

## Conversos, apóstatas e indiferentes

La vida religiosa de los españoles del siglo XX contada por ellos mismos

Miembro fundador de la Unidad de Estudios Biográficos y profesor de la Universidad de Málaga, MANUEL ALBERCA ha publicado *La escritura invisible. Testimonios sobre el diario íntimo (Sendoa, 2000)* y está preparando un libro sobre el desarrollo de la escritura autoficcional en España. Ofrecemos el texto de la ponencia que en noviembre de 2003 pronunció en el Coloquio Internacional Hispanística XX, «Le XXème siècle hispanique a-t-il été religieux?», Université de Bourgogne (Dijon, Francia), cuyas actas están en fase de publicación.

**H**A SIDO RELIGIOSO el siglo XX en España? La dirección del coloquio nos coloca delante de los astifinos cuernos de esta pregunta, un toro difícil de lidiar donde los haya. Confieso que, en los meses precedentes, mientras preparaba esta presentación, y sin duda por el respeto que hay que tenerles a este tipo de astados, he invitado a torear conmigo a allegados, amigos y colegas. A todos los he puesto delante de tan afiladas astas con el deseo de protegerme pero también de orientarme, en fin, los he asaeteado con esa pregunta, que concierne a uno de los «problemas» o asignaturas pendientes del devenir histórico español. Las respuestas fueron bastante uniformes, pues un alto porcentaje contestó de un modo parecido: «Religioso, sí, por supuesto, pero también antirreligioso». A renglón seguido cabría preguntarse qué se entiende por «religioso y antirreligioso». No es el momento de entrar en este laberinto, pero para muchos de los encuestados era sinónimo de clerical y anticlerical, una disputa entre «meapilas y comecuras», es decir, un problema más sociopolítico que de creencias. De cualquier modo, las respuestas daban idea de que esta cuestión, que durante el siglo XIX fue una bandera ideológica, ha continuado despertando también sentimientos enfrentados en el siglo XX. Durante el reinado de Alfonso XIII, más aún durante la república, la guerra y después en el franquismo, la religión se convirtió en símbolo, subterfugio o metástasis de un enfrentamiento social. Por el contrario, actualmente, da la impresión que el problema religioso ha desaparecido, que no es ya motivo de enfrentamiento entre los españoles y resulta impensable que se pueda convertir en estandarte político. Parece, por tanto, que por arte de birlirloque el problema religioso se ha esfumado, y esto con ser así, puede dar lugar a engaño, pues la influencia de la Iglesia católica y de sus fieles más ilustres, en un estado que es, no se olvide, constitucionalmente aconfesional, sigue siendo decisiva en muchas cuestiones como lo fue también durante la transición y en los años de gobierno socialista. Para muestra de esto dos ejemplos recientes de diferente envergadura. El gobierno del PP ha concedido recientemente a la enseñanza religiosa valor curricular y por tanto en la práctica carácter cuasi-obligatorio. En España, enseñanza religiosa significa enseñanza católica, impartida por profesores católicos, pues los obispos se reservan la potestad de nombrarlos. El otro ejemplo es sin duda

menor, pero no menos significativo, pues indica que todavía existe un carácter censor en los sectores católicos más conservadores. El hecho resumido es como sigue: el novelista Arturo Pérez Reverte, que colabora semanalmente en el suplemento dominical de una cadena de periódicos muy importante, perteneciente al grupo Vocento, escribió un artículo contra algunas actitudes actuales de la Iglesia Católica Española, que provocó una cadena de cartas de protesta de los lectores. Ante esta avalancha con ribetes de linchamiento público, el escritor Javier Marías, colaborador también de dicho suplemento, acudió en ayuda de su colega con otro artículo igualmente crítico con la Iglesia, cuya publicación primero fue pospuesta y finalmente censurada. Después de un largo forcejeo con la dirección, que no publicó el artículo, Marías abandonó el periódico. Así pues, si bien ya no hay problema religioso en España y la población se declara en las encuestas de manera creciente como no-practicante o indiferente, también es verdad que cada vez son más frecuentes y frecuentadas las manifestaciones religiosas, del tipo de procesiones y romerías, visitas papales y actos de canonización. Es este un fenómeno complejo, iniciado en la transición democrática, que desde luego tiene más que ver con la influencia de los medios de comunicación en las masas que con la religiosidad, cuando no con maniobras de políticos regionales ansiosos de señas de identidad «nacional», con las que exacerbar diferencias folklóricas, porque no tienen un proyecto político sólido. El caso paradigmático en este sentido lo ofrece los sucesivos gobiernos socialistas de la Junta de Andalucía, que, en una especie de vuelta a las manifestaciones más características de la Contrarreforma y de una cultura populista y directiva, han hecho de la Macarena, de Jesús del Gran Poder y de la Romería de El Rocío, santo y seña de la identidad andaluza, a falta de otros rasgos de identidad política más específicos.

Por estas notas preliminares, se comprenderá si digo que los amantes de las paradojas y de las contradicciones tienen motivos renovados para el regocijo, pues la cuestión religiosa en España y, en particular, el tratamiento que esta recibe en las autobiografías y memorias les asegura suficientes y extravagantes contrastes en la línea de la conocida *boutade* de Luis Buñuel: «Soy ateo gracias a Dios».<sup>1</sup>

Para precisar esta idea, que al mismo tiempo me sirve para adelantar la tesis de esta exposición, creo que es difícil encontrar entre los países europeos y en sus respectivas literaturas un ejemplo tan paradójico como el español, en el que la hipertrofia social de lo religioso coincide con la pobreza y superficialidad de la mayoría de las experiencias personales religiosas o antirreligiosas que cuentan los autobiógrafos. En fin, para no extenderme en consideraciones previas, a un país, en el que el predominio de la religión católica y el poder de su iglesia han sido absolutos, corresponde contradictoriamente una autobiografía de pobrísimo contenidos religiosos, sin apenas introspección espiritual. Y esto vale tanto para los creyentes como para los ateos.

Pero quizá no haya contradicción, sino pura coherencia: lo que está presente en todo, hasta el extremo de hacerse omnipresente, ¿no acaba por hacerse invisible? Cuando la religión se impone sin más o se acepta como una tradición patriótica, ni se interioriza ni se hace propia, y pasa a formar parte de lo público o de lo social, pero nunca llega a constituirse en una experiencia íntima de la fe. Sólo por esto, habría que reconocer que Antonio Machado tenía razón cuando sentenció que los españoles estaban incapacitados para la religión. Esta incapacidad no tiene que ver con ningún rasgo genético ni condicionante geográfico ni climatológico, sino que es el resultado indirecto de una tradición bajo la cual una buena parte de los españoles han vivido la religión como una imposición, con la que otros españoles pretendían controlarles, como lo expuso Unamuno en un artículo periodístico de 1936:

Para el pueblo [...] ser cristiano es estar registrado en la fe del bautismo, casarse por la iglesia y enterrarse según su rito. [...] Pero, ¿y las clases pudientes? Para ellos la religión no es algo para consolar al pueblo y darle una esperanza de vida trascendente, sino lo que llaman un freno para contener a las masas, un medio de conservar el orden de sus negocios.<sup>2</sup>

Este rasgo del catolicismo español es tan evidente que una jerarquía eclesiástica muy influyente en los últimos años del franquismo y los primeros de la transición no puede por menos que reconocerlo. El cardenal Enrique y Tarancón abunda en sus memorias en la misma idea que

Unamuno, si bien silencia las causas.<sup>3</sup> Pero lo que nos sorprende más de sus *Confesiones* es la ausencia de cualquier apunte de carácter espiritual. Nada de su apertura a la fe, nada de su vocación sacerdotal ni de sus causas, menos aún de sus dudas ni de sus creencias religiosas íntimas. Por el contrario, cuenta con todo detalle la andadura de su carrera eclesiástico-política, su protagonismo en la vida española de las décadas sesenta a ochenta y su enfrentamiento, en muchos casos, a la jefatura del estado y la persecución por los sectores ultraconservadores de la iglesia y de la derecha españolas. A pesar del engañoso título, estas confesiones no son las de una persona religiosa, sino las de un jerarca eclesiástico que revisa y reivindica las actuaciones de su vida pública.

En otro sentido, defraudan también las *Memorias y esperanzas españolas*, de José Luis López Aranguren, uno de los referentes más importantes del catolicismo progresista de los años cincuenta y sesenta en España. El libro, un encargo de una editorial de París, da la impresión de haberse escrito con pocas ganas y menos convicción. Parece como si el autor se lo hubiera quitado de encima, tirando de textos y artículos anteriores que incorpora al conjunto con desigual éxito. Aranguren se refiere al fenómeno religioso desde una óptica exclusivamente colectiva. Si bien repasa con detenimiento sus libros dedicados a este tema, apenas se ocupa de su propia experiencia espiritual. Sólo en contadas ocasiones confiesa algo de esta, así reconoce que nunca en su vida experimentó mayor fervor religioso que el experimentado en su reclusión toledana durante la guerra civil. Pero no abundan este tipo de confesiones ni de ningún otro tipo: un pudor extremo o una renuncia a lo individual se adueñan de estas memorias que no están nunca a la altura de la importancia del personaje.

No quisiera cargar la suerte ni abusar de pases sin emoción ni peligro, pero las memorias de algunas de las personalidades católicas más relevantes de la cultura española son por lo general decepcionantes desde este punto de vista que vengo señalando: no dan cuenta de ninguna manera de su experiencia religiosa o la dan de una forma banal. No sé si se podría apelar al consabido tópico de la incapacidad introspectiva de los

españoles o al exceso de pudor, puede que ambas cosas, pero, sin duda alguna, en los ejemplos arriba esgrimidos se cumple el tópico. Quizá no esté de más referir aquí la opinión de un escritor de acendrada estirpe católica, como es José Jiménez Lozano, quien, en el último volumen publicado de sus dietarios, muestra su rechazo y reserva a confesarse por escrito, porque «uno sólo hace sus confesiones a Dios».<sup>4</sup>

Tampoco podemos esperar un planteamiento serio de la cuestión religiosa entre los ateos, agnósticos o anticlericales españoles, que suelen liquidarla con el relato de algún altercado infantil con un cura o con el director del colegio. Es el caso de Moreno Villa, Alberti y Barral, entre otros muchos. Este «autobiografema» constituye de hecho un tópico al que el retrospectivismo del memorialista le concede un valor determinante. Para muestra vale el botón de uno de nuestros anticlericales más reputados. Pío Baroja, en *Juventud, egolatría*, cuenta lo que le ocurrió de niño en la catedral de Pamplona con un canónigo iracundo, que se abalanzó, porque estaba tarareando el sonsonete del responso de un funeral:

Ese canónigo sanguíneo, gordo y fiero, que se lanza a acogotar a un chico de nueve años es para mí el símbolo de la religión católica. [...] Aquella escena fue para mí uno de los motivos [...] de mi anticlericalismo.<sup>5</sup>

En mi opinión, los ejemplos arriba citados son pruebas de que la religiosidad y la antirreligiosidad de los españoles han sido más reactivas que activas, se han desarrollado mejor en situaciones adversas que en la inercia de las situaciones favorables. Por esa razón, los textos memorialísticos que merecen la pena son aquellos que cuentan experiencias religiosas que en cierto modo son excepcionales, porque se desvían de la ortodoxia o tienen el interés de lo inusitado. No podía ser de otra manera, porque, en un ambiente religioso de predominio católico aplastante, las conversiones de ese signo tenían que ser escasas por fuerza y más numerosas las de alejamiento de los postulados católicos. En este sentido, el libro autobiográfico que abre el siglo es el conocido hoy como *Diario íntimo*, de Miguel de Unamuno, cuyos cuadernos, escritos entre 1897 y

1902, fueron descubiertos entre los papeles inéditos del autor a final de los años cincuenta y publicados póstumamente en 1966. Como en cualquier «diario de crisis», Unamuno inicia el suyo para intentar solventar su conocida quiebra existencial y su deseo de conversión, desencadenada por la enfermedad y muerte de su hijo, y lo cierra sin resolverla, pues su «agonismo» le acompañó toda su vida, hasta convertirse, como él mismo dice, en «su alimento y su consuelo».<sup>6</sup> No voy a repetir algo que ya es de sobra conocido, pues este libro ha acaparado la atención de los exégetas del bilbaíno, y en particular de Danielle Corrado que le ha dedicado un estudio exhaustivo en su libro *Le journal intime en Espagne*.<sup>7</sup> Sin embargo, quiero llamar la atención sobre los aspectos de este diario que no he visto destacados y que guardan estrecha relación con el contexto religioso en el que se escribe. A parte de las dudas de fe, a Unamuno le preocupan los celos y descalificaciones, que su conversión podía despertar entre los creyentes y entre sus antiguos correligionarios:

Pero al que vuelve a su fe de niño y se humilla y se somete, mostrando sus flaquezas [...], los incrédulos le compadecen y tratan de enfermo y supersticioso y los creyentes no le aprecian, atribuyéndolo todo no a Dios siquiera, sino a sí mismos y haciendo de la conversión arma de combate y motivo de mortificación. Y dicen: ¡claro está! ¡Al fin ha caído! Si no podía ser menos... ¡bah!<sup>8</sup>

Por esto le preocupa tanto la impresión de falsedad o de teatralidad que hacia fuera podía dar su conversión. En sus anotaciones vuelve una y otra vez la obsesiva letanía de «la comedia de la conversión», en la que expresa su deseo de evitar la teatralidad, a la que, por otra parte, era proclive, y el exhibicionismo del catolicismo español, que repudiaba en lo más profundo: «¡Sencillez, sencillez! Dame, Señor, sencillez. Que no represente la comedia de la conversión, ni la haga para espectáculo, sino para mí».<sup>9</sup> En resumen, incluso a Unamuno, que hizo de la fe una apuesta personal y contracorriente en un país adocenado en lo religioso, no dejó de preocuparle la reacción de incomprensión que adivinaba entre sus antiguos camaradas y el rechazo de los creyentes ortodoxos, que desconfiaban de él. A los dos grupos quería convencer de su verdad, pero en ambos casos

Unamuno experimentó el peso de las inertes creencias religiosas de los compatriotas, que le llamaban con desprecio «ese tío protestante».

Sin la notoriedad intelectual ni la proyección social de Unamuno, la conversión del catedrático de filosofía Manuel García Morente no es menos singular ni sorprendente. Hijo de un agnóstico y de una mujer muy piadosa, Morente recibió, por imperativo paterno, una rigurosa educación laica en Francia. Cursó el bachillerato en el Liceo de Bayona y la licenciatura de Filosofía en La Sorbona. Más tarde, de vuelta a España, se doctoró en la universidad de Madrid. Fue catedrático de esta, decano de la facultad de Letras y uno de los inspiradores y artífices de la reforma universitaria. Nunca mostró una adscripción política precisa, pero su talante liberal y su laicismo le emparentaban con la Institución Libre de Enseñanza, de la que se sentía heredero.

Con este currículum, su conversión al catolicismo, como su posterior ordenación sacerdotal en 1941, tuvo que resultar inesperada y desconcertante. Esta se produjo en 1937, en plena guerra civil española, en París, a donde Morente había huido, por miedo a las posibles represalias de los frentepopulistas más intransigentes. De hecho su yerno había sido asesinado en Toledo en los primeros días del conflicto. Es decir, como en el caso de Unamuno la conversión se produce en unas circunstancias adversas excepcionales. A diferencia de éste, Morente, en su texto confesional, explica los pasos seguidos, en la noche del 29 al 30 de abril de 1937, en la que se produjo lo que él mismo denominó «el hecho extraordinario».<sup>10</sup> Aquella noche, después de un sereno y solitario proceso reflexivo de días, que le condujo a la negación de sus propios principios filosóficos y sus creencias personales, acaeció la contemplación de Cristo, que él define como «una percepción sin sensaciones».<sup>11</sup> Su inesperada muerte, al año siguiente de ordenarse sacerdote, añadió a su conversión mayor dramatismo, que fue aprovechado por la iglesia en los primeros años de la posguerra.

Alguien que quiera entender los avatares de España en los últimos 50 años no podrá ignorar el protagonismo que el Opus Dei ha desempeñado

como gestor de los postreros tiempos de la dictadura y como poder fáctico, en la sombra muchas veces, en la transición. Se ha dicho que los años sesenta fueron una época propicia a la conversión marxista de los jóvenes universitarios españoles, educados en los principios del nacionalcatolicismo victorioso. Pero no es menos cierto también que una parte de la juventud universitaria se sintió atraída por esta institución religiosa, ingresando en ella en una suerte de segunda conversión. No es el momento de explicar qué es el Opus, pero sin duda esta especie de cofradía seglar tuvo gran aceptación entre los jóvenes en el franquismo, al proponerles una espiritualidad en apariencia moderna, con tintes de radicalismo cristiano, que lo hacía muy atractivo en la cerrazón de la época. Como se sabe, el Opus no se caracteriza sólo por fomentar grupos espirituales, sino por la creación de «plataformas de influencia civil», como ha señalado Alberto Moncada, que conoce bien sus vericuetos. De esta manera, el Opus copó en aquella época espacios y puestos claves de la sociedad intelectual, universitaria y política.

De la abundante y variada serie de memorias y testimonios que ha generado el paso por el Opus, voy a referirme, con la brevedad exigida a esta ponencia, a cuatro que me parecen representativas: las autobiografías de dos conocidos pensadores, Salvador Pániker y de Eugenio Trías, contrapuestas al testimonio de M<sup>a</sup> del Carmen Tapia y al relato de infancia y juventud de Vicenç Gracia. Pániker cuenta su fugaz pertenencia a la Obra en *Segunda memoria* (1988). Educado en el colegio de los jesuitas de Sarriá, como cualquier vástago de familia burguesa catalana que se preciase, se fue desprendiendo, como la mayoría de éstos, de los dogmas católicos, para iniciar una búsqueda al margen de las doctrinas y las iglesias institucionalizadas, que nunca abandonará. En 1962, a los 35 de edad y en pleno éxito como director de una empresa química familiar, la muerte repentina de un cuñado, con el que mantenía fuertes desavenencias, le desencadenó un proceso de angustia y un agudo sentimiento de futilidad, que terminó somatizando en una «disnea suspirosa de origen nervioso». En una pirueta intelectual y en contradicción con su currículum adulto, inició un periodo de vuelta a la religiosidad convencional. En este

contexto ingresó en el Opus Dei, animado por antiguos amigos de colegio que pertenecían a esta institución, en la que permaneció dos años. El Opus representó, según sus propias palabras, un refugio seguro, un antídoto contra la enfermedad vital o una tabla de salvación en el naufragio de lo que tenía todas las trazas de ser una crisis de éxito. Ni la institución ni su ideario religioso le convencían, pero encontró que le convenía: «Jamás tragué su teología, pero me interesó su ascética [...]. La ascética, provisionalmente, me convenía» (*Segunda memoria*, pp. 92-93). Repuesto de la crisis, sin graves heridas que curar ni cuentas que saldar con sus cofrades, abandonó el Opus, consciente del uso terapéutico y oportunista que había hecho de él.

Con similar oportunismo, presenta el filósofo Eugenio Trías su «conversión» y pertenencia al Opus Dei durante más de tres años en sus malogradas memorias *El árbol de la vida* (2003). Entre las biografías de Trías y de Pániker hay más de una coincidencia, aunque por edad pertenecen a dos generaciones distintas. Además del común paso por el Opus, ambos son barceloneses, pertenecen a familias burguesas catalanas, se educaron en el mismo colegio de los jesuitas, los dos han prestado atención al hecho religioso en su obra ensayística y ambos han gozado también de una situación familiar privilegiada para dedicarse con desahogo y sin mayores problemas económicos al pensamiento filosófico, que en el caso de Trías desembocó en un ámbito institucional como el universitario, mientras que a Pániker le llevó al campo de lo alternativo y contracultural. El itinerario espiritual de Trías, como el de tantos jóvenes de procedencia burguesa, educados en el asfixiante nacionalcatolicismo de los cuarenta y cincuenta, sufrió un cataclismo al llegar a la universidad. En el primer año universitario le afectó la consabida crisis religiosa, que, en su caso, confluyó con otros fenómenos y gestos generacionales como la lectura de los existencialistas, el abandono de los rituales católicos, la aproximación al marxismo de la mano del Partido Comunista, el enfrentamiento con su familia o la iniciación en la actividad política pseudoproletaria. Las causas de esta crisis no están explicadas, porque como en tantos otros el cambio se produjo quizá más por contagio ambiental que por reflexión o experiencia personal. Esa es, al

menos, la impresión que estas memorias dan, pues ni siquiera retrospectivamente se aprecia una explicación crítica de dicha crisis, sino el recurso a un tópico que se explica tópicamente: «[...] al igual que la España de Manuel Azaña yo también había dejado de ser católico. [...] Dejé de ser católico casi sin darme cuenta. [...] Todo parecía producirse de un modo espontáneo y natural» (*El árbol de la vida*, pp. 199-200). Lo sorprendente fue que a este descreimiento le siguió, sin solución de continuidad, una vuelta a la fe o una conversión, como él prefiere llamarle, que le llevó a continuación al Opus Dei. Tal como lo cuenta el autobiógrafo, bastó el llanto desconsolado de su madre, al enterarse del descreimiento del hijo, para que su nueva identidad y creencias se descompusiesen, y decidiera darle (son sus mismas palabras) «una última oportunidad» a su pasado religioso, colegial y familiar (p. 203). Recuperó la fe e ingresó en el Opus sólo porque se encontraba confuso y despiestado. Desde el primer momento entendió esta conversión como un retroceso en su trayectoria, y el ingreso en el Opus como un error de cálculo, pues sabía que su personalidad profunda no casaba en absoluto con los votos de la institución. Sin embargo, se quedó tres años sin ningún problema que lo enfrentase a la dirección. Y cuando decidió abandonarlo, únicamente le animaron a seguir de manera discreta y respetuosa. En opinión de Trías, el Opus tenía un doble atractivo en aquel momento: era moderno y abierto y se presentaba con algunas ventajas materiales que no era posible desdeñar como la posibilidad de estudiar en el extranjero. De hecho él sacó partido: pasó año y medio en Colonia, donde aprendió alemán y orientó su vocación profesional hacia la filosofía. No fueron desde luego tres años perdidos, al menos en el sentido práctico. Por todo esto, cuarenta años después, sigue considerando muy positivo el balance final de su paso por la institución.<sup>12</sup>

La experiencia de Trías y de Pániker, y sobre todo su manera de salir, fueron afortunadas, si las comparamos con la de M<sup>a</sup> del Carmen Tapia, que fue, como la de otros muchos, traumática, pues, tras su expulsión padeció una persecución insidiosa. En su libro *Tras el umbral. Una vida en el Opus Dei* (1992), Tapia relata la vida interior de la institución y describe sus mecanismos autoritarios. El retrato

de Escrivá de Balaguer, «el padre», es de gran agudeza, pues lo muestra de manera desmitificadora en su faceta más oscura y desconocida. Por estas razones, merece que nos detengamos en este libro, que, a pesar de ser un testimonio individual tiene un alcance general, al mostrar la cara secreta, pero más real, del Opus. Su relato consigue algo que las narraciones antes reseñadas no lograban: darnos una visión desde dentro de la vida cotidiana en las residencias de la institución. Las normas y reglas internas, las estrategias de captación o la persecución despiadada de los «apóstatas», que conocemos por los libros de Jesús Ynfante,<sup>13</sup> y que a algunos pudieron parecer exageradas deformaciones, las cuenta la autora en primera persona tal como las sufrió.

Después de 18 años de servicio dentro de la institución, a donde había ingresado con 22, fue delatada anónimamente en la mejor tradición inquisitorial, destituida de su cargo de responsabilidad en Venezuela y requerida por el «padre» a Roma, sin saber hasta el momento de su expulsión de qué se le acusaba. Sufrió incomunicación y aislamiento durante meses y un inhumano juicio sin posible defensa. Con la salida de la Obra, a mitad de los años sesenta, no acabaron sus males, pues tuvo que soportar después ya en el exterior represalias mezquinas e infames. No es la única denuncia de este valeroso testimonio, pues además de desenmascarar el sectarismo de la obra y de su fundador, Tapia nos muestra la profunda discriminación de las mujeres dentro de la institución, relegadas a su condición de sirvientas y de administradoras de las residencias de los hombres. El catálogo de normas rancias y retrógradas y de prohibiciones femeninas dentro de la mejor tradición sadomasoquista, que contradicen el barniz de modernidad artificial, es aquí relatado de manera exhaustiva y concluyente. En conclusión, este testimonio muestra el ambiente de servilismo y fanatismo que soportan las mujeres dentro de la Obra, además de su utilización como mano de obra barata y disciplinada.

Para concluir este recorrido por la religiosidad sectaria del Opus, me quiero referir a un libro que une a su interés autobiográfico un alto valor literario. Vicenç Gracia cuenta su paso por el Opus en sus apasionantes memorias de infancia y

juventud, *Bajo el resplandor de las estrellas. Contra la mentira y el olvido* (2001), con un estilo apasionado y una narración descarnada no exenta de humor. Gracia muestra las contradicciones de la institución y las suyas propias dentro de esta. Sin embargo, no se comprenderían estas contradicciones ni cómo pudo llegar a la Obra alguien como el autor, sin conocer el calvario de su infancia y adolescencia. En tanto que relato de infancia, este libro se encuentra en las antípodas de la versión tópica y paradisíaca con que este tipo de obras suelen presentar este periodo de la vida. Para el autobiógrafo, la infancia fue un infierno con todos los castigos y desgracias imaginables: huérfano de padre vivió con su madre, déspota y ambiciosa, que, con su actitud, le condenó a una cadena de fracasos escolares en una sucesión infinita de colegios e internados, por los que arrastró su frustración e indefensión. El proceso se alimentó con un creciente odio recíproco que culminó con la decisión de la madre de entregar su hijo al Tribunal Tutelar de Menores. Con estos precedentes infantiles, Gracia se encontró, a la fuerza, confuso y a la deriva, en el umbral de su juventud, y, por tanto, propicio a que algo o alguien viniesen a salvarlo.

Los caminos del Señor son, como se sabe, inescrutables y los métodos de seducción proselitista del Opus resultaron eficaces también en el caso de Gracia. Su relato nos lleva desde la calculada captación hasta la salida voluntaria de la Obra, tantas veces deseada como pospuesta, que jalona su contradictoria permanencia de siete años en aquella. Más allá de las normas y los preceptos que regulan el Opus, la experiencia íntima de Gracia nos describe las luchas de sus preceptores para que permaneciera en ella y sus deseos de abandonarla. Reconoce Gracia que después del primer deslumbramiento que para él supuso que una institución tan poderosa como aquella se fijase en él, comenzó un forcejeo entre sus débiles convicciones y el control y atosigamiento de sus cofrades. Gracia era un descreído que quería creer sin conseguirlo, y percibía que tras la permisividad inicial se escondía «el estado totalitario que era la Obra». A las pocas semanas de ingresar comprendió su error, pero decidió continuar, pues era consciente de que fuera hacía más frío y porque sospechaba que, al fin y al cabo, el puesto de trabajo, el primero que le satis-

facía mínimamente, difícilmente se lo habrían ofrecido si no hubiese pedido ingresar en la Obra. No es ésta, con ser importante, su única contradicción: el voto de castidad le obligó a enfrentarse en su noviazgo a situaciones cómicas de puro esperpénticas, y su origen proletario, en una institución tan clasista, «de señoritos e hijos de notario» como le advirtió Ibáñez Escofet, le hizo sentirse un intruso, pues había tenido que renunciar a parte de su identidad para encontrar acomodo y resguardo. Con un equilibrio tan precario dentro de la institución, se planteaba periódicamente el abandono, que una y otra vez sus superiores conseguían desactivar amedrentándole con las desgracias padecidas por los «desertores». Finalmente, en un momento de desaliento vital y depresión grave, y a pesar de la reconversión de su padre espiritual, dejó la institución, con la difusa esperanza de que fuera de allí habría de encontrar su propio camino de salvación.

No sería correcto terminar ni tampoco resultaría elegante que, después de hacer «el escrutinio del cura y el barbero» con las memorias de los demás, me marchase sin haber arriesgado algo personalmente. Por esta razón, si tuviera que decantarme por algún testimonio religioso con el que identificarme y ser identificado, elegiría el que hace Fernando Savater en su autobiografía, *Mira por dónde* (2003). En el breve capítulo, titulado de manera expresiva y concluyente «Adiós a Dios», despacha rápido pero con claridad la cuestión religiosa. Savater confiesa no sólo su falta de fe sino su incapacidad de trascendencia supraterránea, se ratifica en su convencido anticlericalismo y reconoce, rompiendo con el tópico generacional, no haber sufrido ninguna crisis, gracias a una educación religiosa liviana en el seno de una tolerante familia de derechas.

Es difícil y pretencioso hacer una prospectiva del lugar que ocupará la religión en España en el siglo recién empezado (desde luego no lo pretendo), pero me gustaría, como a Savater, que no tuviese el protagonismo que alcanzó en el siglo XX. Esto no quiere decir que abogue por su desaparición, y menos aún por su supresión, pero siento pavor al escuchar voces que anuncian que este será el siglo de la religión o no será, que su papel se acrecentará aún más, y esto dicho por algunos profetas es para

echarse a temblar... Lo lógico sería, como entiende Salvador Pániker, que las religiones universalistas, que ya han cumplido su misión de dar una imagen del mundo y garantizado una cierta cohesión social, desapareciesen en pos de una experiencia libre y personal de lo religioso.<sup>14</sup> Por tanto, la religiosidad debería ser una búsqueda y una liberación interior para trascender los límites del hombre. En su defecto, de no ser esto posible por utópico o imposible, permítanme que reivindicue ingenuamente para España, doscientos y pico años después, el laicismo que la Revolución consagró en Francia.

### Notas

<sup>1</sup> Luis Buñuel, *Mi último suspiro*, Barcelona, Plaza y Janés, 1982, p. 170.

<sup>2</sup> Miguel de Unamuno, «Acción religiosa y acción política», *Ahora*, 20 de marzo de 1936.

<sup>3</sup> «La Iglesia ha tenido siempre, durante muchos siglos, una fuerza social y hasta política verdaderamente extraordinaria en España. [...] De tal suerte que no es fácil distinguir lo estrictamente religioso de lo social y hasta de lo político. En actos fundamentales de la vida cristiana —bautismo, matrimonio, etcétera— lo religioso está tan unido a la costumbre social que forman un todo casi invisible: no es posible precisar qué influencia tiene el convencimiento religioso y la costumbre social en la realización de los mismos y hasta en la manera de practicarlos» (*Confesiones*, Madrid, PPC, 1996, p. 203).

<sup>4</sup> «Me piden una especie de autobiografía espiritual, interior, una especie de confesiones en unos cuantos folios, como muestra del género diarios o memorias, y contesto sinceramente que [...] uno sólo hace sus confesiones a Dios, como Agustín de Hipona o Santa Teresa de Ávila; las confesiones hechas a los hombres pueden decir cualquier cosa; es igual, siempre será un autorretrato complaciente, y en el que hay que dejar bastante en la sombra al prójimo. Y no sólo por pudor, sino por vergüenza» (José Jiménez Lozano, *Los cuadernos de la letra pequeña*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 25).

<sup>5</sup> Pío Baroja, «Don Tirso Larequi», *Juventud, egolatría*, Madrid, Taurus, 1977, p. 109.

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> Publications de l'Université de Provence, 2000, pp. 77-124.

<sup>8</sup> *Diario íntimo*, Madrid, Alianza, 1970, p. 146.

<sup>9</sup> Idem, pp. 27-28.

<sup>10</sup> Manuel García Morente, *El Hecho extraordinario*, Madrid, Rialp, 1996. Fue publicado por primera vez con ese mismo título por Mauricio de Iriarte en la biografía que este escribió de Morente (*El profesor García Morente, sacerdote*. Madrid, Espasa-Calpe, 1951). El relato autobiográfico es en realidad una carta de relación, escrita en septiembre de 1940, tres años después del «hecho», a petición de su tutor espiritual y confesor, J. M<sup>a</sup> García Lahiguera, y a él dirigida, cuando profesa para ordenarse sacerdote en el seminario diocesano de Madrid. El texto por lo tanto tenía en principio un carácter confesional privado, y de ello y del pudor del autor quedan expresiones en él. La familia autorizó al biógrafo la publicación del texto.

<sup>11</sup> «Aquí hay un hueco en mis recuerdos tan minuciosos. Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. [...] Me puse de pie, todo tembloroso, y abrí de par en par la ventana. Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí. [...] Yo permanecía inmóvil, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras que estoy trazando. Pero no tenía ninguna sensación ni en la vista, ni en el oído, ni en el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo, le percibía allí presente, con entera claridad. Y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía, aunque sin sensaciones» (Manuel García Morente, *El Hecho extraordinario*, p. 42).

<sup>12</sup> «A diferencia de muchas personas que salieron "rebotados" [sic] del Opus Dei, yo jamás he expresado nada particularmente negativo respecto a mi estancia en esa Casa. Ni siquiera he hablado mal en público sobre esa institución. Yo entré y salí del Opus Dei por la puerta grande, y tuve siempre asistencia y buenas maneras tanto a la hora del ingreso como del finiquito» (Eugenio Trías, *El árbol de la vida*, p. 211).

<sup>13</sup> *La prodigiosa aventura del Opus Dei*, París, Ruedo Ibérico, 1970, pp. 111-120.

<sup>14</sup> S. Pániker, «Religión a la medida», *Ensayos retrospectivos*, Barcelona, Kairós, 1987, pp. 58-61, y *Segunda memoria*, Barcelona, Seix-Barral, 1988, pp. 102-103.