investigación histórica desde el paradigma de la secularización?

JAVIER RAMÓN SOLANS: El cuestionamiento del paradigma de la secularización a partir de la década de 1980 ha contribuido de manera fundamental a comprender el fenómeno religioso desde nuevas perspectivas. Conviene no olvidar que el paradigma de la secularización también ha actuado como una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia que se integraba en un paradigma todavía más amplio: la modernización. Siguiendo esta interpretación, la religión no solo perdía peso y se reducía al espacio privado, sino que también se convertía en una rémora para el progreso y un obstáculo para la modernización de la sociedad.

Por ello, creo que la crisis del paradigma de la secularización ha tenido al menos dos vertientes muy positivas para el estudio del fenómeno religioso. En primer lugar, la religión ya no aparecía simplemente como un elemento en franco retroceso, condenado a la irrelevancia cuando no a la desaparición, sino que más bien constituía un objeto de estudio dinámico y en continua transformación. En segundo lugar, la crisis de ambos paradigmas llevaba necesariamente a repensar las relaciones entre religión y modernidad, plan-

teándolos no como dos elementos antitéticos, sino como dos realidades profundamente interrelacionadas.

De esta manera, la historiografía alemana, francesa, italiana y, más recientemente, española comenzaron a estudiar cómo la religión también había recurrido a elementos modernos (por ejemplo, el ferrocarril, los medios de comunicación o nuevos instrumentos políticos como partidos, sindicatos, manifestaciones o recogidas de firmas) para defender sus posiciones. Esta visión instrumental ha sido con frecuencia expresada con la paradoja de que la religión recurrió a elementos modernos para combatir la modernidad.

Algunos autores han ido más allá y han señalado que las religiones integraron elementos constitutivos de la modernidad y contribuyeron al desarrollo de algunos de sus aspectos constitutivos, como pueden ser la politización de amplios sectores de la población o el desarrollo de la globalización. Junto con la constatación de la existencia de múltiples modernidades o al menos múltiples declinaciones de la modernidad, esta línea interpretativa ha llevado a algunos autores a plantear la existencia de una modernidad religiosa¹.

Esta última cuestión abre para mí uno de los desafíos teóricos e historiográficos más decisivos en este campo: constatar y definir qué se entiende por esta modernidad religiosa y analizar cómo la religión se inserta en el mundo contemporáneo. Al mismo tiempo, esta reflexión conduce necesariamente a evaluar qué es lo que queda operativo del paradigma de la secularización, de un lado, y cómo operan los cambios en el espacio religioso, del otro.

MÓNICA MORENO SECO: A lo largo de los últimos años se ha desarrollado en España una renovada historia de la religión impulsada, entre otros, por el recientemente fallecido Feliciano Montero, quien insistía en el necesario paso de la historia eclesiástica a la historia religiosa, y que se ha traducido en la creación de la Asociación Española de Historia Religiosa Contemporánea (AEHRC) en enero de 2017. Por supuesto, se partía de trabajos anteriores que

¹ Urs ALTERMATT: *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. Und 20. Jahrhundert*, Zürich, Benziger, 1991, y Daniele MENOZZI: «La laicización en perspectiva comparada», en Jean-Pierre BASTIAN (ed.): *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 143-151.

ya planteaban la incorporación de elementos del mundo moderno por parte de los discursos, las instituciones y las iniciativas religiosas, como la tesis del nacional-catolicismo de Botti, los estudios sobre el movimiento católico de Montero o las investigaciones sobre la movilización clerical y anticlerical elaborados por De la Cueva. No obstante, una nueva generación de jóvenes historiadores e historiadoras interesada en el hecho religioso en la España contemporánea ha sido fundamental para afianzar este camino y desarrollar nuevos enfoques².

En ese juego entre secularización, modernidad y religión, debe apuntarse la propuesta de Louzao sobre la «recomposición religiosa de la modernidad», es decir, un complejo y ambivalente proceso de adaptación religiosa al mundo moderno. Por su parte, Ramón insiste en la paradoja de una «modernidad antimoderna» de la Iglesia española, que utiliza instrumentos novedosos y moviliza recursos innovadores para hacer frente a la sociedad moderna.

La renovación de los estudios de historia de la religión a partir del cuestionamiento del paradigma de la secularización ha permitido avanzar en aspectos como la tensión entre modernidad y tradición de los discursos de género en el catolicismo, la movilización de mujeres y el replanteamiento de la tesis de la feminización de la religión, la modernización de iniciativas católicas como la enseñanza o los medios de comunicación, el análisis de la religiosidad popular (devociones, imágenes) desde un enfoque emocional y político, o la creación de diferentes culturas políticas católicas.

Por otro lado, a pesar de las críticas a las tesis clásicas sobre la secularización, De la Cueva y Montero insisten en la utilidad de este paradigma al señalar que puede interpretarse como un proceso de cambio en términos de pluralidad y competencia, sujeto a diversos vaivenes, producto de la interacción de individuos y grupos. Consideran que puede hablarse de una «secularización conflictiva», por este significado matizado y problematizado del concepto. En ese sentido, al entender la secularización como ámbito de tensión política y cultural, también se ha apuntado la existencia de un «conflicto normativo» sobre la posición de las institucio-

² Una visión de conjunto en Feliciano MONTERO, Julio DE LA CUEVA y Joseba LOUZAO (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017.

nes religiosas en la España contemporánea. Otro concepto que ha tenido recepción en la historiografía española es el de «guerra cultural», para aludir a la tirantez entre laicidad y confesionalidad por el control del espacio público, aunque con diversas valoraciones sobre la amplitud de su uso.

LUCIA CECI: Resulta apropiado recordar el hecho de que el espacio para la reflexión sobre el postsecularismo, la «desprivatización» de la religión (Casanova), la crisis del paradigma weberiano del «desencantamiento» del mundo nació y ha invadido principalmente estudios sociológicos y filosófico-políticos, a menudo entrelazados y conectados a una perspectiva metodológica propia de los *global studies*.

Por lo que respecta a los estudios histórico-religiosos, las sugerencias más interesantes han procedido, a mi parecer, de las obras que intentaron releer y reformular la categoría de modernidad. Estudios recientes han puesto de relieve el carácter selectivo de la apertura de las iglesias a la modernidad y la repropuesta, en diferentes latitudes, de iniciativas que han favorecido los elementos organizativos y tecnológicos de la modernidad más que los culturales y religiosos.

En los últimos años, las investigaciones que han abordado más directamente aspectos de la modernidad se han referido a la relación entre la Iglesia y el mundo de los medios de comunicación, como el cine, la radio, la web, los cómics (Helland, Margry, Della Maggiore y Perin); los significados, en la pedagogía católica, de la sexualidad y del nacionalismo modernos (Menozzi, Piva y Botti); la transformación de las devociones locales en santuarios globales (Berreto y Di Marco); la contribución de los católicos a la modernización política reaccionaria en los regímenes totalitarios (Moro); los préstamos e intercambios entre religión tradicional, religiones civiles y religiones políticas (Banti, Gentile y Puccio-Den); la contribución de la religión a la elaboración de una cultura de guerra (Becker, Menozzi, Caponi y Lesti); la reelaboración a escala global del culto al papa (Rusconi). Una atención discreta sigue recibiendo la condena al modernismo, es decir, la fase más aguda de la confrontación plurisecular entre cristianismo y modernidad (Arnold y Vian).

No se trata de ignorar los contenidos últimos del mensaje defensivo de las respuestas de la religión a la modernidad, sino de ir más

allá. Investigar no solo cómo la religión utiliza la mediatización de las comunicaciones, el nacionalismo, la globalización, los gobiernos autoritarios, etc., para revivir esquemas intransigentes, casi como si fuera un agente *externo*, sino también identificar la especificidad de su contribución a lo *interno* de esos procesos.

El elemento de mayor interés en términos de conocimiento histórico, más que dejar de lado el paradigma de la secularización, me parece que es la apertura de una perspectiva de investigación más problemática, polifacética, circular y plural sobre la relación con la modernidad.

En los estudios histórico-religiosos, la categoría de secularización se ha usado de hecho no tanto para explicar la marginación de lo sagrado de la vida política como para investigar la elaboración de proyectos históricos de movilización, reconquista, replanteamiento por parte de las iglesias cristianas en el accidentado recorrido abierto en la sociedad europea por las revoluciones burguesas y las industriales. Las preguntas iniciales de las investigaciones históricas más sólidas se dirigieron principalmente a las categorías interpretativas y a las respuestas elaboradas, en una perspectiva a largo plazo, por instituciones religiosas, con una atención prevalente al magisterio papal y a la dimensión cultural y política (Micolio y Menozzi). Ciertamente, los sectores de la cultura católica se midieron con la secularización para verificar en qué formas se podría conseguir un nuevo protagonismo de los laicos en la sociedad, con la pretensión de resemantizar el «nuevo cristianismo» maritainiano (Scoppola). Tampoco debe subestimarse la reaparición periódica de proyectos históricos de relanzamiento de la «civilización cristiana». La comparación con la secularización y el análisis de los proyectos de renacimiento hierocrático en la era contemporánea todavía proporcionan herramientas esenciales para medir la continuidad y discontinuidad de los programas y proyectos que aspiran a rediseñar la presencia de la religión en la actualidad.

DANIELE MENOZZI: La introducción de la categoría «secularización» en el debate historiográfico de los años ochenta ha desempeñado un papel importante bajo diferentes perfiles. Recalco uno que creo que es particularmente pertinente. El uso de dicha categoría ha llevado a profundizar en la manera como ha sido declinada a lo largo del tiempo.

Esta advertencia crítica tuvo un efecto particularmente positivo en la historia del catolicismo. Por un lado, se comenzó a distinguir entre secularidad, secularismo y secularización; por otro, empezamos a plantearnos la diferencia entre estos términos y otros que a menudo aparecían como intercambiables en investigaciones históricas: laicidad, laicismo, laicización.

Esta instrumentación analítica más refinada ha permitido medir el cambio que se experimentó en el magisterio católico entre los años setenta y los ochenta del siglo xx. Mientras en los setenta el discurso público de la autoridad eclesiástica mantuvo viva la distinción entre secularización y secularismo, en los ochenta esta diferenciación decayó. Los estudios históricos sobre la secularización parecen haber tenido el mérito de mantener viva la atención sobre la necesidad de utilizar esta categoría interpretativa de una forma correcta desde el punto de vista crítico, teniendo en cuenta su historicidad. Advierto, pues, sobre la necesidad de precisar cuidadosamente el significado, evitando las «trampas lingüísticas» creadas por el lenguaje actual dentro de una Iglesia católica cuya jerarquía, después de haber visto en la secularización una oportunidad para una actualización evangélica de su presencia en la sociedad, decidió volver a considerarla como un ataque total a la visión cristiana del mundo, retomando parcialmente antiguas fórmulas.

En cuanto a la segunda pregunta —sobre la utilidad actual de la categoría de secularización— podemos dar una respuesta positiva, aunque hay que introducir algunas distinciones. El «retorno de lo religioso» o la «venganza de Dios», que se ha manifestado desde los años noventa del siglo xx, no significa que deba abandonarse el recurso a la categoría de secularización. No se puede olvidar que ha continuado siendo parte del lenguaje con el que se han interpretado algunos acontecimientos que se estaban desarrollando paralelamente a la reaparición, en algunos aspectos impresionante, de lo sagrado.

Hay que tener en cuenta que la categoría de secularización en el discurso histórico no se corresponde necesariamente con los contenidos que le atribuyen los sujetos históricos que la utilizan para explicar su comportamiento. Parece difícil, sin embargo, evitar recurrir a ella —aunque con todas las clarificaciones y limitaciones necesarias— cuando se desea dar cuenta de una realidad en la que

esta palabra sigue estando bien presente e incluso es utilizada con intención performativa.

Como han señalado los colegas que han intervenido con anterioridad, también me parece que la secularización ahora puede considerarse un aspecto específico de un proceso más general. En la compleja relación entre religión y modernidad —en la que me parece que debe tenerse en cuenta la distinción entre modernidad, modernización y modernismo— la secularización sigue desempeñando un papel.

AYER: ¿Qué implicaciones ha tenido la secularización de los profesionales de la historia de la Iglesia? ¿Cómo ha condicionado la evolución desde la historia eclesiástica a la historia religiosa? ¿Consideráis que existen suspicacias de la Iglesia a la investigación académica seglar en ambos países? ¿Es posible superarlas?

JAVIER RAMÓN SOLANS: Debemos recordar, como señala el historiador Ian Hunter, que la secularización es un «concepto de combate»³. Así, la secularización surgió como una categoría analítica de la filosofía y las ciencias sociales al mismo tiempo que se planteaba como programa de cambio social para lograr la diferenciación entre lo religioso y lo secular. Esta dualidad, así como su naturaleza conflictiva, han dificultado notablemente el proceso de secularización del campo de la historia de la Iglesia y de las religiones.

La separación efectiva entre Iglesia y Estado y el reconocimiento de la pluriconfesionalidad de algunas sociedades europeas han sido claves para la superación de esta dimensión conflictiva del concepto de secularización y la aceptación de una diferenciación entre la esfera religiosa y la secular. Asumir esta distinción resultaba fundamental tanto para el desarrollo de estudios seculares sobre el fenómeno religioso como para su progresiva integración y aceptación por parte de los historiadores «confesionales». La imbricación de estos procesos se observa a la perfección en el temprano desarrollo de la historia religiosa en países como Alemania, Francia y Holanda.

³ Ian HUNTER: «Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept», *Modern Intellectual History*, 12 (2015), pp. 1-32.

En España, la guerra cultural no se saldó con una separación efectiva Iglesia-Estado, sino con un conflicto intermitente y ocasionalmente violento que se extendió durante la primera mitad del siglo xx. Estas guerras culturales entre partidarios y detractores de la secularización se vieron traducidas historiográficamente en un enfrentamiento entre historiadores «clericales» y «anticlericales». La dictadura franquista conllevó un cierre violento y represivo de este conflicto, así como una institucionalización de una lectura nacional-católica del pasado español. Con la transición democrática, la consolidación de un Estado aconfesional asimétrico —reconocimiento de la pluralidad religiosa y reafirmación de una especial vinculación con la Iglesia católica— sirvió para aliviar estas tensiones en materia religiosa.

Por todo ello, en España la transición de una historia eclesiástica a una historia religiosa se produjo de forma tan tardía e incompleta. Como ya ha mencionado Mónica Moreno, la figura de Feliciano Montero resultó decisiva para la profesionalización de la historia religiosa en la historiografía española, ya que supo articular un feraz espacio de diálogo, incorporar nuevas herramientas metodológicas y ofrecer una visión más compleja y plural del catolicismo en España. La presencia de trabajos sobre religión en congresos, dossieres de revistas y publicaciones monográficas ilustran a la perfección esta normalización de la historia religiosa en la historiografía española.

Sin embargo, esta transición de una historia eclesiástica a una historia religiosa no ha sido aceptada por una parte de la Iglesia católica española, así como por parte de los investigadores de las universidades católicas de este país. Esto contrasta con la creación de espacios de colaboración en otros entornos historiográficos europeos como Francia o Alemania. Con algunas excepciones, se sigue observando con cierta desconfianza la entrada de historiadores «seculares» a archivos eclesiásticos, en especial cuando su intención es trabajar la Guerra Civil y el franquismo. Además, este tránsito se ha visto históricamente lastrado por las reticencias de la propia Iglesia a la hora de contemplar su propia historicidad. Estas reticencias hacen que con frecuencia no se distinga la naturaleza del trabajo académico del panegírico y se siga recurriendo a figuras interpretativas religiosas como la persecución y el martirio. Estas cosmovisiones, así como la dinámica de guerra cultural y reconquista

del espacio público, han lastrado el tránsito de la historia eclesiástica a la historia religiosa.

Si bien la situación de las investigaciones históricas en materia religiosa ha mejorado de forma considerable, creo que estos progresos tienen un límite y que difícilmente se podrán superar las mencionadas suspicacias. La comprensión del presente en clave de conflicto religioso necesariamente lleva consigo una desconfianza hacia los investigadores e investigadoras que se acercan a comprender el pasado desde una perspectiva no confesional. Toda mejora pasa necesariamente por profundizar en la diferenciación entre esferas, así como por la asunción de la naturaleza conflictiva del pasado reciente y el hecho de que esté sujeto a constante debate.

DANIELE MENOZZI: La oportuna invitación a considerar la relación entre secularización e historia de la Iglesia me lleva a una breve reflexión sobre el recorrido de la disciplina en Italia.

La enseñanza y el estudio de la historia de la Iglesia en Italia se caracterizaron en gran medida por la forma particular sobre cómo se desarrolló la unificación nacional. El nuevo Estado unitario, nacido en oposición a la institución eclesiástica, suprimió a principios de la década de 1870 las facultades de teología, donde tradicionalmente se practicaba la historia de la Iglesia. La ley de supresión estipulaba que las disciplinas históricas y filológicas previamente presentes en las Facultades de Teología deberían incluirse en las Facultades de Letras, pero la Historia de la Iglesia no se recuperó en los estudios universitarios del Reino de Italia. De hecho, se logró un compromiso tácito, en virtud del cual la historia de la Iglesia se dejó a las instituciones académicas controladas por la jerarquía eclesiástica, mientras que el Estado unitario incluyó algunas enseñanzas esporádicas de la historia del cristianismo y de las religiones en sus reglamentos universitarios. Esta situación tuvo una relevante consecuencia. La historia de la Iglesia, gestionada por los eclesiásticos, asumió en Italia una huella muy apologética, mientras que la historia del cristianismo y la historia de las religiones, confiada a los laicos reclutados por el Estado unitario, asumió una orientación tendencialmente polémica hacia el catolicismo y con frecuencia una orientación anticlerical. El proceso de profesionalización de la historia de la Iglesia se debilitó enormemente. Basta con decir que la primera revista especializada en historia de la Iglesia, promovida

por un clérigo que enseñó en una universidad pontificia, aunque contó con la colaboración de académicos laicos, vio la luz en Italia solo en 1947.

Sin embargo, en la era republicana la situación comenzó a cambiar. Delio Cantimori, un historiador de orientación marxista, promovió la inclusión de la enseñanza de historia de la Iglesia en las universidades estatales. Como erudito de los herejes italianos del siglo XVI, sabía que era imposible reconstruir un pasado en el que la religión católica había desempeñado un papel decisivo en el país sin una práctica especializada de historia de la Iglesia. También contribuyó la reflexión metodológica de Hubert Jedin, un eclesiástico que enseñaba en Alemania en una Facultad de Teología, pero que tenía una gran audiencia en Italia por sus estudios sobre el Concilio de Trento. En su opinión, la historia de la Iglesia recibe su objeto de la teología, pero luego lo estudia con el método que adoptan las demás disciplinas históricas. Así comenzaba un lento proceso de difusión de historia de la Iglesia en las enseñanzas de las universidades estatales. En Italia, donde la democracia cristiana controlaba celosamente el Ministerio de Educación, dichas enseñanzas estaban sabiamente reservadas a católicos laicos o clérigos. Pero la actualización eclesial promovida por el Concilio Vaticano II determinaría una seria reorientación en toda la cultura católica.

En este contexto, Giuseppe Alberigo —profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Bolonia, estudiante de Cantimori y Jedin, y miembro activo del grupo de trabajo que elaboraba las posiciones innovadoras expresadas por el cardenal Giacomo Lercaro— escribió un artículo para la revista *Concilium* en 1970 en el que proponía la secularización completa de la historia de la Iglesia. No era solo cuestión de adoptar el método de análisis crítico objetivo de las fuentes, sino también que su objeto no podía ser determinado por una teología sujeta al magisterio eclesiástico. La propuesta de Alberigo suscitó un animado debate: en las instituciones académicas eclesiásticas fue claramente rechazada, mientras en las universidades estatales encontró consentimientos (pocos) y desacuerdos (muchos).

El resultado es una situación muy multifacética. En Italia, hoy existen dos asociaciones de estudiosos de historia de la Iglesia: el CUSCC (Consulta Universitaria per la Storia del Cristianesimo e delle Chiese), que reúne a profesores, investigadores y expertos en

el tema que trabajan en universidades públicas, y la AIPSC (Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa), que agrupa a académicos de instituciones educativas administradas por la jerarquía eclesiástica. No han faltado el diálogo y la colaboración entre los miembros de dichas asociaciones —laicos y eclesiásticos están presentes en ambas—, pero la cuestión ahora parece estar ubicada en otra parte: la secularización de la historia de la Iglesia se confunde en realidad con su práctica estrictamente científica y ¡la capacidad de reconstruir el pasado sin dejarse condicionar por los propios prejuicios resulta una conquista difícil para todos!

MÓNICA MORENO SECO: Coincido por completo con el panorama trazado por Javier Ramón Solans para España. Solo con el final del franquismo, los estudios históricos en las universidades públicas pudieron renovarse y contactar con otras tradiciones, si bien en una primera época fueron frecuentes los análisis centrados de forma predominante en la jerarquía eclesiástica y en la Iglesia en términos de poder, privilegios y dominación. Con el paso del tiempo, la mirada se fue ampliando y matizando, al entender la Iglesia como un colectivo diverso, compuesto de mujeres y hombres, de jerarquía, clero y seglares, con proyectos políticos y sociales no siempre coincidentes e incluso en ocasiones opuestos. En esta evolución fueron de suma importancia las aportaciones de numerosos hispanistas; de hecho, dos de las mejores historias de la Iglesia en España se deben a Lannon y Callahan. Otros colegas fundamentales en ese sentido fueron Botti, Di Febo, Dufour o, ya de manera más reciente Vincent o Boyd.

En los últimos años, la introducción de enfoques culturales y el interés de una nueva generación de historiadores e historiadoras, unidos al trabajo de profesionales con mayor trayectoria, ha posibilitado una franca renovación de la historia religiosa. Esta evolución ha permitido incorporar visiones que superan el binomio autoridad/sometimiento, que van más allá de los marcos legislativos y se centran en las relecturas y renegociaciones que los individuos hacen de los discursos, que admiten contradicciones en las iniciativas laicas y que señalan, como se ha comentado antes, relaciones complejas entre modernidad y catolicismo. No obstante, lejos de lo que sucede en otros países, las universidades públicas españolas no cuentan todavía con centros de investigación especializados, a la

par que la historia religiosa se aborda de manera solo tangencial en los planes de estudio.

De forma paralela, las investigaciones desarrolladas en centros confesionales no han cambiado en exceso sus planteamientos. Es cierto que el impacto del Concilio Vaticano II permitió la aparición de algunas voces con posiciones críticas, como Raguer o Álvarez Bolado, cuyas propuestas han sido tenidas en cuenta por la historiografía laica. Pero el giro conservador que ha experimentado la Iglesia española ha dificultado la consolidación de esta vía, de manera que a grandes rasgos continúa desarrollándose una historia de las estructuras eclesiásticas y del clero desde una mirada «intraeclesial» (Montero).

Por otro lado, persiste la desconfianza hacia historiadores e historiadoras no vinculados a instituciones católicas, que se refleja en las dificultades para acceder a muchos archivos eclesiásticos, incluidos algunos diocesanos. No obstante, cabe decir también que algunos centros documentales fundamentales para la historia de la religión y la Iglesia están abiertos a cualquier investigador o investigadora, como el archivo de la Acción Católica, trasladado recientemente a la Universidad Pontificia de Salamanca, o el archivo de la Universidad de Navarra, que ha realizado una notable labor de recogida de fondos privados de numerosos dirigentes católicos.

Como reflejo del abismo existente en España entre una historia eclesiástica desarrollada en centros confesionales y una historia religiosa de creciente arraigo en universidades públicas, cabe recordar que no se ha creado una única asociación que reúna a especialistas de uno y otro ámbito. Por un lado, contamos con la mencionada AEHRC, que se propone «el estudio del hecho religioso desde una perspectiva aconfesional, laica, tolerante, elaborada en espacios académicos», según el manifiesto que figura en su web. Por el lado confesional, solo existe la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, «asociación canónica pública de ámbito nacional erigida por la Conferencia Episcopal Española», que organiza congresos desde 1971. Hay por supuesto puntos de encuentro, como la revista *Hispania Sacra*, vinculada al Consejo Superior de Investigaciones Científicas, donde se publican trabajos con perspectivas muy diferentes, pero la existencia de dos universos paralelos es innegable, además con memorias históricas enfrentadas (Salomón), en especial sobre la guerra y el franquismo, muy

presentes en el debate público y político, circunstancia que dificulta la discusión académica sosegada. Pero, a mi juicio, el factor fundamental que lastra la superación de esta situación es la ausencia de enfoques críticos y matizados en los estudios realizados por historiadores encuadrados en centros confesionales, faltos todavía de una necesaria renovación.

LUCIA CECI: Comparto la líneas interpretativas del completo cuadro dibujado por Daniele Menozzi para el caso italiano. Trato de reflexionar por ello sobre otros aspectos.

En las últimas décadas, la dinámica de los estudios histórico-religiosos en Italia no se puede entender solo en términos de prejuicios entre académicos seculares y eclesiásticos. La historia del catolicismo y su relación con la sociedad ha sido una de las vías más transitadas de la reflexión historiográfica italiana y, en algunos momentos, ha asumido una particular importancia en el debate cultural y político, sobre todo en relación con la historia del siglo XX.

La entrada de historiadores del cristianismo y de las iglesias a las filas del contemporaneísmo tuvo efectos muy positivos para superar la tendencia a la autorreferencialidad de los estudiosos del cristianismo, así como para abrirse a perspectivas historiográficas elaboradas fuera de su mundo que resultaron fructíferas para profundizar y ampliar las perspectivas de análisis. Pienso, por ejemplo, en el encuentro con los estudios de Mosse sobre el nacionalismo, el racismo y la sexualidad; en el diálogo con las perspectivas provenientes de la historiografía sobre religiones civiles y políticas (Banti y Gentile), o en el impacto en los estudios histórico-culturales del *giro cultural* promovido por los análisis sobre el papel de los católicos en la Primera Guerra Mundial.

En la investigación sobre el catolicismo, el grado de autorreferencialidad fue bastante alto en los años de la «democracia de partidos», es decir, desde el nacimiento de la República hasta la crisis del sistema político de principios de los años noventa.

El contexto lo constituía un clima político en el que, a pesar de las dificultades de la guerra fría, se intuían posibles potencialidades y alternativas y se aprendió el oficio de historiador como un método de trabajo fuertemente conectado a una función civil (Miccoli). El colapso del comunismo, la crisis del sistema de partidos, la confusa y tumultuosa transformación de la escena política italiana,

han impulsado la redefinición de perfiles de identidad capaces de inspirar la acción de nuevos actores políticos y la construcción de nuevas alianzas. Es en este contexto donde hechos y protagonistas de la vida de la Iglesia han irrumpido en el discurso público de muchos protagonistas de la política y de sus medios de comunicación, sacando fuera de los circuitos académicos trabajos históricos escritos por excelentes académicos en algunos casos, pero en otros validando como reconstrucciones históricas para el gran público escritos con propósitos eminentemente apologeticos. Es un hecho que ciertamente encaja en la expansión más general de la arena en la que operan los historiadores, delimitada en el siglo XX por el universo de los medios de comunicación y el mundo de la política. Sin embargo, en los estudios sobre el catolicismo, hay un condicionante adicional, derivado de las políticas eclesiales y de los modelos de Iglesia que subyacen a ciertas interpretaciones del pasado: dinámicas que, por su impacto en la escena pública, resaltan el carácter complejo y plural del proceso de modernización y secularización. La irrupción de los temas histórico-religiosos en el ámbito de los medios de comunicación ha supuesto trivialización y simplificación de los acontecimientos históricos en el mejor de los casos, y en el peor, y en absoluto infrecuente, constituye una expresión de planificación eclesial, cultural y política.

Hay temas en los que las interpretaciones históricas aparecen fuertemente condicionadas por objetivos y posiciones apologeticas en el mundo eclesial y político. Estoy pensando en el caso de Pío XII, el juicio sobre las responsabilidades de la Iglesia en la Shoah, la relación entre catolicismo y modernidad, las interpretaciones del Concilio Vaticano II y los caminos anticonciliares. Este no es el lugar para proponer una revisión historiográfica, que resultaría irremediabilmente breve e incompleta. Más bien deseo recordar algunas líneas de tensión en las que, en la renovación general de los estudios histórico-religiosos, continúan manifestándose manipulaciones que evidencian las porosidades aún existentes entre investigación académica, cambios políticos y dinámicas eclesiales.

AYER: De los conceptos utilizados (movimiento católico, acción colectiva, conflicto clericalismo-anticlericalismo, recomposición religiosa en la modernidad, guerra cultural, etc.), ¿cuáles han sido los que

más han activado la investigación? ¿Cuáles son los ámbitos más dinámicos de la recuperación de lo religioso en la historiografía?

MÓNICA MORENO SECO: La tradicional atención prestada por la historiografía española a las relaciones Iglesia-Estado y a los conflictos o convivencias entre autoridades civiles y religiosas —línea de investigación privilegiada durante los años ochenta y buena parte de los noventa del siglo pasado— ha sido paulatinamente desplazada por el interés hacia aspectos menos institucionales y más sociales y culturales. No obstante, sigue todavía presente entre quienes estudian el tránsito del antiguo régimen al liberalismo o la segunda república, la Guerra Civil y el franquismo (La Parra, Martín de Santa Olalla y Di Carli). Algunos trabajos continúan reafirmando el carácter anticlerical de las políticas republicanas y otros se centran en el alineamiento de la jerarquía eclesiástica con las posiciones de poder más conservadoras y reaccionarias. Sin embargo, algunas investigaciones han intentado ofrecer un panorama que recoja la heterogeneidad de opciones e iniciativas del catolicismo y el laicismo españoles, sin negar la violencia anticlerical desatada durante la guerra ni la decisión de la jerarquía de aferrarse a sus privilegios durante la época contemporánea (De la Cueva, López Villaverde, Rodríguez Lago y Ortiz Heras).

La perspectiva social se introdujo con las aportaciones de Feliciano Montero y sus trabajos sobre el movimiento católico, que ampliaron investigaciones anteriores sobre la acción social y el sindicalismo confesionales. En esa línea destaca la producción sobre la Acción Católica, de la cual se ha analizado su evolución, implantación social, campañas e iniciativas. Han cobrado especial relevancia los trabajos sobre las ramas obreras y su paso desde la legitimación a la deslegitimación del franquismo, junto con otras iniciativas católicas identificadas con los postulados del Concilio Vaticano II y con la actuación del clero comprometido (López, Berzal, Fernández Segura, Martín y González).

Pero la renovación de los estudios de historia religiosa se ha afianzado de manera definitiva con la difusión de los enfoques socioculturales, culturales y simbólicos. Por un lado, la incorporación de conceptos como «recomposición religiosa de la modernidad» ha permitido entender el carácter moderno y modernizante de numerosas iniciativas católicas. En este sentido, los trabajos de Ostolaza

sobre las empresas educativas católicas demuestran el dinamismo de los centros de enseñanza confesionales; también abren nuevas perspectivas las investigaciones sobre la actuación católica en terrenos como el ocio (Fullana) o la prensa (Ruiz Sánchez).

Por otro lado, la confrontación y beligerancia de los debates en torno al hecho religioso en España explican el notable impacto de conceptos como «secularización conflictiva» o «guerra cultural». En este terreno ha sido relevante la renovación de los análisis sobre el anticlericalismo por parte de De la Cueva y Salomón, que incorporaron las teorías de la acción colectiva, la movilización social y el estudio de las identidades a las manifestaciones anticlericales y clericales. En el mismo sentido, cabe destacar el amplio interés por las relaciones entre diversas culturas políticas y el catolicismo, o entre la identidad nacional y la religiosa, que han supuesto una nueva mirada sobre la presencia de la religión en la vida pública (La Parra, Alonso, Romeo, Suárez Cortina, Boyd y Saz). Las investigaciones sobre las distintas devociones y manifestaciones de las creencias religiosas han resultado muy fructíferas, desde los pioneros trabajos de Di Febo o Christian, y han puesto de manifiesto la complejidad de las expresiones de la religión que habían sido consideradas secundarias y que movilizaron a miles de personas en torno a diferentes proyectos religiosos y también políticos, en los que afloraba la tensión entre laicismo y confesionalidad, y diferentes ideales de nación (Louzao, Ramón y Serrano).

Una perspectiva especialmente dinámica es la historia de género, que ha mostrado los límites de aquellos análisis que establecían un paralelismo directo entre catolicismo y subordinación de las mujeres, logrando superar la imagen de «beatas sojuzgadas por el clero», que en realidad reflejaba prejuicios y contradicciones anticlericales (Salomón), presentes también durante un tiempo en la historiografía. Los trabajos de Blasco han sido fundamentales en este sentido, al revelar las «paradojas de la ortodoxia» y la presencia de una potente voz de mujeres en organizaciones seculares que contribuyeron a reformular la identidad femenina de las católicas. En esa línea, se ha insistido en la creciente autonomía de mujeres vinculadas a la Acción Católica tanto de clase media como obreras y jóvenes, incorporando la intersección entre diferentes categorías de análisis que revelan el cuestionamiento de discursos tradicionales de género, clase, edad o religión (Moreno, Valiente y De

Dios). Asimismo, han suscitado interés iniciativas protagonizadas por mujeres como la fundación de órdenes religiosas (Mínguez), la Institución Teresiana (Rosique) o la acción social y política (García Checa, Gutiérrez y Del Moral), sustentadas en ideales femeninos activos y con proyectos propios, al igual que las relaciones entre catolicismo y feminismo (Blasco y Moreno). El debate sobre el alcance de la feminización de la religión se ha introducido en la historiografía española, junto con las tesis de la remasculinización del catolicismo (Mínguez, Romeo, Blasco y Salomón). En ese sentido se está abriendo camino el estudio de las masculinidades religiosas, en especial entre seglares (Vincent, Núñez y Moreno), aunque es un campo todavía abierto a nuevas investigaciones⁴.

JAVIER RAMÓN SOLANS: Coincido plenamente con el panorama esbozado por Mónica Moreno, en especial en la importancia que atribuye a la historia sociocultural y la historia de género en el desarrollo de la historia religiosa en España. Con respecto a la primera, me parece que uno de los campos más fértiles ha sido el del estudio de las ricas y variadas relaciones entre religiones e identidades nacionales (Vincent, Louzao, Rodríguez Lago y Salomón). Por su parte, la historia religiosa puede realizar una importante contribución al estudio del nacionalismo y en especial al debate existente entre las posturas modernistas, que destacan la radical novedad de las identidades nacionales, y las posiciones perennialistas o etnosimbólicas, que subrayan la importancia de elementos de continuidad. Asimismo, en el marco de esta perspectiva cultural encontramos también otras herramientas que han contribuido al desarrollo de la historia religiosa, como, por ejemplo, la aplicación de la noción de cultura política en especial al estudio del nacionalcatolicismo, el uso de la historia de las emociones y la antropología al estudio de la experiencia religiosa, etcétera.

En segundo lugar, la historia de género, como ha señalado Mónica Moreno, constituye una de las perspectivas más fructíferas para el desarrollo de la historia religiosa en España. En el debate mantenido en esta misma sección de *Ayer*, 104 (2016), sobre

⁴ Muchas de estas aportaciones han sido recogidas en el volumen de Inmaculada BLASCO HERRANZ (ed.): *Mujeres, hombres y catolicismo en la España contemporánea. Nuevas visiones desde la historia*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018.

la «Historia de las mujeres y de género», se apuntaba al estudio de las masculinidades como un campo de muy reciente desarrollo en la historiografía española. En este ámbito, la historia religiosa española ha realizado notables y pioneras contribuciones como las mencionadas con anterioridad sobre la articulación de masculinidades católicas durante el franquismo.

Aunque todavía poco explorada, la historia transnacional se está constituyendo en uno de los campos más prometedores para la historia religiosa española. Esta perspectiva ha permitido superar los análisis meramente diplomáticos sobre las relaciones de los diversos gobiernos con el Vaticano, para contemplar por primera vez objetos de estudio como las redes transatlánticas del catolicismo español en el siglo XX (Rodríguez Lago), las redes anticlericales españolas y sus referentes extranjeros (Dittrich y De la Cueva Merino), los contactos entre legitimistas y neocatólicos a ambos lados de los Pirineos (Dupont) o las redes de solidaridad de los católicos españoles con Roma (Alonso).

DANIELE MENOZZI: Después del final de la Segunda Guerra Mundial, el partido católico asumió un papel central en el sistema político italiano: el gran florecimiento de los estudios sobre el movimiento católico respondía a la necesidad de poner en perspectiva histórica la función hegemónica desempeñada por los democristianos en el país. La historia política constituyó el punto de referencia esencial. Esta tendencia se vinculó a un enfoque historiográfico que, según los esquemas vigentes en ese momento, favoreció el análisis de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y los gobiernos nacionales, las doctrinas económicas y sociales.

Al menos una doble renovación contribuyó a cambiar esa imagen: por un lado, la intensa recepción en la historiografía italiana de la denominada «revolución de Annales» llevó a analizar la vida concreta de los hombres en la sociedad más que las instituciones y las doctrinas; por otro lado, los cambios derivados del *aggiornamento* del Concilio llevaron a considerar la contribución de la Iglesia a la organización efectiva de la vida colectiva. *La nuova cristianità perduta*, que Pietro Scoppola, uno de los eruditos más importantes del movimiento católico, publicó en 1985, puede considerarse como la toma de conciencia emblemática de la necesidad de un cambio

de ritmo que otros académicos, como Giovanni Miccoli y Guido Verucci, llevaban tiempo promoviendo.

Ese librito mostró cómo ante el desarrollo de los procesos de secularización, que habían frustrado en el periodo de posguerra el plan del partido católico para construir una sociedad cristiana en Italia, era necesario enfocar las investigaciones históricas hacia los medios con los que la autoridad eclesiástica había guiado a los creyentes a traducir los valores religiosos en las relaciones humanas. *La storia vissuta del popolo cristiano* —como indica el título de un libro francés editado por Jean Delumeau, cuya edición italiana a cargo de Franco Bolgiani incorporó varias contribuciones originales relacionadas con la península— tendió así a prevalecer sobre la historia del movimiento y del partido católico, que no desapareció pero, al menos en cierta medida, se transformó asumiendo nuevas características.

En este contexto general, los estudios en Italia han seguido en gran medida las tendencias mencionadas por Mónica Moreno y Javier Ramón para España. Sintetizando un panorama que es obviamente más complejo, rico y variado, creo que tres líneas de la historiografía italiana han proporcionado contribuciones sustanciales estimulantes. En primer lugar, al análisis de las diversas declinaciones del régimen de cristiandad que la Iglesia ha propuesto a lo largo del tiempo, para contrarrestar el curso de la secularización, se ha vinculado el estudio de los instrumentos simbólicos —en particular, mediante intervenciones sobre la piedad, las devociones, el culto, los rituales y la liturgia— que se implementaron para lograr dicho propósito (Rusconi, Calì, Ceci, Paiano y Lesti). La politización de lo religioso en el mundo católico se ha convertido así en un campo de investigación que se ha desarrollado casi como un contrapunto a los estudios sobre la sacralización de la política desarrollados por la historiografía relacionada con el análisis de las religiones seculares.

En segundo lugar, la atención prestada a la respuesta de la Iglesia a la secularización en términos de reconstrucción de la sociedad cristiana ha llevado a abordar algunos problemas clave con un nuevo enfoque de historia cultural de la política. Me limitaré a recordar los estudios sobre la actitud católica ante la paz, la guerra y la construcción de un orden planetario capaz de resolver conflictos sin recurrir a la violencia de guerra (Franzini, Caponi, Cavagnini y Cellini); las investigaciones sobre la relación del catolicismo con la

nación y los nacionalismos (Formigoni, Moro y Botti) y con el totalitarismo (Moro y Gentile), o la indagación sobre la relación de la Iglesia con el antisemitismo y el racismo (Ceci, Mazzini y Dell'Era). En tercer lugar, el interés por los instrumentos de comunicación adoptados por la Iglesia para modernizar sus intervenciones en la sociedad secularizada ha hecho emerger exploraciones pioneras sobre el recurso católico a nuevos *media* como radio, televisión y cine (Perin, Ruozi, Della Maggiore y Subini), junto a nuevas reconstrucciones sobre la prensa católica (Giovannini).

LUCIA CECI: La investigación histórico-religiosa ha recibido, como otras historiografías, preguntas planteadas por los procesos derivados de las transformaciones más relevantes. «Movimiento católico» y «conflicto entre clericalismo y anticlericalismo» son, en la historiografía italiana, categorías que pertenecen a una época delimitada por los años de la Guerra Fría. Basta con decir que *Il movimento cattolico in Italia* (1953) fue escrito por un historiador comunista, Giorgio Candeloro, que adoptó una perspectiva muy parcial, pero fuertemente arraigada en el debate político-cultural de su tiempo. No es sorprendente que poco tiempo después aparecieran síntesis sobre el «movimiento católico» de signo interpretativo opuesto: *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, de Fausto Fonzi; el primer volumen de la *Storia politica dell'Azione cattolica in Italia*, de Gabriele De Rosa (ambos de 1953), y *L'opposizione cattolica da Porta Pia al 1898*, de Giovanni Spadolini (1954).

Es cierto, como señala Daniele Menozzi y recordé en mi primera intervención, que en la segunda mitad de la década de 1980 los estudios de Giovanni Miccoli, Guido Verucci y, poco después, del mismo Menozzi promovieron un cambio de ritmo. Sin embargo, no puede pasarse por alto el impacto que ejerció en la ampliación del marco interpretativo la publicación de los *Quaderni dal carcere*, de Antonio Gramsci. Las lecturas gramscianas también dieron impulso, en los años setenta, a un intenso periodo de investigación sobre la religiosidad popular, gracias sobre todo a las líneas de estudio iniciadas por las lecciones de Ernesto De Martino y la historia socio-religiosa de Gabriele De Rosa.

Los años noventa marcaron, en mi opinión, un momento de transformación e innovación temática. La desintegración de la Unión Soviética, el surgimiento de los nacionalismos en Europa del

Este y las guerras de los Balcanes estimularon la investigación histórica hacia los procesos de construcción de la nación y el nacionalismo. Con la caída del Muro, el tema de la nación se sintió especialmente en Italia también por cuestiones de política interna.

La dimensión religiosa ha sido objeto de atención renovada por la historiografía sobre los procesos de nacionalización. En particular, fue relevante el llamado *giro cultural*, que colocó en primer plano la construcción del «discurso sobre la nación». Desde esta perspectiva hay varios estudios que han abordado, de manera original, la contribución del catolicismo a la construcción de la identidad italiana (Formigoni y Traniello). Las líneas más dinámicas de la investigación han analizado la politización nacionalista de algunos cultos (Sagrado Corazón, Eucaristía), el sincretismo entre el lenguaje político y el léxico religioso en el discurso sobre la nación elaborado durante el *Risorgimento*, la Primera Guerra Mundial, la posguerra y los años del fascismo. Algunos historiadores han afrontado, en particular, perspectivas procedentes de estudios sobre religiones políticas (me refiero sobre todo a las obras de George Mosse y Emilio Gentile) para investigar las intersecciones entre la politización de la religión, la nacionalización de las masas y la sacralización de la política: investigaciones centradas en los años de la Primera Guerra Mundial (Caponi, Lesti, Menozzi y Paiano) y de la «modernidad» totalitaria (Moro, Botti y Ceci), en muchos casos utilizando la documentación vaticana sobre el pontificado de Pío XI disponible desde 2006.

Entre los estudios sobre la era de los totalitarismos, han recibido particular atención la contribución de la cultura católica a la creación de prejuicios antijudíos y las posiciones del catolicismo italiano ante la legislación y las persecuciones antijudías en Italia, temas sobre los que sigue existiendo una disparidad de lecturas entre las perspectivas que acentúan el peso de las iniciativas individuales para defender a los judíos de las persecuciones del Estado (De Cesaris, Riccardi y Rigano), y los análisis que se inclinan más bien por señalar el peso de los silencios y de las responsabilidades del catolicismo, analizados desde una perspectiva de largo recorrido (Perin, Menozzi, Mazzini y Dell’Era).

La investigación sobre el antijudaísmo ha ido generalmente de la mano de estudios sobre el anti-protestantismo católico, un área temática en la que encontramos ampliaciones geográficas, y en al-

gunos casos también metodológicas, gracias a la mayor atención prestada a los procesos de globalización (Ciciliot y Zanini). Sin hacer profesión de fe sobre los métodos de investigación de la historia mundial, varios historiadores han examinado la dimensión global del catolicismo, en particular las circulaciones entre Europa y América Latina (De Giuseppe, Ceci, Scatena, La Bella y Valvo), las misiones católicas en África (Borruso, Ceci y Impagliazzo) y en China (Giunipero). Las investigaciones históricas que miran al mundo ortodoxo de Europa del Este (Roccucci y Merlo) están más conectadas con los estudios sobre la Guerra Fría, pero son igualmente fructíferas.

Volviendo a las perspectivas abiertas por la investigación sobre religiones civiles, lecturas interesantes provienen de estudios hagiográficos que han puesto el foco sobre el proceso de préstamos y contaminaciones entre la santidad religiosamente canonizada, la sacralización de héroes civiles (mártires del Risorgimento, de la Resistencia, de la criminalidad mafiosa), la «contemplación» de los santos (padre Pío, madre Teresa, Juan Pablo II) y la santificación de las estrellas (Calìo).

Para los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la historiografía se ha centrado principalmente en el Concilio Vaticano II, en el periodo posconciliar y en el catolicismo político [se puede consultar un amplio balance sobre este último tema en *Mondo contemporaneo*, 2-3 (2018)]. Con respecto al Concilio Vaticano II, la Fondazione per le Scienze Religiose de Bolonia, con Alberto Melloni, ha llevado a cabo y continúa realizando un trabajo constante de recolección y análisis crítico de las fuentes mediante publicaciones, conferencias y promoción de redes internacionales. Constituyen contribuciones significativas de estudios que han investigado el impacto modernizador del Concilio Vaticano II sobre la interrelación entre fe y política (Saresella, Panvini y Santagata) y las resistencias a dicho proceso (Menozzi y Miccoli).

Como se puede adivinar a partir de esta somera descripción, los estudios histórico-religiosos, incluso los más dinámicos, priman las dimensiones culturales y políticas en Italia. La historia social está completamente ausente, la de género se practica poco, mientras que las biografías siguen siendo objeto de atención positiva: los papas (Riccardi y De Giorgi) y algunos protagonistas del catolicismo global (Luzzatto, Bocci, Galavotti, Morozzo della Rocca y La Bella).

AYER: ¿Qué desafíos deberá afrontar la historia de la Iglesia católica y de la religión en general? ¿Por qué caminos creéis que debería transitar la historiografía sobre el hecho religioso? ¿Qué factores más allá de los historiográficos pueden condicionar su evolución?

JAVIER RAMÓN SOLANS: Creo que uno de los principales retos que afronta esta disciplina reside en la creación y desarrollo de redes internacionales. Un buen ejemplo de estos nuevos foros es la European Academy of Religion, que de forma periódica se reúne en Bolonia. Obviamente todo ello pasa por la existencia de una institucionalización previa en los respectivos países de origen. En España, por ejemplo, la AEHRC ha venido a llenar un vacío que todavía continúa en otras esferas, como la ausencia de departamentos universitarios o de centros de investigación especializados.

Del mismo modo, resulta imprescindible que estos espacios y plataformas de diálogo incorporen una perspectiva pluriconfesional. Es en este espacio entre las confesiones en el que se abre una de las perspectivas más prometedoras para el estudio de la historia religiosa, ya que nos permitiría conocer mejor los desarrollos paralelos —homogeneización, codificación, globalización, etc.—, la relación que establecen con los diversos cambios que han experimentado las sociedades contemporáneas, las influencias y transferencias entre confesiones, las distintas visiones interconfesionales, las tensiones que se producen entre ellas, los discursos del odio —antisemitismo, islamofobia o anticatolicismo—, etcétera.

Para la consolidación de este diálogo, tanto entre las diversas historiografías nacionales como entre los especialistas en las diversas confesiones en época contemporánea, puede resultar fundamental el desarrollo de la historia global y transnacional. Así, por ejemplo, las recientes historias globales del siglo XIX realizadas por Bayly, Osterhammel o Conrad han puesto de relieve cómo las confesiones experimentaron procesos similares de centralización, homogeneización y globalización. Además, dichas obras nos muestran la importancia de combinar análisis de corta duración con grandes visiones panorámicas que nos permitan observar con claridad los procesos en toda su complejidad⁵.

⁵ Olaf BLASCHKE: «Einführung: Katholizismus- und Protestantismusforschung vor der Herausforderung der Globalgeschichte», en Olaf BLASCHKE y Francisco

Esta perspectiva global ha llevado incluso a repensar el concepto actual de religión y analizar su invención y definición en el marco de las aventuras coloniales y el redescubrimiento de otras confesiones (Tomoko Masuzawa y Brent Nongbri). En este sentido, sería interesante profundizar en el estudio de cómo las religiones fueron utilizadas como soporte para definir discursos civilizatorios, así como para caracterizar grandes áreas geográficas y continentales como la Europa cristiana o el Oriente místico.

También considero que resulta necesario profundizar todavía más en el análisis de las experiencias religiosas, en especial en aquellas que se sitúan en los márgenes y que suelen ser doblemente censuradas bajo criterios dogmáticos y positivistas/seculares. De hecho, en este sentido resultaría interesante realizar una panorámica de las corrientes católicas que desde el jansenismo al catolicismo carismático ponen el énfasis en la emoción religiosa y la experiencia individual de la divinidad. Asimismo, cabría plantearse una revisión de la historia de los objetos religiosos, así como de las propias devociones en clave de agencia, ya que muchos actores religiosos conceden una gran importancia a la intervención de estas en sus vidas cotidianas y en las de sus comunidades locales, regionales o nacionales.

Finalmente, al igual que en otros espacios historiográficos, la comunicación al gran público de los resultados de la investigación en historia religiosa constituye uno de los principales desafíos. La presentación de estos contenidos en la esfera pública se nos muestra cada vez más necesaria y urgente, dado el surgimiento de discursos populistas xenófobos en Europa que atribuyen una dimensión confesional a la identidad nacional/europea y articulan discursos del odio contra otras confesiones entendidas como extrañas e incompatibles con esta identidad.

DANIELE MENOZZI: Creo que la discusión actual sobre el paradigma de la secularización, al reafirmar la importancia de las investigaciones sobre la historia de la Iglesia católica, el cristianismo y las religiones, también ayuda a delinear algunos de los desafíos que

Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, Fráncfort, Campus, 2019, pp. 9-55.

se avecinan. Menciono solo tres cuestiones que me parecen dignas de atención.

En primer lugar, los estudios sobre la secularización, que revelan la necesidad de abordar las investigaciones de historia religiosa desde una perspectiva global y regional, plantean un problema crucial: ¿cómo llevar a cabo una indagación de este tipo de manera crítica? Una respuesta reciente procede del erudito inglés Brian Stanley. En su libro *Christianity in the Twentieth Century. A World History* se reconstruyen las cuestiones consideradas nodales para la historia del cristianismo del siglo xx (incluida la secularización) analizando cómo las han afrontado cristianos de diversas confesiones en contextos muy diferentes, espacial y cronológicamente. Las limitaciones de este enfoque, que Stanley no oculta, son obvias. Sin embargo, esta forma de abordar la interrelación entre lo regional y lo global tiene el mérito de llevar a profundizar en la discusión de una cuestión metodológica fundamental en la actualidad. Por tanto, creo que es necesario promover una reflexión adecuada sobre la forma de dar vida a una historia religiosa que, sin renunciar a determinaciones analíticas concretas derivadas de un enfoque regional del objeto de investigación, sepa también incorporar una perspectiva global, escapando así de las generalizaciones teológicas o sociológicas abstractas que, como en el caso de la secularización, la han condicionado muchas veces.

En segundo lugar, me parece que se plantea un problema de organización de la investigación. Hoy en día, tratar de manera adecuada (y, por tanto, abordando juntos lo regional y lo global) el problema de la historia religiosa requiere tomar en consideración que la frontera de la investigación histórica durante el siglo xx se ha desplazado de las fuentes tradicionales (impresas, visuales e incluso orales) a nuevas fuentes: visuales (cine), sonoras (radio) y audiovisuales (televisión), sin olvidar el tema de las nuevas redes sociales como documentación histórica. Pienso que la historia religiosa, y en particular la de la Iglesia, que tiene detrás una organización ejemplar de medios para la investigación, debería abordar el problema, haciendo uso de tecnologías impensables hasta hace poco, de cómo poner a disposición de los académicos la posibilidad de acceder a una colección sistemática y críticamente ordenada de fuentes que no se producen en soporte papel. Es evidente que ningún erudito puede avanzar por esta vía. Sin embargo, los organismos interna-

cionales de enlace entre los estudiosos de historia religiosa (como el CIEHC) podrían ser lugares apropiados para relanzar su actividad precisamente haciendo pública una instrumentación críticamente organizada del conjunto de fuentes disponibles, cualquiera que sea su soporte.

Esta cuestión conecta con una tercera. En el debate actual, a menudo surge la cuestión del uso público de la historia. También la historia religiosa está involucrada en este proceso, como ya recordó Lucía Ceci: una visita a los sitios web del catolicismo tradicionalista o del fundamentalismo evangélico (por ejemplo, sobre el tema de la secularización) y del fundamentalismo islámico resulta muy instructiva al respecto. Creo que plantea la cuestión de cómo reafirmar la profesionalidad y la especialización de los estudios históricos y, en particular, de los de historia religiosa. El problema, obviamente complejo por el recurso a la historia como legitimadora del presente y planificadora del futuro, deviene aún más importante para un área, como la de las religiones, en la que la referencia a la tradición juega un papel decisivo. En este contexto, construir una instrumentación especializada, cuyo uso requiere habilidades profesionales exclusivas, me parece que representa una de las formas en que los estudiosos de historia religiosa no solo pueden reclamar un rol social específico, sino también llevar a cabo un servicio civil relevante a una sociedad en la que el entrelazamiento de la secularización y el «regreso de Dios» pone las cuestiones religiosas de nuevo en el centro de atención de las opiniones públicas y de la elaboración política.

MÓNICA MORENO SECO: Las propuestas de mis compañeros de debate han centrado la atención de manera muy acertada en las vías futuras de desarrollo de la historia religiosa y los desafíos a los que se enfrenta. Me gustaría añadir algunas breves consideraciones. A mi juicio, el estudio del hecho religioso ganará en complejidad y profundidad en la medida en que establezca un diálogo con otras categorías de análisis, en una rica intersección que aborde no solo el desarrollo de discursos y experiencias ligadas a las creencias religiosas o la construcción de la identidad religiosa de forma aislada, sino en relación con otros elementos. Aunque no sea una cuestión por completo novedosa si pensamos en el cruce entre religión y clase, o religión y género, me parece que todavía puede seguir pro-

porcionando aspectos de reflexión interesantes, enriquecidos además con otros elementos como los relativos al origen geográfico, la nación, la raza, la edad, la identidad sexual, etc. Como se ha comentado con anterioridad, en una Europa que ya es mestiza y multicultural, y en un mundo diverso y globalizado, la historia religiosa puede contribuir a cuestionar discursos excluyentes y unificadores.

Por otro lado, creo que los estudios sobre la religión continuarán abordando el debate entre laicismo y confesionalidad, que en España e Italia tiene un amplio recorrido, pero no está ni mucho menos agotado. En ese sentido, por ejemplo, la etapa que se abre con el posconcilio y llega a la actualidad desafía algunas de las interpretaciones clásicas sobre la evolución de la religión en el mundo occidental, de manera que todavía queda mucho por conocer sobre el impacto del Concilio Vaticano II, la reacción conservadora posterior y el auge de fundamentalismos y nuevas manifestaciones religiosas en una sociedad en que los cambios sociales parecen acelerarse.

En relación con lo anterior y retomando lo propuesto por Daniele Menozzi, creo que junto a las fuentes clásicas, como las archivísticas, que continúan ofreciendo nueva información (por ejemplo, mediante el acceso a la documentación del pontificado de Pío XII en el Archivo Secreto Vaticano), sería muy necesaria la creación de archivos especializados que recojan fuentes más novedosas. No existen en España archivos orales con colecciones de entrevistas monográficas que permitirían investigar el hecho religioso a través de los recuerdos, las percepciones y las emociones. Lo mismo cabría decir de las fuentes audiovisuales, e incluso de los retos que plantean las nuevas formas de comunicación (e-mail, redes sociales) y las dificultades para su conservación.

Por último, el incremento de la financiación pública podría contribuir a consolidar la historia religiosa, como otros ámbitos del saber, por medio de la creación de archivos, el establecimiento de centros de estudio especializados, la subvención de proyectos de investigación o las ayudas a iniciativas que reúnan a investigadores e investigadoras, como encuentros académicos o publicaciones científicas. Precisamente la destacada proyección pública de la historia religiosa en el debate político actual, a la que se ha hecho referencia con anterioridad, en un sentido integrador, respalda la propuesta

de que este campo de estudio sea patrocinado de manera firme por los organismos oficiales responsables de la investigación.

LUCIA CECI: Contando en pocas palabras los desafíos que se presentan a los estudios histórico-religiosos, diría que debemos seguir cruzando fronteras. Utilizo esta última expresión con un triple significado: fronteras entre las historias nacionales, fronteras entre las historiografías nacionales y fronteras entre las historiografías sectoriales.

La politización y la globalización de las identidades religiosas han llevado al hecho religioso a lo más alto de la agenda del siglo XXI. Con respecto al cristianismo, si la ética cristiana ha perdido terreno en su objetivo de condicionar los caminos individuales y los equilibrios internos dentro de las sociedades europeas, el sur global ha visto y sigue viendo un crecimiento extraordinario de una religiosidad «neumatológica» que en el siglo pasado hubiera parecido, en el mejor de los casos, excéntrico. Sin embargo, la historiografía religiosa permanece, en gran medida, circunscrita dentro de los límites de las historias nacionales y no está dispuesta a mirar la dimensión transnacional que, más que en otros temas, caracteriza su objeto de estudio. Se trata de una reticencia superada solo por algunos eruditos, pero que plantea algunas preguntas considerando que la religión ha sido, durante siglos, una de las palancas que ha dibujado mapas globales, modelado la escritura de la historia mundial y conformado los tiempos cósmicos (Zvi Ben-Dor Benite). Nuestro objeto de estudio requiere, por las características que le son propias, tener una mirada interpretativa global, pero si adoptamos esta clave de comprensión resulta indispensable profundizar en el enfoque metodológico, como sugiere Daniele Menozzi, para definir los criterios de entrada en un debate internacional actualmente monopolizado por una historiografía basada esencialmente en la literatura y las fuentes en inglés, que ignora las adquisiciones historiográficas provenientes de otros contextos lingüísticos y reitera, de muchas maneras, el enfoque eurocéntrico que se pretende superar.

El otro desafío pasa por cruzar las fronteras entre las historiografías nacionales. La comunidad científica es internacional por naturaleza, pero las barreras lingüísticas, en el mejor de los casos, y culturales y políticas, en el peor, han representado, y en algunos

casos todavía representan, un obstáculo para el encuentro de metodologías, de perspectivas interpretativas y de adquisición de conocimientos. En este sentido, el debate promovido por *Ayer* es una iniciativa verdaderamente estimulante, pero es necesario seguir desarrollando redes internacionales, como señala acertadamente Javier Ramón Solans. Debería prestarse más atención a las convocatorias europeas de investigación, una vía que todavía no han recorrido adecuadamente los historiadores en Italia, pero hacia la que comienza a registrarse una creciente atención, en especial de jóvenes investigadores.

Llego al último punto, sobre la necesidad de ir más allá de las fronteras que nos separan de otras áreas de investigación histórica. A menudo se insta a la investigación a tener un enfoque interdisciplinar. A nivel científico, la interdisciplinariedad a veces resulta ser una pista resbaladiza, llena de obstáculos metodológicos y difícil de implementar en campos altamente especializados. Sin embargo, es necesario dialogar con otros historiadores y otras historias. Nuestro debate ha resaltado cómo algunas líneas de investigación fructíferas para los estudios histórico-religiosos surgieron de la comparación con contribuciones provenientes de otros campos de estudio (desde la historia de las religiones civiles hasta la historia de los nacionalismos y la de los conflictos, o la historia política). Creo que este es un camino a seguir sin perder el rigor filológico y la perspectiva a largo plazo que caracterizan específicamente a los estudios histórico-religiosos. Debemos asegurarnos igualmente de que estos aporten conocimientos significativos capaces de influir en mayor medida de lo que ocurre ahora sobre las grandes claves interpretativas de los temas y fases históricos. Una tarea ardua que no se puede liquidar en pocas palabras, pero que al menos conviene recordar.