

LA POLÍTICA RELIGIOSA Y LA EDUCACIÓN LAICA EN LA SEGUNDA REPÚBLICA

Mónica Moreno Seco

1. INTRODUCCIÓN

La cuestión religiosa se convirtió en uno de los ejes de la evolución política del nuevo régimen instaurado en abril de 1931. El gobierno republicano era heredero del pensamiento progresista decimonónico que vinculaba el laicismo al progreso de la nación. Para conseguir una modernización de la sociedad española y su secularización¹ se hacía necesario a su entender el control de las órdenes religiosas –sobre todo los jesuitas– y de sus actividades, en especial la educación. Dicho proyecto encontró una decidida oposición desde el catolicismo y desde una Iglesia aferrada al principio de confesionalidad del Estado, lo cual condujo a un claro conflicto, que con frecuencia sobrepasó a la política religiosa republicana: «El principio de laicidad estatal, que en teoría no dejaba de ser enteramente razonable, quedó desbordado por la polémica clericalismo-anticlericalismo»².

El interés de la historiografía por la República tuvo su arranque en los años setenta y primeros ochenta, en plena transición a la democracia, respondiendo al deseo de recuperar una experiencia democrática en el pasado reciente. Entre los temas más tratados por los historiadores se contaron la educación y la cuestión religiosa. Se concitó un amplio consenso sobre el alcance y modernidad de los avances educativos de la Segunda República. De hecho, después de unas

-
1. Reflexiones sobre la secularización como un elemento fundamental de la modernidad en SUÁREZ CORTINA, Manuel, «Introducción. ¿David frente a Goliat?: secularización y confesionalidad en la España contemporánea» en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 9-53, en especial las pp. 10-11. Un muy interesante balance historiográfico sobre la secularización, que enmarca el caso español en el panorama europeo, en ALONSO, Gregorio, «La regularización de las sociedades europeas», *Historia Social*, n.º 46 (2003), pp. 137-157.
 2. ARAGÓN, Manuel, «Laicismo y modernización del Estado», *Historia Contemporánea*, n.º 6 (1991), pp. 333-342, cita de p. 341.

primeras aportaciones decisivas³, con frecuencia publicaciones posteriores se han limitado a ofrecer visiones de conjunto sin apuntar novedades reseñables. En este trabajo nos centraremos en el debate en torno a la escuela laica, el más polémico, entendido como un elemento más de la cuestión religiosa, a la que dedicaremos la mayor parte de estas páginas.

Para realizar un recorrido por la investigación en torno a la política religiosa de la República en los años de la transición, partimos de un sugerente estado de la cuestión de Berzal, que distingue varias tendencias, de las que destacamos dos: la institucional-apologética y la renovada-neutra⁴. La primera se preocupa más por defender a la Iglesia que por entender su evolución e insiste en la labor descristianizadora de la República. Cabe mencionar la aportación de Palacio Atard, quien presenta a la Iglesia como víctima de la política republicana⁵, o el enfoque algo más ponderado de Cárcel Ortí⁶. De forma paralela, la renovación de la historiografía española y el espíritu del Vaticano II conducen a visiones más rigurosas, que constituyen la segunda tendencia. En este contexto se sitúan figuras como Ragner⁷ o, sobre todo por la recuperación de documentación, Arbeloa⁸. Desde el marxismo, destaca Tuñón de Lara, quien consideraba que la cuestión religiosa, muy importante para la pequeña burguesía, hizo desviar la atención de asuntos más graves y trascendentales para las clases populares⁹.

En la segunda mitad de la década de los ochenta y buena parte de los noventa el interés de los historiadores se dirigió a otros asuntos. En la actualidad se da un predominio de aportaciones de autores vinculados a la Iglesia o simpatizan-

-
3. Vid. PÉREZ GALÁN, Mariano, *La enseñanza en la Segunda República española*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1975 (reeditado en Madrid, 1989); MOLERO PINTADO, Antonio, *La reforma educativa de la Segunda República española. Primer bienio*, Madrid, Santillana, 1977; SAMANIEGO BONEU, Mercedes, *La política educativa de la Segunda República durante el bienio azañista*, Madrid, CSIC, 1977 y LOZANO SEIJAS, Claudio, *Política educativa de la Segunda República española*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1979.
 4. BERZAL DE LA ROSA, Enrique, «La Historia de la Iglesia española contemporánea. Evolución historiográfica», *Anthologica Annu*, n.º 44 (1997), pp. 633-674.
 5. PALACIO ATARD, Vicente, «La Segunda República y la Iglesia», en *Cinco historias de la República y de la guerra*, Madrid, Editora Nacional, 1973, pp. 39-60.
 6. No obstante, en su primera aproximación al tema, ya define la política republicana como sectaria: CÁRCEL ORTÍ, Vicente, «La Iglesia en la II República y en la guerra civil (1931-1939)», en GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 331-394.
 7. Vid. RAGUER, Hilari, *La Espada y la Cruz (La Iglesia, 1936-1939)*, Barcelona, Bruguera, 1977 y «La Iglesia española en la II República», *Arbor*, n.º 426-427 (1981), pp. 51-66.
 8. Trata el debate en las Cortes Constituyentes en *La Semana Trágica de la Iglesia en España (octubre de 1931)*, Barcelona, Galba, 1976 y «La separación de la Iglesia y el Estado en la Constitución de 1931», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 34, n.º 98 (1978), pp. 347-374.
 9. TUÑÓN DE LARA, Manuel, «La política eclesiástica durante la II República española», *Fomento Social*, n.º 127 (1977), pp. 261-278 e «Iglesia y Estado durante la II República», *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Real Monasterio, 1979, pp. 323-346. Abordó también el tema en *El hecho religioso en España*, París, Edit. de la Librairie du Globe, 1968, pp. 116-132.

tes del franquismo como Martí Gilabert¹⁰ y Gonzalo Redondo¹¹, que aunque demuestran un mejor manejo de las fuentes ofrecen visiones sesgadas. Entre los asuntos más abordados por la historiografía reciente, como veremos, las relaciones Iglesia-Estado siguen siendo muy frecuentadas y se observa una notable atención a la «persecución» religiosa. Como señala Ragner, en los estudios sobre la cuestión religiosa «siguen las lanzas enhiestas», especialmente por parte de «los defensores de la noción de cruzada y los promotores de los procesos de beatificación y canonización de mártires de la Guerra Civil»¹².

El predominio de los estudios de las relaciones institucionales y jurídicas ha sido señalado en diversas ocasiones. A juicio de Andrés-Gallego dicha primacía obedece al problema de la identidad histórica de España, que en su opinión está ligada a la religión¹³; parece que algunas razones más acertadas podrían ser la necesidad de establecer el marco básico para otro tipo de análisis o la accesibilidad de las fuentes. Ya en 1980 García de Cortázar reclamaba ampliar el campo de estudio a la dinámica de la propia institución, el impacto de la proclamación del régimen republicano sobre la Iglesia y su capacidad de adaptación o de resistencia al nuevo orden social¹⁴. La reciente aportación de Andrés-Gallego y Pazos ofrece una perspectiva sociológica novedosa en la historia de la Iglesia¹⁵, pero no dedica una atención específica a la Segunda República y a juicio de Montero supone más «un punto de partida y un programa de propuestas que la síntesis de investigaciones monográficas en gran medida por hacer»¹⁶.

A partir de enfoques espaciales, sociales o sectoriales que se alejan de la simple descripción de los acontecimientos, en este trabajo pretendemos ofrecer una reconceptualización de las medidas adoptadas por las autoridades republicanas relativas a la cuestión religiosa y plantear algunas posibles propuestas de trabajo, fundamentalmente en el ámbito de las actitudes sociales ante la política.

2. LA SEPARACIÓN IGLESIA-ESTADO EN LA EUROPA MEDITERRÁNEA

Para entender las decisiones adoptadas por los gobiernos del primer bienio republicano y la respuesta católica a las mismas, conviene tener en cuenta el contexto de la Europa católica mediterránea. Álvarez Tardío contrapone dos

10. MARTÍ GILABERT, Francisco, *Política religiosa de la Segunda República española*, Pamplona, Eunsa, 1998.

11. REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993, 2 vols.

12. RAGNER, Hilari, *La pólvora y el incienso: la Iglesia y la guerra civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001, p. 22.

13. ANDRÉS-GALLEGO, José, «La historia religiosa en España», en PAZOS, Antón M. (ed.), *La historia religiosa en Europa, siglos XIX-XX*, Madrid, Ediciones de Historia, 1995, pp. 1-12.

14. GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, «La nueva historia de la Iglesia contemporánea en España», en TUNÓN DE LARA, Manuel (ed.), *Historiografía española contemporánea*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 207-229, cita de p. 224.

15. ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea, 1800-1936*, Madrid, Encuentro, 1999.

16. MONTERO, Feliciano, «Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: de la confesionalidad limitada a la separación traumática», en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.), *Secularización y laicismo...*, pp. 281-298, cita de p. 284.

modelos de política secularizadora: el gradualista, propio de Gran Bretaña, frente al laicismo estatista representado por Francia, en el que se incluye a España¹⁷. En efecto, el referente inmediato para los republicanos españoles fue la Tercera República francesa. No compartimos, sin embargo, con este autor la afirmación de que la experiencia española fuera más extrema que la francesa.

Desde la implantación del régimen republicano en el país galo, la política laicista se convirtió en uno de los ejes del debate político. Las principales disposiciones que apuntaron a la instauración de un Estado laico fueron las Leyes Ferry en la década de los ochenta, que establecieron la educación laica, y sobre todo las «Leyes de Separación» de 1905. Incluían la aconfesionalidad del Estado, la libertad de conciencia y de cultos, la enseñanza laica, el divorcio, la disolución de las órdenes monásticas y la expropiación de edificios y riquezas de la Iglesia¹⁸. El gobierno francés promovió la constitución de asociaciones de culto, organizaciones de laicos que se convertían en propietarias de los templos parroquiales y se encargaban de la manutención de los sacerdotes. Las relaciones diplomáticas entre Francia y el Vaticano se rompieron. Pío X condenó las leyes de 1905 con una encíclica y acusó al gobierno francés de anular el Concordato de manera unilateral. La normalización de las relaciones entre ambos Estados comenzará con la Primera Guerra Mundial y en los años veinte se restablecieron las relaciones institucionales.

Otro antecedente de la experiencia española fue la República portuguesa instaurada en 1910, que impulsó una política laicista en 1911 con la ley de separación de la Iglesia y el Estado, la cual condujo a una «guerra religiosa» prolongada hasta 1917¹⁹. La ley de 1911, al igual que sucedería en 1931-33 en España, se convirtió en una de las principales polémicas de la vida política republicana y alejó a muchos católicos del nuevo régimen. Siguiendo el modelo francés, se establecieron numerosas medidas como la expulsión de los jesuitas y extinción de las demás órdenes, la nacionalización de las propiedades eclesiásticas o la creación de asociaciones de culto, junto a otras disposiciones como la aconfesionalidad del Estado, la eliminación de la enseñanza religiosa o la obligación de obtener el beneplácito a las publicaciones de documentos de la Santa Sede; esta última obedecía al temor de que una Iglesia independiente se convirtiera en una amenaza para el poder político. La Iglesia portuguesa, tras una inicial prudencia, pasó a un abierto rechazo y, de nuevo, Pío X publicó una encíclica de condena. Como respuesta, el gobierno desterró de sus diócesis a los obispos.

17. ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, «Política y secularización en la Europa contemporánea», *Studia histórica. Historia contemporánea*, n.º 16 (1998), pp. 143-166.

18. MAYEUR, Jean-Marie, *La separación de la Iglesia y el Estado*, Madrid, Cid, 1967; MAUDUIT, Anne-Marie et MAUDUIT, Jean, *La France contre la France. La Séparation de l'Église et de l'État 1900-1906*, Paris, Plon, 1984; LAPIERRE, Jean-Pie y LEVILLAIN, Philippe, «Laïcisation, union sacrée et apaisement (1895-1926)», en LE GOFF, Jacques et RÉMOND, René (dirs.), *Histoire de la France religieuse*, vol. 4, *Société sécularisée et nouveaux religieux (XXè siècle)*, Paris, Seuil, 1992, pp. 11-128.

19. NETO, Vítor, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998, pp. 265-294 y «Estado, Igreja e anticlericalismo na 1.ª República», *Actas do Colóquio Anticlericalismo português: história e discurso*, Coimbra, 2002, pp. 33-50.

En 1917 un cambio político tras un golpe militar mantuvo la aconfesionalidad del Estado portugués, pero se eliminaron las disposiciones más polémicas, lo cual permitió el restablecimiento de las relaciones entre Iglesia y poder civil. La dictadura militar de 1926 y el Estado Novo implantado en 1933 introdujeron importantes cambios, como la firma de un Concordato que concedió amplias prerrogativas a la Iglesia. Sin embargo, a pesar de que Salazar había hecho su carrera política en formaciones católicas y de que la religión era uno de los pilares de su doctrina, el Portugal salazarista nunca fue un Estado confesional²⁰.

En el caso de Italia, las difíciles relaciones entre la Santa Sede y el reino italiano introducen un elemento nuevo: la «cuestión romana», esto es, la ruptura de relaciones diplomáticas entre ambos Estados a raíz de la incorporación de los territorios pontificios al nuevo país. Pío IX promulgó el *Non expedit* en 1874, por el cual prohibió a los católicos italianos participar en el sistema político liberal bajo pena de excomunión. El Estado italiano, de acuerdo con el lema de Cavour «libera Chiesa in libero Stato», aprobó una serie de medidas que recortaron el poder e influencia de la Iglesia, como la secularización de monasterios, la confiscación de algunas de las propiedades de las órdenes religiosas o la abolición de la enseñanza obligatoria de la religión en las escuelas primarias, aunque no pueda hablarse sino de una separación «imperfecta»²¹.

A principios del siglo XX, ante el fortalecimiento del movimiento obrero, tuvo lugar una aproximación de posturas entre el poder civil y el eclesiástico, que permitió la integración de los católicos en la vida política italiana y la moderación de algunas posturas laicas. Bajo el régimen fascista las relaciones continúan mejorando, hasta los Tratados de Letrán, de 1929, por medio de los cuales se finalizó la «cuestión romana» con el mutuo reconocimiento público, se implantó la educación religiosa obligatoria y se devolvieron bienes a la Iglesia; el Estado por su parte obtenía el juramento de fidelidad del clero y la consulta al gobierno antes del nombramiento de obispos. A juicio de Botti, el acuerdo de 1929 supone la confesionalidad del Estado²².

¿España se ajustó a este modelo? En esencia, sí. El relato de los principales hitos en las relaciones entre el poder civil y el religioso ha sido descrito en numerosas ocasiones, de manera que nos limitaremos a hacer una breve referencia al mismo²³. Tras la proclamación de la República, a instancias de la Santa Sede,

20. LÉONARD, Yves, *Salazarismo e fascismo*, Mem Martins, Inquérito, 1998 y sobre todo BRAGA DA CRUZ, Manuel, *O estado novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Bizâncio, 1999.

21. CAMPANINI, Giorgio, «El “separatismo imperfecto”. Estado e Iglesia en la Italia del siglo XX», en LA PARRA, Emilio y PRADELLS, Jesús (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, pp. 493-510.

22. BOTTI, Alfonso, «La confesionalidad del Estado en Italia. El debate cultural historiográfico (1871-1984)», en LA PARRA, Emilio y PRADELLS, Jesús (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado...*, pp. 399-412, cita de p. 405. *Vid.* también MALGERI, Francesco, «Chiesa cattolica e regime fascista», *Italia contemporanea*, n.º 194 (1994), pp. 53-63 y SCOPPOLA, Pietro y TRANIELLO, Francesco (a cura di), *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1975.

23. Remitimos a CASTELLS, José Manuel, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*. *Un estudio jurídico-administrativo*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 375-459 o MEER LECHA-MARZO,

la mayoría de la jerarquía eclesiástica reaccionó con prudencia y declaraciones de acatamiento al nuevo régimen, aunque también algunos prelados integristas, como el primado cardenal Segura, se manifestaron en contra. El gobierno provisional decretó la secularización de los cementerios y la voluntariedad de la enseñanza de la religión. Las negociaciones entre el gobierno y representantes de la Iglesia condujeron a un acuerdo reservado en septiembre de 1931, que reconocía la personalidad jurídica de la Iglesia, autorizaba la existencia de las órdenes religiosas y les permitía el ejercicio de la enseñanza.

Sin embargo, el enfrentamiento entre las bases católicas y progresistas condujo a un endurecimiento de posiciones. El proyecto de Constitución que empezó a debatirse en las Cortes no hacía referencia a ningún estatuto especial de la Iglesia y proponía la supresión de las órdenes religiosas. Tras la dimisión de Segura, forzada por el gobierno, los ministros acordaron salvar a las órdenes de la extinción, pero no ejercían un control sobre los diputados republicanos y socialistas. Azaña planteó una posible solución para evitar la crisis de la mayoría gobernante: la disolución sólo de la Compañía de Jesús, la regulación de las demás congregaciones por medio de una ley y la prohibición de ejercer la enseñanza a todas. Su propuesta fue aceptada por la mayoría de los diputados. La Carta Magna también introdujo el principio de la laicidad del Estado y medidas como el divorcio, el matrimonio civil y la enseñanza laica. La Iglesia respondió con una declaración conjunta de los obispos rechazando la Constitución.

En 1932 se decretó la disolución de la Compañía de Jesús. En opinión de Alfredo Verdoy, esta medida obedeció a motivos políticos, esto es, a la competencia entre los jesuitas y el gobierno por influir sobre la sociedad española²⁴. La aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas en junio de 1933, cuya principal consecuencia fue regular la prohibición de ejercer la enseñanza a los religiosos, supuso la ruptura definitiva del diálogo entre el poder religioso y el gobierno del primer bienio. La jerarquía emitió una dura protesta y Pío XI promulgó la encíclica *Dilectissima nobis*, en que condenaba al régimen republicano.

La política rectificadora del segundo bienio no introdujo importantes novedades legislativas, pues para ello era necesario modificar la Constitución y no se contaban con los dos tercios necesarios en las Cortes ni con la unidad política de la derecha. Sin embargo, la aplicación de las disposiciones del gobierno anterior fue poco efectiva. En este contexto las autoridades españolas intentaron alcanzar un nuevo Concordato o un *modus vivendi* entre el régimen republicano y la Santa Sede, que no obtuvo ningún resultado, debido a la dificultad para adecuarlo a la

Fernando de, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975. Sobre las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la República, *vid.* el capítulo introductorio de MARQUINA BARRIO, Antonio, *La diplomacia vaticana y la España de Franco (1936-1940)*, Madrid, CSIC, 1983, pp. 25-41.

24. VERDOY, Alfredo, *Los bienes de los jesuitas: disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 401-402.

Constitución y a la espera del Vaticano a una coyuntura política más favorable²⁵. El Frente Popular, como en otros ámbitos, retomó la legislación religiosa del primer bienio, en un clima de creciente tensión²⁶.

Con las peculiaridades que cada nación experimentó, podemos hablar de un modelo común, que evolucionó desde un primer enfrentamiento a la aceptación por parte de la Iglesia del Estado moderno democrático, aunque las relaciones entre ambas instituciones mejoraron con la implantación de dictaduras. En el caso de España, el golpe de Estado de 1936 y la instauración del franquismo impidieron que se consolidara la separación de la Iglesia y el Estado, como sucedió en Francia o Portugal, por lo que en su etapa final la evolución de nuestro país se aproxima más a la Italia fascista.

El proceso comienza en España décadas después de sus países vecinos, lo cual ha planteado el debate en torno a la anacronía o la oportunidad del programa laicista de la izquierda republicana y socialista. Botti se pregunta si las medidas de separación Iglesia-Estado de la República francesa eran adecuadas para la sociedad española de tres décadas después²⁷. Puede responderse, en primer lugar, que en sus propuestas ideológicas la Iglesia española no había evolucionado demasiado desde principios de siglo, al margen de figuras excepcionales; y, en segundo término, que las disposiciones adoptadas por los políticos españoles no tuvieron el mismo alcance que la legislación francesa, ya que no se suprimieron las órdenes –salvo la Compañía de Jesús–, ni se crearon asociaciones que gestionaran los templos, entre otros ejemplos. Otra cosa es que se pecara de ingenuidad al considerar que la influencia de la Iglesia desaparecería automáticamente tras decretar la laicidad del Estado, de impaciencia al desear modernizar la sociedad española en poco tiempo o de falta de flexibilidad con los Jesuitas o la enseñanza confesional²⁸.

3. UNA MULTIPLICIDAD DE PROTAGONISTAS

La política religiosa republicana no puede abordarse sin recordar que probablemente se convirtió en la más polémica de todas las reformas implantadas por el gobierno republicano-socialista entre 1931 y 1933. Los debates en las Cortes

25. Una primera aproximación en ARBELOA, Víctor Manuel, «En torno al “modus vivendi” de España con el Vaticano en 1934», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 37, n.ºs 96-96 (1977), pp. 505-520. Un análisis más detenido en VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, José María, *El intento concordatario de la Segunda República*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1999.

26. Un estudio de la situación en los meses previos a la guerra, a partir del Archivo de Vidal i Barraquer, es el de BATLLORI, Miguel, «La svolta della política religiosa in Spagna dal gennaio al luglio 1936», en DI FEBBO, Giuliana e NATOLI, Claudio (a cura di), *Spagna anni trenta. Società, cultura, istituzioni*, Milano, F. Angeli, 1993, pp. 213-228.

27. BOTTI, Alfonso, «Manuel Azaña, la coscienza religiosa e la politica ecclesiastica», *Spagna Contemporanea*, n.º 11 (1997), pp. 87-114, cita de p. 111.

28. Más ajustada parece la consideración de Ramírez, cuando alude en concreto a la falta de modernidad de los republicanos, presos de un «trasnochado» anticlericalismo decimonónico, en asuntos como la disolución de los Jesuitas (RAMÍREZ JIMÉNEZ, Manuel, *Las reformas de la II República*, Madrid, Túcar, 1977, pp. 36-38).

y el tono de la prensa al tratar la situación de la Iglesia alcanzaron una virulencia que a primera vista sorprende en un contexto de graves dificultades económicas y agudos problemas sociales. La explicación a esta paradoja se encuentra en la anti-güedad del conflicto entre poder civil y eclesiástico en España y en la fuerte carga simbólica de la institución eclesiástica, vinculada a la tradición y a la monarquía.

El eje principal del debate en torno a la política religiosa fue la separación de la Iglesia y el Estado, que provocó un duro enfrentamiento entre sus partidarios y detractores. Por un lado, la laicidad del Estado era un fundamento del modelo de sociedad que defendía la izquierda. Por otro, la Iglesia tenía en juego la supervivencia de sus privilegios y los partidos y asociaciones conservadoras consideraban a la institución eclesiástica y la religión un pilar básico del orden social. No obstante, pueden establecerse numerosos matices en un panorama muy complejo.

Entre los partidarios de un Estado laico, cabe mencionar a los miembros de los partidos políticos. Recurrimos a la conocida propuesta de Gómez Molleda para distinguir las actitudes de las fuerzas progresistas parlamentarias ante la cuestión religiosa²⁹, sin olvidar las grandes divergencias internas en cada partido. Además de las agrupaciones políticas, Ramírez Jiménez introduce otros colectivos que también intervinieron en la polémica religiosa como «grupos de presión»³⁰.

1. Los intelectuales en términos generales eran partidarios de una simple separación Iglesia-Estado. Fundamentalmente estaban inscritos en Acción Republicana –algunos de sus miembros eran defensores del control de la enseñanza por el Estado– y la Agrupación al Servicio de la República.

2. Las clases medias progresistas consideraban a la Iglesia como un enemigo político. El Partido Radical-Socialista representó un abierto anticlericalismo, mientras que el Radical se alejó del mismo y mostró un comportamiento errático ante la cuestión religiosa. Los republicanos de izquierda tenían una amplia tradición de anticlericalismo; hay que señalar que muchos de ellos eran intelectuales, lo cual nos recuerda la imposibilidad de establecer clasificaciones rígidas³¹.

3. Los socialistas entendían a la institución eclesiástica como un antagonista social. Tradicionalmente la veían como una colaboradora del capitalismo

29. GÓMEZ MOLLEDA, M.^a Dolores, *La masonería en la crisis española del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 287-297.

30. RAMÍREZ JIMÉNEZ, Manuel, *Los grupos de presión en la Segunda República española*, Madrid, Tecnos, 1969, pp. 207-213 y 222-224.

31. Sobre la importancia del anticlericalismo en la cultura republicana, *vid.* ÁLVAREZ JUNCO, José, «Los intelectuales: anticlericalismo y republicanismo», en GARCÍA DELGADO, José Luis (ed.), *Los orígenes culturales de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 101-126 y «Alle origini dell'anticlericalismo nella Spagna degli anni trenta», en DI FEBBO, Giuliana e NATOLI, Claudio (a cura di), *Spagna anni trenta...*, pp. 193-212. Para el Partido Radical, del mismo autor, *El emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogía populista*, Madrid, Alianza, 1990. También resultan interesantes las aportaciones de SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

y por tanto un contrincante secundario frente a la patronal³². Sin embargo, a principios de siglo se incorporaron a las filas anticlericales, si bien en la vida política de 1931-1936 mostraron mayor interés por la cuestión social o educativa.

4. El movimiento anarquista, de acuerdo con su tradición anticlerical, aunque no participó en el debate en las Cortes ni intervino en la legislación, lanzó duras críticas al clero desde sus órganos de prensa, contribuyendo a crear un clima de opinión contrario al poder social y político de la Iglesia³³.

5. Si es innegable la importante presencia de masones entre los políticos de izquierda y autoridades del primer bienio³⁴, la teoría de la conspiración masónica, muy utilizada por el franquismo, ya no es aceptada en nuestros días a partir de varios argumentos³⁵. En primer lugar, la coincidencia de las propuestas masónicas con las progresistas en torno a la Iglesia y la enseñanza laica hace imposible determinar si políticos que reunían ambas condiciones actuaban en nombre de su ideología o de su pertenencia a la masonería³⁶. En segundo término, existía una pluralidad de pareceres entre los diputados masones y no siempre coincidieron en los asuntos religiosos³⁷. En suma, la masonería influyó en la política religiosa republicana como un actor más³⁸ y no puede afirmarse que fuera el sustento básico del anticlericalismo³⁹.

También presenta una cierta diversidad la actuación de los católicos ante el régimen republicano y su política laicista:

1. Entre los representantes de la Santa Sede, la postura posibilista del nuncio Tedeschini y del secretario de Estado Pacelli no coincidían al parecer con

32. Hay pocos trabajos sobre este asunto. Conviene todavía acudir al análisis pionero de ARBELOA, Víctor Manuel, *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus, 1973, aunque sólo aborda la primera década del siglo XX.

33. Sigue siendo de obligada referencia el libro de ÁLVAREZ JUNCO, José, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1976. Vid. también del mismo autor «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en JACKSON, Gabriel et al., *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 283-300.

34. Como demuestran, entre otros, FERRER BENIMELI, José Antonio, «La Masonería y la Constitución de 1931», *Cuadernos de Investigación Histórica*, n.º 5 (1981), pp. 217-274 y ARBELOA, Víctor Manuel, «La masonería y la legislación de la II República», *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 37, n.º 108 (1981), pp. 363-388.

35. Sin embargo, Vicente CÁRCEL ORTÍ afirma que la masonería se vinculó a la Institución Libre de Enseñanza, que controló la cultura bajo la República: «con razón se decía en España que si el socialismo dio a la revolución roja las masas, la Institución Libre de Enseñanza dio los jefes y los directivos» (*La gran persecución...*, p. 74).

36. GÓMEZ MOLLEDA, M.ª Dolores, *La masonería en la crisis...*, pp. 297 y 343. La misma autora insiste en este razonamiento en «Educación, masonería y Segunda República. Algunos aspectos críticos», *Historia de la Educación*, n.º 9 (1990), pp. 131-152.

37. GÓMEZ MOLLEDA, M.ª Dolores, *La masonería en la crisis...*, pp. 336-348.

38. CUEVA MERINO, Julio de la, «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en LA PARRA LÓPEZ, Emilio y SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301, cita de p. 214.

39. CRUZ OROZCO, J. Ignacio, *Masonería y educación en la II República Española*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1993, pp. 98 y 103.

la mayor intransigencia de Pío XI. No olvidemos, sin embargo, que se trataba de una Iglesia, en términos generales, que defendía un modelo de cristiandad de carácter autoritario, mostraba una clara indiferencia por la democracia y se había comprometido con el régimen fascista y otras dictaduras europeas de entreguerras⁴⁰.

2. La jerarquía⁴¹ incitó a los fieles a movilizarse contra la legislación republicana y aplicó la estrategia de los «dos brazos»⁴²: mientras negociaba oficialmente con el gobierno, a la vez potenciaba la organización política de católicos –sobre todo en torno a la CEDA–. Con el tiempo el alto clero se vio aislado de la vida política. Si bien todos los obispos se caracterizaban por su conservadurismo y por el ideal del Estado confesional⁴³, se deben poner de relieve las diferencias entre Vidal i Barraquer⁴⁴, interlocutor del gobierno en el primer bienio, y Segura⁴⁵ o Gomá⁴⁶, insistiendo en las tesis accidentalistas del primero frente al integrista de los segundos⁴⁷.

3. El clero mostró una actitud defensiva, de resistencia, frente a la legislación republicana. En ocasiones, al menos, los sacerdotes se convirtieron en un elemento fundamental de desestabilización del régimen republicano, induciendo a los fieles a rechazar la política del gobierno y a participar en las movilizaciones

-
40. BOTTI, Alfonso, «Manuel Azaña...», p. 101. Este autor recuerda además que sería un error proyectar las posiciones de la Iglesia postconciliar a los años treinta.
41. A partir del análisis de los boletines eclesiásticos, M.^a del Carmen de FRIAS GARCÍA estudia la reacción de la jerarquía ante la legislación y los acontecimientos relacionados con la Iglesia del primer bienio, recordando la diversidad de pareceres de los obispos (*Iglesia y Constitución: La jerarquía católica ante la II República*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000).
42. Basándose en una cita de Vidal i Barraquer, William J. CALLAHAN acuña dicha expresión (*La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 248 y 260-261).
43. Para Pla y Deniel, el régimen político ideal era confesional, antiliberal, antisocialista y debía defender la tradición, el orden establecido y los privilegios de la Iglesia (SÁNCHEZ RECIO, Glicerio, *De Las dos ciudades a La resurrección de España. Magisterio pastoral y pensamiento político de Enrique Pla y Deniel*, Valladolid, Ámbito, 1994, pp. 66-71). Algunas consideraciones sobre el pensamiento de la jerarquía en DAZA MARTÍNEZ, Jesús, «El trasfondo ideológico del conflicto Iglesia-Estado en la Segunda República Española», en LA PARRA, Emilio y PRADELLES, Jesús (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado...*, pp. 525-540.
44. MUNTANYOLA, Ramón, *Vidal i Barraquer, el cardenal de la paz*, Barcelona, Laia, 1974 y TARRAGONA, Josep M., *Vidal i Barraquer, De la República al franquisme*, Barcelona, Columna, 1998. También conviene consultar los estudios introductorios de BATLLORI, Miguel y ARBELOA, Víctor Manuel, *Arxiu Vidal i Barraquer. Església i Estat durant la Segona República Espanyola*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 4 vols., 1971-1991, que han sido reeditados en BATLLORI, Miquel, *L'Església i la II República espanyola: el cardenal Vidal i Barraquer*, Valencia, Eds. 3 i 4, 2002, pp. 93-405.
45. GARRIGA, Ramón, *El cardenal Segura y el nacionalcatolicismo*, Barcelona, Planeta, 1977.
46. De tipo hagiográfico es la obra de GRANADOS, Anastasio, *El cardenal Gomá, primado de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969. Interesante sobre todo por el manejo de la documentación del archivo privado de Gomá resulta RODRÍGUEZ AISA, M.^a Luisa, *El cardenal Gomá y la guerra de España*, Madrid, CSIC, 1981.
47. Vid. COMAS, Ramón, *Francesc Vidal i Barraquer/Isidro Gomá, dos visiones antagónicas de la Iglesia española de 1939*, Salamanca, Sígueme, 1977. Como indica Enrique BERZAL DE LA ROSA, esta confrontación obedeció en los años setenta a una admiración por Vidal i Barraquer por parte de historiadores identificados con el Vaticano II («La historia de la Iglesia...», pp. 658-659).

contra ella, por medio de sermones, hojas parroquiales y publicaciones; no fue extraño tampoco que colaboraran con los partidos católicos en las elecciones⁴⁸.

4. Según la clasificación establecida por Lannon, se distinguen tres actitudes entre los laicos católicos: los catastrofistas, que manifestaron una clara oposición al régimen; una minoría que apoyó la instauración de la República pero que, con excepciones, se fue alejando de la misma; y aquellos que desde la resignación intentaron al menos en un primer momento encauzar al nuevo régimen hacia posiciones conservadoras⁴⁹. Entre los primeros se encuadrarían los carlistas, los integristas, los monárquicos de Renovación Española y Acción Española⁵⁰. Diferente fue la actitud de católicos como Alcalá Zamora, Miguel Maura y Ossorio y Gallardo o de formaciones como Unió Democràtica de Catalunya⁵¹. En tercer lugar, la Asociación Católica Nacional de Propagandistas desarrolló una intensa actividad en defensa de la Iglesia⁵², en la que desempeñó un importante papel Ángel Herrera⁵³, a través de campañas de opinión pública, la edición de *El Debate*⁵⁴, la renovación de Acción Católica o la creación de sindicatos católicos y de Acción Popular, que después desembocaría en la CE-DA. Este partido católico, dirigido por Gil Robles, evolucionó del posibilismo al endurecimiento de posiciones frente a la República y el apoyo a la rebelión

48. Un estudio original y completo es el de ROJO HERNÁNDEZ, Severiano, *Église et société. Le clergé de Bilbao de la République au franquisme (1934-années cinquante)*, Paris, L'Harmattan, 2000, pp. 86-118 y del mismo autor «El clero de Bilbao frente a la evolución de la sociedad vasca (de la II República al franquismo)», *Historia Contemporánea*, n.º 22 (2001), pp. 289-306. Sobre la participación de sacerdotes en campañas electorales, entre otros ejemplos, se cita un estudio de Tomás Villarroya en RAMÍREZ JIMÉNEZ, Manuel, *Los grupos de presión...*, pp. 219-222; RODRIGO ROMERO, Pedro y GONZÁLEZ MADRID, Damián A., «La Iglesia y los católicos de Ciudad Real durante la II República y la guerra civil, 1931-1939», en *Iglesia y Religiosidad en España. Historia y Archivos*, Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2002, vol. I, pp. 341-358, cita de pp. 343-346.

49. LANNON, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza, 1990, p. 221.

50. Vid. MORODO, Raúl, *Acción Española. Los orígenes ideológicos del franquismo*, Madrid, Tucar, 1980. Una aproximación al entramado social del Carlismo desde una óptica que combina Antropología e Historia en UGARTE TELLERÍA, Javier, *La nueva Covadonga insurgente. Orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

51. Se distinguió de la Lliga, partido catalanista confesional, por la defensa de un cristianismo renovador. Vid. RAGUER, Hilari, *La Unió Democràtica de Catalunya i el seu temps (1931-1939)*, Montserrat, L'Abadia, 1976 y MERCADÉ, Francesc, «Las ideologías nacionalistas y el catolicismo social en la Cataluña republicana», en BERAMENDI, Justo G. y MAÍZ, Ramón (comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 97-99.

52. Una obra que muestra claras simpatías hacia la organización es la de ORDOVÁS, José María, *Historia de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas. De la Dictadura a la Segunda República*, Pamplona, EUNSA, 1993.

53. Este destacado católico ha sido estudiado por SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro, 1986 y GARCÍA ESCUDERO, José M.ª, *De periodista a cardenal. Vida de Ángel Herrera*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

54. Sobre el diario católico más importante del país, vid. GARCÍA ESCUDERO, José M.ª, *El pensamiento de «El Debate». Un diario católico en la crisis de España (1911-1936)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.

franquista⁵⁵. La Derecha Regional Valenciana, que formó parte de la CEDA, experimentó una transformación similar, desde el accidentalismo a un alejamiento del régimen republicano⁵⁶. El PNV, sin embargo, mantuvo una actitud ambigua ante el mismo, dividido entre la defensa de la religión y la esperanza de obtener un estatuto de autonomía⁵⁷.

La atención a las instituciones y colectivos estructurados no debe hacer olvidar que el conflicto religioso salió de las Cortes, los periódicos o las iglesias a la calle. La sociedad civil también participó en el debate sobre la cuestión religiosa. Lo cual no tiene nada de extraño en un período como la República, caracterizado por el auge del sentimiento de pertenencia a la ciudadanía, debido a la instauración y aplicación del sufragio universal y a la libertad de expresión. La movilización de ciudadanos a favor o en contra de la política religiosa republicana es un campo en el que todavía queda mucho por investigar. Nos adentramos así en el mundo de las percepciones y las actitudes sociales.

Contamos con escasas referencias sobre la recepción de la política republicana entre los colectivos sociales que se identificaban con el modelo de Estado laico, probablemente porque no fueron tan visibles como el rechazo de los católicos, ya que se reconocieron en la actitud del gobierno y no se vieron en la necesidad de organizarse. No obstante, el envío de numerosos telegramas, peticiones y felicitaciones a las autoridades y diputados en defensa de la política laicista, los escritos en la prensa, etc, denotan que esta política tuvo amplio respaldo⁵⁸.

Entre los sectores anticlericales se tenía la percepción de que las autoridades eran demasiado lentas y cautas en su política religiosa; como respuesta a este descontento han sido interpretadas las manifestaciones de violencia iconoclasta y clerófoba⁵⁹. Para Barrios Rozúa, las movilizaciones anticlericales populares fueron un elemento constante de presión sobre las autoridades republicanas⁶⁰.

55. Un estudio muy crítico es el de MONTERO, José Ramón, *La CEDA: el catolicismo social y político en la II República*, Madrid, Eds. Revista de Trabajo, 1977, 2 vols; Javier TUSELL ofrece una visión menos negativa en *Historia de la democracia cristiana en España*, Madrid, Cuadernos para el diálogo, 1974, vol I.

56. Según Rafael VALLS, sólo una minoría del partido, con Luis Lucía al frente, permaneció fiel al régimen republicano (*El partit catòlic*, València, 1993, pp. 85-148).

57. La aspiración al estatuto le alejó de sus antiguos aliados, los tradicionalistas y los partidos conservadores católicos, hasta el punto de que no ingresó en la CEDA (PABLO, Santiago de; MEES, Ludger y RODRÍGUEZ RANZ, José Antonio, *El péndulo patriótico: historia del Partido Nacionalista Vasco*, Barcelona, Crítica, 2001, vol. 1, en especial las pp. 225-229 y 276).

58. Manuel RAMÍREZ JIMÉNEZ da cuenta del envío de documentos y del debate en la prensa a favor –y en contra– de las principales medidas legislativas que afectaron a la Iglesia (*Los grupos de presión...*, pp. 226-228, 234, 242-251). Ante la disolución de la Compañía de Jesús, parte de la población manifestó su alegría con felicitaciones a las autoridades (VERDOY Alfredo, *Los bienes de los jesuitas...*, p. 144).

59. DELGADO RUIZ, Manuel, *La ira sagrada. Anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea*, Barcelona, Humanidades, 1992; «Anticlericalismo, espacio y poder. La destrucción de los ritos católicos, 1931-1939», *Ayer*, n.º 27 (1997), pp. 149-180 y *Luces iconoclastas. Anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001.

60. BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, «La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, n.º 12 (1999), pp. 179-224.

El mismo efecto produjeron los actos públicos y la prensa anticlericales, como indica De la Cueva⁶¹. En consecuencia, el anticlericalismo popular y violento no fue provocado por el gobierno, como se ha venido afirmando desde posiciones conservadoras⁶², sino que constituye una forma de protesta ante la prudencia de los gobernadores.

La movilización de ciudadanos católicos fue más sonada, aunque requeriría mayor atención por parte de los historiadores. Precisamente uno de los mayores dramas del régimen republicano fue «no haber sabido atraerse –o al menos neutralizar– a la Iglesia y a la opinión católica del país»⁶³. En este sentido, cabe mencionar el envío de escritos a los gobernantes, la recogida de firmas o las manifestaciones contra la decisión de autoridades locales de prohibir procesiones religiosas o contra la retirada de crucifijos de las escuelas, la expulsión de Segura o la disolución de los jesuitas⁶⁴. La movilización femenina fue determinante en la respuesta católica, proceso que empieza a ser conocido⁶⁵. También tuvieron lugar actos violentos contra los símbolos del Estado laico republicano, tales como la escuela pública⁶⁶. Hubo movilizaciones católicas masivas, como la inauguración de una estatua al Corazón de Jesús en Barcelona, en 1935, que se convirtieron en actos políticos; en estos ritos participaron fundamentalmente las clases medias católicas urbanas, mientras que otros sectores sociales permanecían alejados de la Iglesia⁶⁷.

En este contexto de confrontación cabe encuadrar el importante crecimiento de numerosas asociaciones confesionales⁶⁸ y sobre todo de Acción Católica.

61. CUEVA MERINO, Julio de la, «Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil», en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.), *Secularización y laicismo...*, pp. 255-279, cita de pp. 259-262.

62. CARCEL ORTÍ, Vicente, «La Iglesia en la II República...», p. 342 y *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1990, p. 93.

63. CUEVA MERINO, Julio de la, «El anticlericalismo en la Segunda...», p. 240.

64. Algunos ejemplos en CARBALLO, Francisco y MAGARIÑOS, Alfonso, *La Iglesia en la Galicia contemporánea (Análisis histórico y teológico del periodo 1931-1936, II República)*, Madrid, Akal, 1978, pp. 530-531 y 543-544; GARCÍA JORDÁN, Pilar, *Els catòlics catalans i la Segona República (1931-1936)*, Barcelona, Abadia de Montserrat, 1986, p. 54; FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio, «La Iglesia ante el establecimiento de la II República», *Cuadernos de Historia Moderna y Contemporánea*, vol. 5 (1984), pp. 215-237; VERDOY, Alfredo, *Los bienes de los jesuitas...*, pp. 139-150.

65. Al respecto, vid. LANNON, Frances, «Le donne, la religione e la Seconda Repubblica Spagnola», en DI FEBBO, Giuliana y NATOLI, Claudio (a cura di), *Spagna anni Trenta...*, pp. 107-126; VINCENT, Mary, «The Politization of Catholic Women in Salamanca, 1931-1936», en LANNON, Frances y PRESTON, Paul (eds.), *Elites and power in Twentieth-century Spain*, Londres, Clarendon Press, 1990, pp. 107-126; BLASCO, Inmaculada, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2003.

66. Juan Manuel BARRIOS ROZÚA relata un acto de maltrato a un maestro y la entronización forzada de un crucifijo en una escuela de un pueblo granadino («La legislación laica desbordada...», p. 190).

67. CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica...*, pp. 269-270. Sobre la conversión de actos religiosos en episodios de afirmación antirrepublicana, vid. UGARTE TELLERÍA, Javier, *La nueva Covadonga...*, p. 421.

68. En el caso de Sevilla, entre sus miembros destacan dirigentes de Acción Nacional, tradicionalistas, etc; es decir, aunque hubo muchas organizaciones la mayoría estaban dirigidas y controla-

Este movimiento organizó en defensa de la Iglesia semanas culturales en las cuales se insistía en la importancia de la religión en la configuración histórica de España, que culminaban con una manifestación religioso-política, suspendida en ocasiones por las autoridades⁶⁹.

4. LA SECULARIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA

Varios fueron los puntos de desencuentro entre los defensores del laicismo y los católicos, como el papel de las órdenes religiosas, el divorcio⁷⁰ o la secularización de los cementerios⁷¹. Pero ninguno causó tanta polémica como la propuesta de instaurar una escuela laica⁷². Su estudio puede arrojar luz sobre la política religiosa republicana y su recepción. En una sociedad donde la escuela era un espacio de socialización privilegiado, ambos colectivos concedían a la educación una gran capacidad de modelación de las futuras generaciones, para mantener o transformar la sociedad⁷³.

El ideario educativo republicano, que recogía las principales corrientes de innovación pedagógica del momento, se resumía en escuela laica, unificada y coeducativa. Frente a ella los católicos eran partidarios de una enseñanza confesional, elitista y segregacionista, a partir de la encíclica *Divini Illius Magistri* de Pío XI (1929). El debate ideológico sobre la educación partía de la dicotomía entre la responsabilidad del Estado en la enseñanza o la libertad de la familia y por su delegación la Iglesia⁷⁴. La Iglesia se erigía así en partidaria de la libertad de enseñanza, aunque sólo en defensa de los centros católicos⁷⁵. Otros términos

das por pocas personas (ÁLVAREZ REY, Leandro, *La derecha en la II República: Sevilla, 1931-1936*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1993, pp. 213-215).

69. MONTERO GARCÍA, Feliciano, «El factor católico en los antecedentes de la guerra civil. Del Movimiento Católico a la Acción Católica», en ARÓSTEGUI, Julio (coord.), *Historia y memoria de la guerra civil*, Valladolid, Junta de Comunidades de Castilla y León, 1988, vol. I, pp. 147-170, cita de pp. 163-164.
70. Estudiado por LEZCANO, Ricardo, *El divorcio en la Segunda República*, Madrid, Akal, 1979.
71. Remitimos a JIMÉNEZ LOZANO, José, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 243-260.
72. Todavía resulta de gran interés la obra de MILLÁN, Fernando, *La revolución laica. De la Institución Libre de Enseñanza a la Escuela de la República*, Valencia, Fernando Torres, 1983. También es de obligada lectura el estudio de MOLERO PINTADO, Antonio, «Laicismo y enseñanza durante la Segunda República española», en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (ed.), *Estado y religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a don Fernando de los Ríos*, Madrid, Universidad Carlos III, 2001, pp. 141-164.
73. Algunos planteamientos generales sobre el conflicto en torno a la educación en PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, *Educación e ideología en la España contemporánea (1767-1975)*, Barcelona, Labor, 1980.
74. Vid. COLMENAR ORZAES, Carmen y LORENZO VICENTE, Juan Antonio, «Debate parlamentario para la aprobación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933: la secularización de la enseñanza», en IV Coloquio de Historia de la Educación, *Iglesia y educación en España. Perspectivas históricas*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1986, pp. 53-66.
75. Al igual que en épocas anteriores. Vid. MAYORDOMO PÉREZ, Alejandro, *Iglesia, Estado y educación. El debate sobre la secularización escolar en España, 1900-1913*, Valencia, Rubio Esteban, 1982, p. 43.

de la controversia giraron en torno a si la escuela laica era o no antirreligiosa, inmoral e impropia de una nación católica⁷⁶. Recogiendo el sentir de los legisladores, Puelles indica que la defensa de una enseñanza laica se entendía como una aspiración a la neutralidad religiosa⁷⁷.

Las medidas adoptadas por las autoridades de 1931-33 para instaurar el laicismo en la enseñanza fueron la no obligatoriedad primero y la supresión después de la asignatura de religión en las escuelas públicas, la disolución de la Compañía de Jesús y la nacionalización de sus colegios, la prohibición de ejercer la docencia a los religiosos y la sustitución de sus centros docentes por escuelas públicas⁷⁸.

Las razones que condujeron a que dirigentes como Azaña negaran a las órdenes religiosas el derecho a impartir enseñanza se resumen en dos⁷⁹. En primer lugar, la educación que se ofrecía en los centros religiosos estaba imbuida de integrismo y era contraria a los principios de un Estado moderno, laico y democrático. A juicio de Lannon «el recelo republicano, en especial frente a los colegios de enseñanza media religiosos regidos por congregaciones religiosas, por la ideología política y social que expresaban y la estructura social que reflejaban, no carecía de justificación»⁸⁰. En segundo término, su idea de la enseñanza como función estatal y servicio público, porque el Estado era concebido como un instrumento de cambio social⁸¹. Para Azaña, dicha prohibición no era un problema de libertades sino de «salud pública».

En un primer momento los análisis de los historiadores sobre la política educativa republicana se limitaron a un repaso de la legislación, pero con el tiempo se estudió con mayor detalle la puesta en práctica de tales medidas y la recepción de las mismas, ofreciendo un panorama conflictivo, que permitía matizar apoyos y resistencias⁸². Faltan más trabajos con fuentes orales y testi-

76. MILLÁN, Fernando, *La revolución laica...*, pp. 176-178.

77. PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, «El sistema educativo republicano: un proyecto frustrado», *Historia Contemporánea*, n.º 6 (1991), pp. 159-171, cita de p. 163.

78. Como indica Fernando MILLÁN, las autoridades republicanas deseaban que la reforma laica no se limitara a la enseñanza pública y no querían esperar a que una escuela pública de calidad rivalizara y acabara sustituyendo a la confesional, de forma que se optó por la prohibición de que los religiosos ejercieran la enseñanza (*La revolución laica...*, pp. 178-179).

79. ARAGÓN, Manuel, «Laicismo y modernización...», pp. 339-340. *Vid.* también BOTTI, Alfonso, «Manuel Azaña...» y LOZANO, Claudio, «Un Kulturkampf español: La pugna Estado-Iglesia por la enseñanza durante la Segunda República», en VERGARA CIORDIA, Javier (coord.), *Estudios sobre la secularización docente en España*, Madrid, UNED, 1997, pp. 155-203, cita de pp. 162-163.

80. LANNON, Frances, «La cruzada de la Iglesia...», p. 52). En otro texto la misma autora pone algunos ejemplos del uso de libros integristas en tales centros (*Privilegio, persecución...*, pp. 105-106).

81. Unas reflexiones sobre este ideal en TUNÓN DE LARA, Manuel, «La política cultural del primer bienio republicano: 1931-1933», en GARCÍA DELGADO, José Luis (ed.), *La II República española. El primer bienio*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 265-284.

82. *Vid.*, entre otros, PALMERO CÁMARA, M.^a Carmen, *Educación y sociedad en La Rioja republicana (1931-1936)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1990; RUIZ RODRIGO, Cándido, *Política y educación en la II República (Valencia, 1931-1936)*, Valencia, Universidad de Valencia, 1993 o MORENO SECO, Mónica, *Conflicto educativo y secularización en la provincia de Alicante durante la Segunda República (1931-1936)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1995.

monios directos que revelen qué sentían maestros, padres y alumnos ante la reforma educativa. Probablemente, como sucedió con muchos inspectores, entre los sectores más progresistas hubo un gran interés en aplicar las innovaciones pedagógicas y quizá una mayor cautela al abordar asuntos polémicos como la coeducación o el laicismo. Los maestros no recibieron de manera pasiva la legislación republicana⁸³, sino que el panorama fue muy variado: desde aquellos vinculados a la religión y la tradición, a maestros que apoyaban las reformas pedagógicas o maestros laicos de centros privados, que con frecuencia coincidían con la política educativa del gobierno⁸⁴.

El modelo educativo laico fue contestado desde ámbitos católicos, por medio de una notable movilización, en torno a organizaciones como la Federación de Amigos de la Enseñanza, las Asociaciones de Padres de Alumnos, los Comités Diocesanos de Enseñanza, la Federación Católica de Maestros, etc⁸⁵. Estas agrupaciones lanzaron campañas de opinión pública e intentaron asegurar una educación católica a los niños españoles, a través de centros parroquiales y del mantenimiento de colegios confesionales actuando como intermediarios y testaferros. En las universidades la Federación de Estudiantes Católicos se opuso a la progresista Federación Universitaria Española y protagonizó actos de protesta, huelgas e incluso enfrentamientos⁸⁶.

5. SECULARIZACIÓN SOCIAL, RENOVACIÓN Y TRADICIÓN

La Iglesia del momento y las autoridades franquistas acusaron a la política religiosa republicana de provocar la secularización de la sociedad española, la «descristianización» de las conciencias⁸⁷. Esta tesis ya no se sostiene. En nuestros días se considera que la pérdida del respaldo estatal a la Iglesia, con la implantación de la República, permitió que se quebrara la imagen de aparente uniformidad y solidez del catolicismo y que emergiera una realidad más plural. El proceso de secularización, que había comenzado en el siglo XIX, estaba muy avanzado entre la clase trabajadora y el campesinado del sur del país, aunque la religión seguía siendo muy influyente en el mundo rural del norte y en las clases medias-altas, como reflejan algunas encuestas de sociología religiosa e in-

83. Como ha señalado Antonio MOLERO PINTADO, se dieron incluso sanciones, aunque poco numerosas, por motivos ideológicos o religiosos –por apología de la Monarquía o por propaganda comunista, según la época– («Los maestros republicanos: legislación y conflictividad profesional (1931-1936)», *Historia de la Educación*, n.º 16 (1997), pp. 285-302, cita de p. 299).

84. La identificación de los maestros de escuelas privadas laicas con la política del Ministerio de Instrucción Pública les condujo a solicitar su integración en el magisterio público [CRUZ OROZCO, José Ignacio, «La política laicista de la II República: el proyecto de ley sobre los maestros laicos históricos», *Historia de la Educación*, n.º 19 (2000), pp. 279-292].

85. LOZANO, Claudio, «Un Kulturkampf...», p. 174. Sobre la FAE, BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé y HERNÁNDEZ CRESPO, Juana, «La Federación de Amigos de la Enseñanza (FAE) como alternativa pedagógica», en RUIZ BERRIO, Julio (ed.), *La Educación en la España contemporánea. Cuestiones históricas*, Madrid, Sociedad Española de Pedagogía, 1985, pp. 253-261.

86. Por ejemplo, en la Universidad de Sevilla (ÁLVAREZ REY, Leandro, *La derecha en...*, pp. 211-213).

87. Esta idea incluso se encuentra en CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *La persecución religiosa...*, pp. 22 y 28.

formes eclesiásticos⁸⁸. Según Callahan, la jerarquía defendía en público que los españoles seguían siendo católicos, pero en privado reconocía que la llegada de la República había demostrado que el sentimiento religioso no era tan profundo ni estaba tan extendido como se afirmaba⁸⁹.

Esta evidencia dio lugar a un debate sobre la situación del Catolicismo en España. Algunas voces se alzaron en defensa de una renovación pastoral y difundieron la teología más avanzada, como las revistas *Cruz y Raya*, católica pero no confesional⁹⁰; la gallega *Logos*, la cual mostró interés por conocer la realidad y propuso una renovación litúrgica⁹¹; o la vasca *Idearium*, que procuró conocer la realidad religiosa de su entorno y aproximarse a ella desde presupuestos modernos⁹². Algunos religiosos interesados por la cuestión social, aunque desde planteamientos conservadores, llamaron la atención sobre la escasa atención de la Iglesia hacia las clases populares; destacan las conocidas figuras de Peiró, Sarabia y Arboleya⁹³.

Callahan y Montero indican que la separación del Estado y las dificultades que atravesó la Iglesia en los primeros años treinta –debido entre otros factores a la disminución del presupuesto de culto y clero y a la prohibición de ejercer la enseñanza– contribuyeron a plantear las bases de una renovación de la institución eclesiástica, aunque muy tímida y limitada, visible en la reorganización de sus finanzas o el impulso de las clases de catecismo en las parroquias. Pero dicha reforma dispuso de poco tiempo y se vio truncada por el conflicto de 1936-1939 y el regreso a una situación de absoluto privilegio en la postguerra⁹⁴. Los límites de esta renovación están en relación con las características de la Iglesia española, arropada por el recuerdo de la escolástica e impermeable a las propuestas de la teología europea más avanzada.

88. Diversos testimonios en LANNON, Frances, «La cruzada de la Iglesia...», pp. 53-55 y MONTERO GARCÍA, Feliciano, «La “apostasía de las masas” y la recristianización de la sociedad: las estrategias pastorales de la Iglesia española en el siglo XX», en ÁLVAREZ RUBIO, Amparo (coord.), *El siglo XX: balance y perspectivas*, Valencia, Fundación Cañada Blanch, 2000, pp. 391-398. Sobre una encuesta impulsada por Acción Católica en 1936, vid. MONTERO, Feliciano, «El impacto social de la política secularizadora republicana. La religiosidad española en 1936» y MORENO SECO, Mónica, «República y actitudes religiosas. La encuesta de religiosidad de 1936», en *Iglesia y Religiosidad...*, vol I, pp. 189-203 y 433-445, respectivamente.

89. CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica...*, p. 266.

90. BÉCARUD, Jean, *Cruz y Raya (1933-1936)*, Madrid, Taurus, 1969.

91. CARBALLO, FRANCISCO y MAGARIÑOS, Alfonso, *La Iglesia en la Galicia...*, pp. 505-510.

92. RIVERA, Antonio y FUENTE, Javier de la, «Modernidad y religión en la sociedad vasca de los años treinta», *Historia Social*, n.º 35 (1999), pp. 81-100 y de los mismos autores *Modernidad y religión en la sociedad vasca de los años treinta (Una experiencia de sociología cristiana: Idearium)*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2000.

93. PEIRÓ, FRANCISCO, *El problema religioso-social de España*, Madrid, Razón y Fe, 1935; SARBIA, Pedro, *España... ¿es católica? Charlas de un misionero*, Madrid, El Perpetuo Socorro, 1939; ARBOLEYA, Maximiliano, *La apostasía de las masas*, Barcelona, Miguel A. Salvatella, 1934. Sobre este último vid. BENAVIDES, David, *El fracaso social del catolicismo español. Arboleya Martínez (1870-1951)*, Barcelona, Nova Terra, 1973.

94. CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica...*, pp. 262-271 y MONTERO, Feliciano, «El impacto social...».

En consecuencia, la jerarquía y la mayor parte del clero desarrollaron una pastoral defensiva y obsesionada por proteger a las instituciones eclesíásticas, más que por construir un nuevo apostolado adaptado a la nueva situación⁹⁵. Contribuyeron a la aparición de un estado de opinión «más proclive a acciones de resistencia que de creación de alternativas concretas»⁹⁶. No fueron capaces de proponer remedios innovadores, sino que se limitaron a estimular actuaciones tradicionales como la predicación, el catecismo, la defensa de la «buena» prensa o el desarrollo del asociacionismo católico⁹⁷.

Según García de Cortázar, la Iglesia «supo explotar su condición de perseguida» para organizar multitudinarias procesiones y peregrinaciones, manifestaciones ostentosas de fe⁹⁸. Que en ese contexto tenían una clara lectura política. Las disposiciones republicanas en materia eclesíástica afianzaron un análisis de la cuestión religiosa en términos de lucha entre el bien y el mal⁹⁹. En relación al clima de tensión religiosa que entonces se vivió y a la percepción de la existencia de una persecución religiosa, tienen lugar fenómenos religiosos, en general poco estudiados, como las visiones de Ezkioga. En junio de 1931 diversos habitantes de caseríos próximos a este lugar, donde existía una religiosidad arraigada y tradicional, afirmaron haber visto a la Virgen de luto, rezando por España. Numerosos creyentes acudieron a Ezkioga y hubo nuevas visiones, aunque el movimiento finalizó debido a la oposición del obispo Múgica y del Gobernador Civil¹⁰⁰.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA PROPUESTA DE REVISIÓN DE CONCEPTOS

En la definición de la política religiosa republicana del primer bienio se ha recurrido a diversos conceptos –laicismo, anticlericalismo, regalismo, persecu-

95. GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, «La Iglesia imposible de la Segunda República (Comentario bibliográfico)», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 31-32 (1983), pp. 295-311, cita de p. 310 y CARBALLO, FRANCISCO y MAGARIÑOS, Alfonso, *La Iglesia en la Galicia...*, p. 341.

96. FRÍAS GARCÍA, M.ª del Carmen de, *Iglesia y Constitución...*, p. 734. Además de este estudio conviene consultar la documentación original recogida en IRIBARREN, Jesús (ed.), *Documentos colectivos del episcopado español, 1870-1974*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, pp. 130-189 y CARCEL ORTÍ, Vicente (ed.), *Actas de las Conferencias de Metropolitanos españoles (1921-1965)*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, pp. 274-386.

97. CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica...*, pp. 266-267. Algunos ejemplos concretos en MORENO BETETA, María Jesús, «Presencia de la Iglesia en la vida cultural de Ciudad Real de la II República», en *Primer Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 1988, pp. 241-247; LÓPEZ VILLAVARDE, Ángel Luis, «La Iglesia de Cuenca durante la II República (1931-1936)», *Hispania Sacra*, n.º 49 (1997), pp. 73-85; BERZAL DE LA ROSA, Enrique, *Remigio Gandásegui (1905-1937). Un obispo para una España en crisis*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, pp. 214-228; GARCÍA JORDÁN, Pilar, *Els catòlics catalans...*, pp. 69-70.

98. GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, «La Iglesia imposible...», p. 310.

99. CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica...*, pp. 270-271.

100. CHRISTIAN, William A., *Las visiones de Ezkioga: la Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997. Comenta las falsas revelaciones de la Madre Ráfols sobre las calamidades

ción, antirreligiosidad—, que a nuestro parecer no siempre se utilizan con precisión. Con frecuencia los autores que han tratado el tema denominan laicas o anticlericales dichas medidas de manera indistinta. Así, Julio de la Cueva utiliza uno u otro término en dos estudios diferentes para definir las mismas disposiciones y, aunque cuando desciende al detalle distingue indirectamente, llega a equiparar ambos: «el laicismo, o si se quiere emplear la fórmula más clásica y combativa, el anticlericalismo»¹⁰¹.

De los autores que han analizado el tema, Tortarolo cree que el laicismo es una concepción más amplia y compleja de la cultura y de la vida civil que el anticlericalismo¹⁰². Sin embargo, no puede olvidarse que, desde las aportaciones de Rémond, también se suelen manejar dos definiciones de anticlericalismo: como simple rechazo al clericalismo o como parte de la modernización, es decir, como «un intento de dotar al hombre de capacidad, por sí mismo, para explicarse y para organizar la sociedad»¹⁰³.

A mi juicio, resulta menos confuso partir de la definición de los conceptos de política laica y política anticlerical para aplicarlos a la legislación republicana. Si bien ambas tienen como consecuencia una pérdida de poder político y social de la Iglesia, se diferencian porque una política laica persigue el objetivo de una simple separación Iglesia-Estado que a corto o largo plazo desemboque en una sociedad laica, mientras que una actuación anticlerical desde el poder civil supone la intromisión del Estado en espacios estrictamente religiosos o eclesiales, que conculcan derechos como el de asociación o expresión.

En consecuencia, para entender la política religiosa republicana cabe poner de manifiesto que, aunque la mayor parte de las medidas adoptadas fueron laicas, hubo también unas cuantas anticlericales: «mientras algunos componentes [de dicha legislación] respondían a la legítima pretensión de modernizar la sociedad española y secularizar la vida social y las instituciones, otros hundían

que pretendidamente llegarían a España en 1931. RAGUER, Hilari, «Pròleg» a BATLLORI, Miquel, *L'Església i la II República...*, pp. XV-XVI.

101. CUEVA MERINO, Julio de la, «El anticlericalismo en la Segunda...» y «Políticas laicistas...». La cita corresponde a esta última aportación, p. 256.

102. TORTAROLO, Edoardo, *Il laicismo*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 5.

103. Cita de «Introducción» a LA PARRA LÓPEZ, Emilio y SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español...*, p. 13. Todavía es básico recurrir a RÉMOND, René, *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruselas, Complexe, 1985 (edic. corregida), pp. 3-16. El mejor estado de la cuestión sobre las teorías que han intentado ofrecer una explicación al fenómeno del anticlericalismo ha sido realizado por PÉREZ LEDESMA, Manuel, «Teoría e historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea», en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.), *Secularización y laicismo...*, pp. 341-368. Otras revisiones historiográficas anteriores se encuentran en CUEVA MERINO, Julio de la, «La cuestión clerical-anticlerical contemporánea en la historiografía española», en RUEDA HERNANZ, Germán (ed.), *Doce estudios de historiografía contemporánea*, Santander, Universidad de Cantabria, 1991, pp. 121-142; SALOMÓN, Pilar, «Poder y ética. Balance historiográfico sobre anticlericalismo», *Historia Social*, n.º 19 (1994), pp. 113-128; CRUZ, Rafael, «Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio», *Ayer*, n.º 27 (1997), pp. 219-229.

sus raíces en la reacción frontal contra el sistema histórico de confesionalidad del Estado, lo que provoca situaciones extremas»¹⁰⁴.

Los republicanos y socialistas que llegan al poder en 1931 parten de una idea de Estado como instrumento de intervención política para transformar la sociedad. La mayor parte de las decisiones del primer bienio, es decir, la declaración de aconfesionalidad del Estado, la no financiación del clero, la secularización de cementerios¹⁰⁵, el divorcio o la prohibición de la enseñanza religiosa en los centros educativos son decisiones que pueden calificarse de laicas¹⁰⁶.

Se ha establecido asimismo la diferencia entre laicidad como respeto a todas las confesiones y laicismo como una visión del mundo alternativa al catolicismo, que requiere no sólo una secularización externa –político-jurídica– sino también una secularización interna –por medio por ejemplo de la enseñanza laica, lo cual supone una acción positiva, no simplemente neutra–¹⁰⁷. En el mismo sentido, resulta asimismo muy interesante detenerse en la distinción que propone Morra entre «laicismo conciliante», que reconoce la importancia del factor religioso y la existencia de instituciones eclesiásticas aunque instaure un Estado aconfesional, y «laicismo militante», que considera la religión como un elemento estrictamente personal y elimina cualquier influencia religiosa o eclesiástica sobre la vida pública¹⁰⁸. Mientras que a lo largo del siglo XIX y parte del XX las políticas laicistas se ajustan al primero, el modelo que se acaba imponiendo en 1931-1933 será el segundo.

En consecuencia, no coincidimos con tesis confesionales como la de Meer, quien afirma que como el ser humano es un ser religioso por naturaleza, el hecho religioso debe ser recogido por el ordenamiento legal, calificando por tanto a la política republicana de anticlerical¹⁰⁹. Una reciente caracterización de la política religiosa republicana como anticlerical es la de Álvarez Tardío, que la define también como una «revolución religiosa», al convertir la idea de progreso en una religión que podía ser llevada a la práctica mediante la acción estatal¹¹⁰.

104. SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo, «El laicismo de la Constitución republicana», en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (ed.), *Estado y Religión...*, pp. 57-84, cita de p. 84. Este autor hace un cuidadoso y a mi juicio ajustado análisis de las disposiciones relativas a la cuestión religiosa desde el Derecho.

105. Sin embargo, indica con acierto Julio de la CUEVA MERINO que esta medida fue acompañada de una cláusula que se convirtió en una ofensa gratuita, al impedir el entierro católico de aquellos que no lo hubieran manifestado explícitamente («El anticlericalismo en la Segunda...», p. 100).

106. Manuel TUÑÓN DE LARA distingue entre medidas democráticas elementales y medidas anticlericales (*El hecho religioso...*, p. 120). Coincido con Frances LANNON en la diferenciación que establece entre medidas aceptables y otras que constituían una agresión a la Iglesia, excepto cuando incluye entre las segundas «el proyecto de introducir un sistema estatal uniforme de educación laica» («La cruzada de la Iglesia...», p. 41).

107. CATROGA, Fernando, «O livre-pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX)», *Revista de História das Ideias*, vol. 22 (2001), pp. 255-354, cita de p. 353.

108. Cit. por TRANIELLO, Francesco, «Clericalismo e laicismo nella storia moderna», en *Laicità. Problemi e prospettive*, Milano, Vita e pensiero, 1977, pp. 113-140, cita de p. 121.

109. MEER LECHA-MARZO, Fernando de, *La cuestión religiosa...*, p. 200.

110. ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

Pero su crítica se ve invalidada por no distinguir entre medidas laicas y anticlericales y por su identificación simplista entre exclusivismo político y legislación religiosa; se excede cuando descalifica toda la política religiosa republicana a partir de los errores cometidos por los legisladores republicanos.

Unas cuantas disposiciones de las autoridades republicanas, las menos, pueden adjetivarse de anticlericales: la disolución de la Compañía de Jesús o la prohibición de ejercer actividades lucrativas y educativas a las órdenes religiosas. La limitación del culto público de la religión también supuso una restricción de la libertad religiosa que apuntaba a una simple tolerancia¹¹¹. Eran medidas, como se ha puesto de manifiesto repetidas veces, entraban en contradicción con las libertades recogidas en la Constitución¹¹². Martí Gilabert añade a estas resoluciones otras muy discutibles como el divorcio o la enseñanza laica, «agotando [en su opinión] todas las posibilidades sectarias»¹¹³. También han de calificarse como anticlericales algunas decisiones de poderes locales, como la prohibición del toque de campanas o la imposición de tasas a los entierros religiosos¹¹⁴.

Se debe coincidir con numerosos autores nada sospechosos de hacer una historia hagiográfica cuando apuntan la falta de flexibilidad de algunas decisiones de la política religiosa. Según Arbeloa, a los anticlericales españoles les faltó «inteligencia, sensatez y realismo», no supieron aprovechar el posibilismo de parte de la jerarquía ni la colaboración de republicanos conservadores¹¹⁵. Hubo un desajuste entre fines –democratización del Estado y modernización del país mediante el laicismo– y medios, aquejados de rigidez, pues no se advirtió la presencia considerable del catolicismo en la sociedad española¹¹⁶.

No obstante, otros autores recuerdan que la religión mostraba un desigual arraigo en España, con la presencia de amplios sectores alejados de la Iglesia. Se ha interpretado en consecuencia que la República «tenía la obligación de aceptar la realidad y adecuar la legislación a ella», considerando que muchos españoles vivían de espaldas a la Iglesia y al catolicismo¹¹⁷. Los legisladores socialistas y

111. SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo, «El laicismo de la Constitución republicana», p. 72.

112. Para Javier MARTÍNEZ-LUZÓN, se produjo una esquizofrenia al decretar la libertad religiosa y establecer notables restricciones a su ejercicio («Derecho de asociación y confesiones religiosas en la Constitución de 1931», en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (ed.), *Estado y Religión...*, pp. 165-190, cita de p. 181). No coincidimos con Vicente GARCÍA CÁRCCEL cuando concluye de ello que se desarrollara un Estado absoluto (*La persecución...*, p. 32).

113. MARTÍ GILABERT, Francisco, *Política religiosa...*, p. 13.

114. Cita algunos ejemplos CUEVA MERINO, Julio, «El anticlericalismo en la Segunda...», p. 242 y JIMÉNEZ LOZANO, José, *Los cementerios civiles...*, pp. 243-260. En otros casos las autoridades municipales se extralimitaban en la interpretación de la legislación obstaculizando procesiones, funerales o misas al aire libre (BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, «La legislación laica desbordada...», p. 203; ROJO HERNÁNDEZ, Severiano, «El clero de Bilbao...», p. 295; SALOMÓN CHÉLIZ, Pilar, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002, pp. 333-356).

115. ARBELOA, Víctor Manuel, *La Semana Trágica...*, p. 327.

116. ARAGÓN, Manuel, «Laicismo y modernización...», pp. 339-341. Menos sólido parece el argumento de que la República cometiera el error de no aceptar que en España el Catolicismo configuraba la identidad histórica (CÁRCCEL ORTÍ, Vicente, *La persecución...*, p. 30).

117. BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, «La legislación laica desbordada...», pp. 222-223.

republicanos partían de un presupuesto laico que creían compartían casi todos los españoles; según Raguér, Azaña y los republicanos intentaron ajustar el nuevo orden constitucional republicano a una sociedad que entendían secularizada¹¹⁸, a partir de su famosa y mal interpretada frase «España ha dejado de ser católica»¹¹⁹. Como fuera, resultó un cálculo erróneo, pues si bien el proceso de secularización era importante, también lo era el peso de la Iglesia.

Cabe advertir que al hablar de anticlericalismo en la política religiosa, nos referimos sólo al que se plasmó en algunas medidas legislativas¹²⁰, no a la violencia clerófoba de mayo de 1931 o de la Guerra Civil, aunque somos conscientes de la imposibilidad de establecer una rígida separación entre el anticlericalismo popular y el de las elites políticas. Es cierto que la falta de actuación de las autoridades republicanas permitió que los asaltos anticlericales a edificios religiosos en 1931 ó 1936 tuvieran consecuencias graves, pero se debió fundamentalmente a «una mezcla de perplejidad, error de cálculo, debilidad y miedo a la impopularidad derivada del empleo de la fuerza contra “el pueblo”»¹²¹.

En opinión de Callahan, la República cometió el error de abandonar la propuesta liberal de independencia absoluta —«Iglesia libre en Estado libre»— por un regalismo extremo¹²². Este autor recurre, pues, al concepto de regalismo para definir la política religiosa republicana. Dicho término tiene la virtud de subrayar la idea de que las decisiones de 1931-1933 formaban parte de una tradición política nada novedosa en suelo español. No obstante, en la época que nos ocupa, el deseo expreso de reforma de la Iglesia era ajeno a los propósitos de los republicanos de izquierda; además, tampoco se ajustaban al ánimo de los gobernantes algunos elementos presentes en los siglos XVIII y XIX, como la confesionalidad del Estado o el deseo de mantener un peso efectivo de la Iglesia en la sociedad¹²³.

Montero propone otra caracterización al enfrentar la «separación hostil» de la política religiosa con la «separación amistosa» que se planteó en las primeras negociaciones entre el gobierno y la jerarquía eclesiástica¹²⁴. A mi juicio se trata de un término que unifica todas las decisiones republicanas bajo el

118. RAGUER, Hilari, «La cuestión religiosa...», p. 231.

119. RAGUER, Hilari, «España ha dejado de ser católica». La política religiosa de Azaña», *Historia Contemporánea*, n.º 6 (1991), pp. 145-157 y un texto muy parecido en «La cuestión religiosa...».

120. Julio de la CUEVA MERINO se sirve del término «anticlericalismo legal» («El anticlericalismo en la Segunda...»).

121. CUEVA MERINO, Julio de la, «El anticlericalismo en la Segunda...», p. 221. No debe deducirse de ello que se pueda utilizar el concepto de persecución religiosa desde 1931, como hace Vicente CÁRCEL ORTÍ (*La persecución religiosa...*, pp. 17-18).

122. CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica...*, pp. 240-241. José Manuel CUENCA TORIBIO utiliza el término «cesarismo irrefrenable» para calificar el control del Estado sobre el ejercicio público del culto (*Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*, Madrid, Alhambra, 1985, p. 39).

123. A este respecto, *vid.* EGIDO, Teófanos, «El regalismo», en LA PARRA, Emilio y PRADELLES, Jesús (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado...*, pp. 193-217.

124. MONTERO, Feliciano, «Relaciones Iglesia-Estado...», p. 293. También alude a la separación hostil MARTÍ GILBERT, Francisco, *Política religiosa...*, p. 270.

prisma de la hostilidad, cuando la mayoría de ellas simplemente apuntaban a la implantación de un Estado laico. Frente a quienes opinan que las disposiciones gubernamentales transgredieron el Concordato¹²⁵, Suárez Pertierra aduce que el argumento de la unilateralidad de las decisiones gubernamentales no se sostiene, porque era obvio que el gobierno republicano había dado por caducado dicho acuerdo pues no se podía adaptar el principio de libertad religiosa y de laicismo a un documento de 1851¹²⁶.

Por su parte, García de Cortázar indica que existieron dos confesionalismos, uno católico y otro laico, refiriéndose al programa republicano¹²⁷. Sin embargo, Aragón centra adecuadamente la cuestión cuando recuerda que no es posible equiparar ambos proyectos, pues el republicano «perseguía unos fines que difícilmente pueden ser criticados, aunque a veces errara en los medios», mientras que el católico «ni siquiera tenía a su favor la irreprochabilidad de sus fines»¹²⁸.

Al plantear un balance sobre la política religiosa republicana, algunos autores vinculados a la Iglesia insisten en considerarla una «persecución religiosa». El principal representante de esta tesis es Cárcel Ortí, que en numerosas obras insiste en dicha caracterización¹²⁹; como Ragner critica con acierto, este autor equipara la situación de 1931-1936 con la violencia anticlerical de la guerra¹³⁰. Buena parte de la argumentación de García Prous consiste en intentar demostrar cómo la legislación republicana conculcó la doctrina de la Iglesia, manifestando una «profunda hostilidad y persecución manifiesta» a dicha institución¹³¹. Al igual, Martí Gilabert considera que la Constitución representa una persecución contra los católicos¹³². Un historiador que ha sido acusado de ofrecer una interpretación «netamente franquista y antirrepublicana», Redondo, llega a afirmar que la «persecución» contra la Iglesia y la religión fue interpretada «correctamente» en la época como un deseo de imponer una revolución siguiendo el modelo soviético¹³³.

Otros autores, sin embargo, aluden a la actitud antirrepublicana de la Iglesia, como Frances Lannon, poniendo de relieve su identificación con la monarquía y las clases adineradas así como su rechazo a la democracia y a los proyectos

125. Como DAZA MARTÍNEZ, Jesús, «El trasfondo ideológico...», p. 530.

126. SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo, «El laicismo de la Constitución...», p. 65.

127. GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando, «La Iglesia imposible...», p. 296.

128. ARAGÓN, Manuel, «Laicismo y modernización...», p. 342.

129. CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *La persecución...; La gran persecución. España, 1931-1939*, Barcelona, Planeta, 2000 y *Mártires españoles del siglo XX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, pp. 43-108.

130. RAGNER, Hilari, «La “cuestión religiosa”...», p. 220.

131. GARCÍA PROUS, Concha, *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Córdoba, Cajasur, 1996, p. 219.

132. MARTÍ GILABERT, Francisco, *Política religiosa...*, p. 15.

133. REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia...*, pp. 514 y 516. El juicio sobre su interpretación en RAGNER, Hilari, «La “cuestión religiosa”...», p. 219. También recurre al fantasma de la revolución comunista MARTÍ GILABERT, Francisco, *Política religiosa...*, p. 270.

republicanos de reforma social¹³⁴. Algunos consideran que la Iglesia del momento estaba lastrada por su inmovilismo y fue incapaz de aceptar unos planteamientos laicos modernos, vigentes en el resto de Europa. En consecuencia, el problema religioso no fue un invento de la República, sino una situación que heredó, puesto que a diferencia de otros países europeos en España todavía no se había resuelto al llegar a la década de los treinta¹³⁵. Desde esta perspectiva, Barrios Rozúa considera que el enfrentamiento entre la Iglesia y la República no fue provocado por los republicanos¹³⁶. En palabras de Lozano, «los republicanos del primer bienio llegaron al poder con la decisión, entre otras, de salir al paso de inveteradas injerencias clericales (...) y no con el siniestro propósito de acabar con la Iglesia»¹³⁷.

Desde luego, a pesar de las reiteradas opiniones de los historiadores conservadores¹³⁸, no puede admitirse que el tratamiento de los asuntos eclesiásticos por parte de los gobernantes del primer bienio constituyera un ataque a la religión¹³⁹, pues estos siempre distinguieron entre creencias religiosas, ante las que consideraban que el poder político había de mantener una absoluta neutralidad, y la institución eclesiástica, que debía ser separada del Estado para contribuir a la modernización del país.

En suma, la inserción del proceso español en el modelo mediterráneo de implantación del Estado laico, así como la pluralidad de actitudes y percepciones conducen a la necesidad de calibrar el uso de conceptos para caracterizar la política religiosa republicana del primer bienio. Si bien algunas disposiciones fueron anticlericales, la mayoría se entienden mejor bajo la denominación de laicas, distinción que puede contribuir a un mejor conocimiento del régimen democrático de 1931-1936.

134. LANNON, Frances, «La cruzada de la Iglesia contra la República», en PRESTON, Paul (ed.), *Revolución y guerra en España, 1931-1939*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 41-58. Esta autora es acusada por Manuel ÁLVAREZ TARDÍO de justificar así el anticlericalismo político de los republicanos (*Anticlericalismo y libertad...*, p. 22, nota 3).

135. RAGUER, Hilari, «España ha dejado»..., p. 147 y «La "cuestión religiosa"»..., p. 221.

136. BARRIOS ROZÚA, Juan Manuel, «La legislación laica desbordada...», p. 222.

137. LOZANO, Claudio, «Un Kulturkampf...», p. 179.

138. CÁRCEL ORTÍ, Vicente, *La gran persecución...*, pp. 40-43; MARTÍ GILBERT, Francisco, *Política religiosa...*, p. 270; REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia...*, p. 511.

139. A mi juicio, la definición de un anticlericalismo «moderno» caracterizado por su hostilidad a la Iglesia y también a la religión (como recoge CUEVA MERINO, Julio de la, «La cuestión clerical-anticlerical...», pp. 125-126) conduce a una confusión entre anticlericalismo y antirreligiosidad.