

# *Recepción y difusión del modelo laico en la España contemporánea (1808-1931)*

**Luis P. Martín**

Université de Pau et des Pays de l'Adour  
Centre de la Méditerranée Moderne et Contemporaine. Niza

Fecha de aceptación definitiva: 2 de octubre de 2009

**Resumen:** Este artículo propone una interpretación del laicismo español, desde principios del siglo XIX y hasta la II República, que toma en consideración la diversidad de aspectos que lo configuran y acompañan. Partiendo de la existencia del modelo laico francés, nos interesamos en estudiar cómo se pudo poner en aplicación otro modelo laico en España. Poniendo el énfasis en cuestiones como el proceso secularizador, la función del Estado y la difusión del laicismo, reflexionamos sobre el alcance de esta propuesta, que fue a la vez social, cultural y política, ya que se entroncaba en una cultura política republicana muy alejada de la dominante y, por lo tanto, de difícil asentamiento.

**Palabras claves:** Secularización, laicismo, liberalismo, republicanismo, Iglesia, Estado.

**Abstract:** This essay proposes an interpretation of Spanish laicism from the early 19th century until the 2nd Republic. The essay takes into consideration the different aspects which shape and go together with it. Starting from the already existing French model, we are interested in studying how another lay model could be implemented in Spain. Showing crucial matters for this, such as the secularizing process, the role of the state and the spreading of laicism, we analyse the scope of this proposal which was at the same time social, cultural and political, as it stemmed from a republican political culture which was a long way from the dominant culture; thus making it very difficult to settle.

**Key words:** Secularization, laicism, liberalism, republicanism, Catholic Church, state.

Los recientes debates, a menudo apasionados, sobre el laicismo<sup>1</sup> nos muestran una realidad inapelable: quienes participan en ellos no poseen los indispensables instrumentos históricos para plantearse la resolución de los conflictos Iglesia-Estado desde una perspectiva adecuada. Uno de los problemas más acuciantes respecto al laicismo es precisamente su interpretación. Y el hecho de que la historiografía lo considere como una cuestión en la que la casuística es predominante, tampoco facilita llevar a cabo una observación pertinente del mismo<sup>2</sup>.

Este trabajo se levanta sobre dos ejes: uno hace referencia a cómo se fue desarrollando el modelo laico en España, en qué contexto y en qué condiciones propias —tanto culturales como ideológicas—, y el otro a si dicho modelo fue suficiente en su aplicación. Voluntariamente nos detenemos a las puertas de la II República, por considerar que fue en ella donde se aglutinó toda la cultura laica anterior y donde se plasmó en textos legislativos.

A través de estos elementos, organizamos nuestra reflexión. Nos planteamos saber si hay un modelo de donde proviene, cuál fue su penetración y difusión, sus contradicciones y carencias, y cómo tuvo que competir con otros fenómenos como la secularización. Uno de los aspectos que entendemos más necesario es analizar la forma en la que los diversos laicismos articularon su relación con el Estado, pues si los laicos españoles se inspiraron en Francia, en este país el laicismo se implantó gracias a la acción del Estado republicano. Es obligado entonces establecer un contrapunto en la modelización. Fue esta cuestión la que suscitó nuestra reflexión y la que nos llevó a plantear el tema dentro de un vasto panorama temporal, único, a nuestro parecer, que podía clarificar el problema.

<sup>1</sup> La definición que da el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* (Madrid, Espasa-Calpe, 1992 (21ª ed.), es: «doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, respecto de cualquier organización o confesión religiosa». Recordamos que el término francés de «laïcité» no existe en castellano, pese a que laicismo contiene una connotación más combativa y «laïcité» es un término más neutro. Esta diferencia semántica entre las lenguas no es tan superflua como parece. En Francia, la «laïcité» fue un largo proceso histórico desde el Renacimiento, mientras que en España el laicismo es un fenómeno adscrito a la época contemporánea. Por otra parte, en francés no existe el término castellano de *laicismo*. Este matiz lo explica perfectamente RÉMOND, René: *Religion et société en Europe. La sécularisation aux XIX e et XX e siècles. 1780-2000*, Paris, Seuil, 2001, pp. 19-20.

<sup>2</sup> Mientras que en Francia, la «laïcité» está perfectamente entendida (véase PENA-RUIZ, Henri: *Qu'est-ce la laïcité?*, Paris, Gallimard, 2003) en España sigue siendo limitada a partes de su alcance. Así, por ejemplo, leemos en la voz «Secularización» (Emilio La Parra López y Javier Fernández Sebastián) que «mientras este último término se usa como categoría analítica, especialmente en el dominio de la historia y de la sociología, el otro —la laicidad (*sic*)— se refiere sobre todo a la separación de la(s) Iglesia(s) y el Estado y, por tanto es un concepto que se presta mucho más a las querellas políticas». Tal enfoque es, a nuestro parecer, reductor del concepto «laicismo», ya que, como es sabido, éste tiene otras dimensiones, tanto en una de las definiciones del Estado, como en otras actuaciones sociales y culturales. Cfr. FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier y FUENTES, Juan Francisco (eds.): *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza editorial, 2008, p. 1082.

### ***En torno a un paradigma: el radicalismo y el modelo laico francés***

La transferencia de modelos políticos y su difusión es una de las cuestiones que surgen a menudo en el estudio de los procesos de implantación de la democracia en los regímenes parlamentarios europeos de finales del siglo xix y principios del siglo xx. Este fenómeno sólo es plenamente constatable en las Constituciones de los Estados, ya que en otros aspectos de la política —culturales y sociológicos—, las pretendidas modelizaciones no son tan evidentes. De hecho, los procesos democratizadores son diferentes, tanto en sus recorridos como en su realización, en sus conceptos como en su difusión y desarrollo. Una pretendida homogeneización partiendo de símiles culturales, aunque fueran reales, no autoriza a considerar que la modelización proveniente del republicanismo radical fuera la responsable de toda la construcción de la democracia radical. En primer lugar, porque las transferencias de los modelos también pagan un ‘arancel’ entre un país y otro. En segundo lugar, porque la recepción de todo modelo sigue un proceso de aclimatación que, en ocasiones, lo hace irreconocible. El radicalismo es una vieja dama de la cultura política europea que no se inicia con la iii República francesa, como se manifiesta cada vez que profundizamos en los elementos que constituyen su osamenta ideológica, doctrinal y cultural. La diversidad de interpretaciones, sensibilidades y representaciones de la democracia radical nos obligan a considerar el peso decisivo de los modelos culturales dominantes en cada país.

La pregunta que nos hacemos, de entrada, es la siguiente: ¿es el modelo radical el único que inspira las democracias radicales? O, en el interior de estas, ¿el modelo francés resulta ser el fundamento normativo? A nuestro parecer, las distintas familias del radicalismo francés —tanto las doctrinales como las estructurales— sólo son viables en el interior de la cultura republicana francesa, y la implantación de este modelo no ocupó todos los espacios políticos del republicanismo en otros países latinos, en cuyas culturas republicanas existieron otras transferencias foráneas. Algo que está presente en España, en donde la cultura republicana no sólo recibe influencias francesas, sino también del liberalismo británico y del republicanismo norteamericano, en una simbiosis doctrinal que —en definitiva— lo hace bastante diversificado<sup>3</sup>. La transferencia del modelo francés tuvo que competir con otros modelos, pese a la cercanía de algunas políticas liberales inspiradas en el modelo centralizador jacobino, como la división territorial y la administración local. Es innegable que la difusión del radicalismo en España se debió tanto a factores exógenos —penetración del positivismo, mimetismo con la iii República, etc.— como endógenos —agotamiento del republicanismo histórico, adopción de estrategias

<sup>3</sup> Cfr. SUÁREZ CORTINA, Manuel: «Entre la barricada y el parlamento. La cultura republicana en la Restauración», en M. Suárez Cortina (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999.

innovadoras y dinámicas del republicanismo progresista, entre otros—. Ahora bien, en el nacimiento del partido radical encontramos aspectos de su doctrina que se alejan de su homónimo francés, principalmente en sus contradicciones sobre la funcionalidad del Estado, que admite otras doctrinas republicanas heredadas de la tradición española, como el progresismo. Lo cual es comprensible en la medida en que en España fue una Monarquía la que logró introducir principios y valores que siempre estuvieron en los decálogos republicanos: libertades públicas y políticas, sufragio universal, etc.<sup>4</sup> La dificultad para el radicalismo español fue doble: para existir debía derrocar la Monarquía y, para imponerse, debía imponer su versión de la República a los otros republicanos. En Francia, el radicalismo fue, a la vez, integrando y superando a otras familias republicanas; y esta circunstancia hizo que la III República fuera una «República radical».

En donde el radicalismo toma toda su envergadura es en la difusión de principios como el contrato social y la ciudadanía, que le permitieron ensanchar su espacio político más allá de sus bases sociales, hasta acercarse a principios del siglo xx a las reivindicaciones obreras. En este aspecto, el radicalismo recogió el testigo del republicanismo federal, como representante político de un importante sector obrero, sobre todo, en Cataluña. Esto explica el carácter múltiple del modelo radical español: sociológicamente, es pequeño-burgués y penetra en el mundo obrero; políticamente, es jacobino, nacionalista español; ideológicamente, se dice laico. Estamos, por lo tanto, en presencia de un modelo que difiere del modelo francés, fundamentalmente en los compromisos con el obrerismo, pero también en aspectos más formales, como el uso de la demagogia como método de comunicación política y en el recurso al populismo como método de ampliación de su base socio-electoral<sup>5</sup>. En suma, el modelo radical francés construye un Estado republicano y moldea una sociedad para este Estado. El modelo radical español no logra imitar al francés, conoce desviaciones y no se perfila como partido engendrador de un Estado. Sólo quedaría un aparato doctrinal pobremente explicitado, pero sabiamente explotado.

El radicalismo nació laico, pero el laicismo no pertenece únicamente al radicalismo. Este axioma, aparentemente banal, explica bien los contenidos laicos de la democracia radical. Podríamos interrogarnos si la impregnación laica del radicalismo es la consecuencia del difícil proceso de secularización de la sociedad. En este apartado, también se perciben diferencias con el modelo francés: en España, fue la construcción del Estado liberal la que rompió los vínculos socio-económicos de la

<sup>4</sup> DARDÉ, Carlos: *La aceptación del adversario. Política y partidos de la Restauración, 1875-1900*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

<sup>5</sup> Sobre la demagogia populista, consultar ÁLVAREZ JUNCO, José: *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990.

Iglesia con la sociedad. Fue un marco estrictamente político y económico, ya que la sociedad española seguía estando anclada, en su gran mayoría, en la tradición católica, sus prácticas, sus códigos de valores, su moral e incluso en su educación. ¿Sería entonces el laicismo el paso obligado para que aquellos Estados cuyas sociedades estaban fuertemente vinculadas a la Iglesia pudieran llevar a cabo la secularización y, al mismo tiempo, realizasen un desdoblamiento de la sacralización por medio del sufragio universal?<sup>6</sup> Si tenemos en cuenta estos aspectos, nos percatamos de las dificultades que se nos presentan en la interpretación de las transferencias de modelos políticos. Son necesarios ciertos ajustes, ya que tanto en la realización de la democracia radical como en la circulación de su modelo, desde un punto de vista conceptual, no podríamos captar convenientemente la interacción que existe entre secularización y laicismo. Y, en nuestra opinión, es de obligado paso si queremos analizar y comprender históricamente el radicalismo.

En las sociedades de la Europa meridional, cultural y mayoritariamente católicas, el proceso de secularización conoció importantes variantes en su difusión y aplicación. Allí donde la dinámica social se prestó a su desarrollo —en Francia, por ejemplo—, la secularización acompañó la evolución de la sociedad; pero allí donde estaba condicionada por arcaísmos políticos o culturales, el componente religioso impidió la secularización necesaria para el establecimiento pleno de la democratización<sup>7</sup>. La ecuación entre la secularización y la democracia fue el eje en el que se basó el radicalismo para explotar su concepto de lo político: eliminación de la religión de la esfera pública, separación de la cultura religiosa de la cultura del Estado, racionalización de las relaciones políticas, etc. Este *tour de force* explica que una de las articulaciones del radicalismo se hiciera por medio del anticlericalismo. Las tensiones que provocaban estos planteamientos no fueron únicamente políticas: los obstáculos a la democratización tuvieron planteamientos culturales, como la subordinación ideológica y doctrinal, el control social, las instrucciones morales, la dependencia y la representación simbólica, etc.

El anticlericalismo aparece, por lo tanto, como una formulación del radicalismo y también como una función política de éste. Se presenta con una variedad de elementos que son los que articulan una funcionalidad compleja y flexible: movilizaciones, redes, sociabilidades, prensa y edición. El anticlericalismo, más allá de ser concebido como un objeto de movilización, contiene una sociología propia que sustenta lo político. Hay, además, otros elementos que también lo explican,

<sup>6</sup> La sacralización del ciudadano comportaría una desacralización de la vida social. Esta transferencia cultural ha sido subrayada por ROSANVALLO, Pierre: *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard, 1992.

<sup>7</sup> ÁLVAREZ, TARDÍO, Manuel: *Política y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, Seminario de Historia Contemporánea (0298), 1998. ALONSO, Gregorio: «La secularización de las sociedades europeas», *Historia Social*, 46 (2003), pp. 137-157.

ya que el conjunto de las funciones sociológicas son incompletas sin los elementos culturales: símbolos, discursos, manifestaciones, imágenes, etc. En esta compleja estructura, el anticlericalismo desborda su función primitiva, la de luchar contra el clericalismo; es decir, contra la injerencia de la Iglesia católica en los espacios públicos y políticos, confinándola a un papel eminentemente privado<sup>8</sup>. Ahora bien, en este caso la modelización presenta una serie de problemas. Si el anticlericalismo es una reacción contra el clericalismo, el primero depende de las características del segundo y éste es específico en cada país. La Iglesia católica francesa no es la misma que la española. En el país vecino la posición de la Iglesia está moldeada en base a la historia de Francia —«Hija primogénita de la Iglesia»—, por su papel en la sociedad francesa —cuna de las grandes órdenes monásticas— y por su controversia constante con el Estado —el galicanismo—<sup>9</sup>. En España, la Iglesia estructuró su poder con la ayuda de la Monarquía y el anticlericalismo fue tardío.

El radicalismo dará un marco temático, una base para las movilizaciones, un discurso basado en una filosofía política con fuentes diversas y, por último, en una vasta sociología política. El anticlericalismo responde a las necesidades de una puesta en funcionamiento de un sistema político, de su definición, de una de sus articulaciones; pero el modelo laico será deudor de factores más potentes, en particular de las culturas políticas de cada país.

### *Las vías de la secularización: liberalismo y anticlericalismo*

En la España de principios del siglo XIX, las movilizaciones políticas anticlericales no conducían hacia una laicización: su objetivo era una secularización de la sociedad. Los modos de acción fueron plurales y, a menudo, condicionados por el contexto político, lo que explica la diversidad de las formas y aspectos que encontramos. En cualquier caso, la progresiva y constante ruptura con la sociedad del Antiguo Régimen, el inevitable desarrollo del liberalismo político, con la expansión de las libertades y, entre ellas, la de opinión, fueron elementos decisivos. En el otro extremo se encuentran la evolución de la Iglesia frente a las nuevas cuestiones provocadas por las transformaciones políticas y económicas de las sociedades liberales, los bloqueos y contradicciones del catolicismo en el entramado de estas sociedades y su cerrazón respecto a las nuevas filosofías políticas y sociales; todos también factores muy influyentes en la construcción del anticlericalismo.

La Iglesia española no conoció en su seno una corriente liberal que le hubiera permitido reducir las profundas discrepancias en la progresiva implantación del

<sup>8</sup> Esta ocupación del espacio público fue preeminente. Véase DE LA CUEVA MERINO, Julio: «La democracia frailófoba. Democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración», en M. Suárez Cortina (ed.), *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 229-271.

<sup>9</sup> RÉMOND, René: *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, 1988-1992, 4 vols.

liberalismo<sup>10</sup>. Como bien es sabido, el germen del anticlericalismo no fue una reacción contra la Iglesia, sino contra el alineamiento de un importante sector del clero en las filas antiliberales. Lo que algunos llaman ‘contrarrevolución’, en el caso español no fue tan evidente; salvo si consideramos las Guerras Carlistas como hechos contrarrevolucionarios, lo cual presupone el carácter revolucionario de la evolución monárquica y liberal del Estado. Es decir, que estas Guerras ‘contrarrevolucionarias’ eran, *in fine*, una defensa de un modelo de Estado —y sociedad— del tipo del Antiguo Régimen contra un modelo de Estado —y sociedad— liberal. La Iglesia, al no estar conforme con la evolución de la Monarquía hacia el liberalismo, encontró en el carlismo principios y valores más acordes con su política. La Iglesia española fue, ante todo, antiliberal, de aquí que la reacción de los liberales se tradujera en un paulatino anticlericalismo político.

Paradójicamente, en la Constitución de 1812 se proclama el Estado confesional y con un principio político contundente: la exclusividad de la religión católica. Pese a las demandas de algunos diputados de que se acentuase el carácter secular del Estado, la fuerte representación del clero en las Cortes fue más fuerte y se rechazaron esas peticiones. Sin embargo, en el texto constitucional se adoptaron otras medidas que no obtuvieron el beneplácito de la Iglesia, como la libertad de opinión, que fue determinante en la difusión del liberalismo político<sup>11</sup>. Hubo que esperar a la crisis dinástica en la sucesión de Fernando VII para que los partidarios de D. Carlos, que no aceptaron las concesiones al liberalismo que se produjeron al final del reinado, se pronunciaran abiertamente contra toda política que atacara los privilegios de la Iglesia. La aparición del anticlericalismo encuentra aquí una segunda vertiente: el carlismo será el protector de la Iglesia. La oposición surgirá, por lo tanto, en torno al carlismo y al clero que lo apoyaba.

Fueron estas, a nuestro parecer, las características dominantes de la cultura anticlerical en España: un anticlericalismo político que intentó secularizar las relaciones políticas, con el fin de marginar cualquier injerencia de la religión en la construcción del Estado liberal. La inexistencia de un anticlericalismo irreligioso nos muestra con claridad que los componentes culturales de lo religioso no se pusieron en cuestión. Y esto fue así incluso en el anticlericalismo popular, que sólo fue una desviación —en ocasiones irreverente— de prácticas clericales y nunca causado por actos modelados por un pensamiento<sup>12</sup>. Por el contrario, cuando los

<sup>10</sup> Sobre la cuestión del clero liberal, consultar PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio: «Curas liberales en la revolución burguesa», *Ayer*, 27 (1997), pp. 67-100.

<sup>11</sup> DE LA PARRA LÓPEZ, Emilio: *El primer liberalismo español y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1985.

<sup>12</sup> Desde principios del siglo XIX, asistimos a un laxismo en el comportamiento del clero secolar, con actuaciones alejadas de la doctrina de la Iglesia y a una relajación de costumbres que está muy presente en sátiras, panfletos y otros textos que contribuyeron a la elaboración de una cultura anticlerical. Véase

sectores integristas del clero participaron, como combatientes, en la Guerra contra los liberales, apareció un fenómeno nuevo, y también incontrolado: la violencia anticlerical.

La violencia contra el clero sería una segunda manifestación del anticlericalismo. Un movimiento fuera del control de la clase política, que aparece como una reacción impulsiva, no racional y que contiene todos los ingredientes de un anticlericalismo popular de extracción urbana; sin contar con que, antropológicamente, será una fuente cultural del anticlericalismo obrero hasta el siglo xx. De esta observación se desprenden varios aspectos. En primer lugar, la impopularidad de las órdenes religiosas, acusadas de vivir a costa de la sociedad, de ser improductivas; y en segundo lugar, la proximidad con el carlismo de una parte importante de la Iglesia. Todo un conjunto de aspectos que provocaron en 1834 la cólera de las masas en Madrid, con la matanza de los frailes, acusados de envenenar los pozos de la capital<sup>13</sup>. Pero más allá de esta cultura de la violencia, lo que se percibe es un anticlericalismo con múltiples facetas, y entre ellas la social. La primera movilización anticlerical en el nuevo sistema liberal no fue obra de la burguesía, sino de las clases populares. Es probable que esta violencia también contuviera factores múltiples que se concentraban en el clero por su fácil localización y cercanía social. Pero si la violencia anticlerical de expresión popular y obrera se manifestó a lo largo del siglo xix, no sería sino con la Semana Trágica en 1909 y los incendios religiosos en 1931, cuando alcanzara su mayor paroxismo, antes de la Guerra Civil<sup>14</sup>.

No obstante, no se puede decir que la cultura anticlerical se fundara en la violencia. Las tensiones surgieron según se produjeran las actuaciones de la Iglesia con respecto a la política: cuando la Iglesia adoptaba un intervencionismo excesivo, el anticlericalismo surgía como un automatismo. No cabe duda de que otra de las consecuencias del alineamiento del clero con el carlismo fueron las desamortizaciones de 1837 y 1845<sup>15</sup>, y que el Estado liberal reaccionó en otras vertientes: la regulación de los miembros del clero, el control del Estado en el nombramiento de los obispos, las tensas relaciones con Roma, etc. En definitiva, una legislación que ponía la religión al servicio de la sociedad civil y no al revés. La secularización

---

MORANGE, Claude: *Sátiras y panfletos del Trienio Constitucional (1820-1823)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

<sup>13</sup> Sobre estos acontecimientos, véase GARCÍA ROVIRA, Anna M.ª: «El degüello de frailes. Madrid, julio de 1934», Madrid, Anexes de *Trienio*, pp. 455-496.

<sup>14</sup> Cfr. CASTRO ALFÍN, Demetrio: «Cultura, política y cultura política en la violencia anticlerical», R. Cruz y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 69-97.

<sup>15</sup> MOLINER PRADA, Antonio: «Anticlericalismo y revolución liberal (1833-1874)», en E. de la Parra López y M. Suárez Cortina (eds.), *El Anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997, pp. 95-100.



del sistema político y la modernización de todo el aparato socio-económico —liberación de los mercados, desaparición de las aduanas interiores, cambios en los vínculos de dependencia en el mundo rural, etc.— se tradujo en una Iglesia debilitada y a la defensiva. En los años centrales del siglo XIX el anticlericalismo español tomó, pues, una expresión nueva, a la vez estatal y política, social y cultural.

Hacia 1850, el modelo laico no había llegado a España. La revolución de 1848 no tuvo el mismo alcance que en Europa y Narváez se encargó de controlar todos los conatos insurgentes. Por otra parte, lo esencial del programa liberal concerniente a la desamortización había sido ya alcanzado. Sin embargo, este sistema liberal español no abordó cuestiones propias de la secularización del Estado, como la separación con la Iglesia. Es más, la firma del concordato de 1851 significó la intención de alcanzar una normalización en las relaciones con Roma, por parte de los liberales conservadores; y éstos la aplicaron de forma precisa por medio de una serie de textos legislativos y decretos que protegían al clero y a la Iglesia de las calumnias y difamaciones vertidas desde la prensa progresista, demócrata y obrera. La actitud de los Gobiernos moderados, después de las desamortizaciones, las manifestaciones y violencias anticlericales y el auge del anti-catolicismo y la irreligiosidad, estuvo basada en un espíritu conciliador<sup>16</sup>. En este contexto, la Iglesia inició una recuperación de los espacios públicos, lo cual comprometió el desarrollo de un laicismo muy embrionario.

En los años centrales del Ochocientos, las posiciones doctrinales de los partidos liberales se definirán con mayor nitidez respecto a la cuestión religiosa, una cuestión que acabará siendo entre ellos un elemento diferenciador. La penetración de algunas filosofías políticas —Guizot, Thiers, Tocqueville, Stuart Mill y, más tarde, Saint-Simon y los utopistas— provocará una implosión en el liberalismo progresista, del que irán surgiendo líneas de creciente radicalidad que se encarnan en el partido demócrata y los republicanos. En este contexto surge una contestación frontal a la política de moderación frente a la Iglesia, visible en el breve periodo de Gobierno de los progresistas y, más aún, en la actitud de la prensa republicana, que exigía al poder que no diera más tratamiento de favor al clero. Pese a su fragilidad política, republicanos y demócratas temían una reactivación del clericalismo ayudado por las concesiones obtenidas y, en particular, por las libertades que se tomaban algunos prelados en los sermones, que transformaban en auténticas tribunas políticas con alegatos antiliberales. Los estrechos vínculos de la Iglesia con la Monarquía isabelina, muy criticada por su compromiso con la política religiosa de los moderados<sup>17</sup>, fueron un motivo más de protesta. Los liberales de progreso

<sup>16</sup> El papel de la Iglesia en el sistema liberal, CALLAGHAN, William J.: *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, Madrid, Nerea, 1989.

<sup>17</sup> Véase CASTRO ALFÍN, Demetrio: «Jacobinos y populistas. El republicanismo español a mediados

se vieron así sometidos a una difícil situación, obligados a proponer una política más anticlerical de lo deseada para evitar una huida de sus bases hacia el partido demócrata o los republicanos.

La importancia de la secularización del Estado en la clase política en los años centrales del siglo XIX será determinante en la evolución del problema. La —práctica— desaparición del carlismo como referente político en una Iglesia domesticada por el liberalismo moderado y la inserción de ciertos integristas, provenientes del carlismo, en el sistema, vienen a reforzar la naturaleza conservadora del partido liberal moderado. La decisión de éste de acabar con las acciones anticlericales supondrá el abandono de uno de los principios fundamentales del liberalismo en su camino hacia la secularización: la separación de la Iglesia y del Estado. La secularización deja de ser una prioridad de este Estado liberal, lo cual va a tensionar el problema con la manifestación de tres posturas. La primera, la de un moderantismo que acepta una Iglesia dentro de la vida política y pública; la segunda, la del liberalismo progresista y parte de los demócratas, que postula una secularización progresiva, pero respetuosa con el clero; y la tercera, la de republicanos radicales y obreros, que exigen un laicismo, aún mal definido pues contiene elementos antirreligiosos, anticatólicos, ateos, etc., todos excesivamente dogmáticos. Por lo tanto, podemos decir que ya existía en España, en la víspera de la Revolución de 1868, una polarización respecto a la «cuestión religiosa»<sup>18</sup>, que se convertirá en un tema clave en la interpretación de lo político, incluso moldeará culturas políticas no necesariamente republicanas, pero en las que la necesidad de avanzar en la secularización y en la implantación de un Estado, más o menos, laico, era inevitable. Esta fue otra fractura en el liberalismo: los progresistas y demócratas buscando un compromiso, mientras que los republicanos tenderán a la confrontación.

El régimen democrático de 1868 configuró una política religiosa conforme a la pluralidad de partidos que participaron en los distintos Gobiernos, basada en los principios de libertad de cultos y en la independencia del Estado respecto a la religión<sup>19</sup>. Dentro de este nuevo marco político, la Iglesia católica es considerada como una religión más y obligada a aceptar la Constitución, desde la supremacía del poder civil. En 1870, las Cortes aprobaron el matrimonio civil y en 1871 se decretó la secularización de los cementerios. Una política que, pese a la oposición del clero y de la jerarquía eclesiástica, continuaba el proceso secularizador de la

---

del siglo XIX», en J. Álvarez Junco (ed.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pp. 213-215.

<sup>18</sup> Esta cuestión ha sido desarrollada por FERNÁNDEZ GARCÍA, Antonio: «El conflicto Iglesia-Estado en la Revolución de 1868», en *Estudios Históricos. Homenaje a los Profesores José M<sup>a</sup> Jover Zamora y Vicente Palacio Atard*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, vol. II.

<sup>19</sup> ANDRÉS GALLEGO, José: «La legislación religiosa en la revolución española de 1868 (periodo constituyente)», *Ius Canonicum*, 33 (1977), pp. 257-301.

sociedad española. La prensa, excepto la conservadora y católica, se apartó de las posiciones de la Iglesia, ya que ésta era considerada —a la vista de sus reacciones— como un bastión del antiliberalismo, superada por los acontecimientos y la evolución de la sociedad<sup>20</sup>. Las demandas de privatización de las prácticas religiosas fueron cada vez más explícitas entre republicanos y obreros, como lo fueron el control de las actividades de las órdenes religiosas —con la expulsión de aquéllas que no tuvieran una función social y, sobre todo, de los jesuitas—, y la separación de éstas de la enseñanza y la sanidad —excepto las Hijas de la Caridad—. Se trataba de delimitar sus espacios de actuación, clarificando las relaciones políticas con la Iglesia y estableciendo la primacía de la sociedad civil. La construcción de la ciudadanía, prevista en la Constitución de 1869, exigía una separación de ambas esferas.

Por otra parte, desde septiembre de 1868 una persistente movilización anticlerical agitó el país, en abierto contraste con las actuaciones gubernamentales, que sostenían la libertad de conciencia y de culto, pero buscaban armonizar las relaciones entre lo civil y lo religioso. Los miembros del Gobierno provisional, como la mayoría de los que formaron los siguientes Gobiernos, incluso los republicanos castelarinos, eran católicos practicantes, aunque se opusieran a la injerencia de la Iglesia en los asuntos civiles y, mucho más, a cualquier presión del clero en las decisiones políticas. En resumen, hombres conscientes de la dificultad del problema y que deseaban evitar una fractura en la sociedad española, adoptando una política de secularización coherente con sus principios. Fue la agresividad y el rechazo sistemático a todo acuerdo por parte de la jerarquía eclesiástica lo que hizo brotar desde la izquierda —republicanos, masones, librepensadores, socialistas y anarquistas— una movilización que exigía un corte inmediato con la Iglesia. La llegada de la I República en 1873 acelerará el proceso de secularización del Estado y de la sociedad. El Gobierno republicano provisional decretó en febrero de 1873 la separación de la Iglesia y el Estado, la abolición del tribunal de Rota y la supresión del derecho canónico, prohibió la enseñanza de la religión en las escuelas públicas, cerró los seminarios e hizo efectiva la secularización de los cementerios. Esta laicización súbita no llegó a traducirse en medidas legislativas, probablemente por la escasa duración del régimen republicano, ya que en el proyecto constitucional de 1873 se avanzaban las primeras medidas laicas de la España contemporánea<sup>21</sup>. Los republicanos mostraron un real interés en dar cuerpo y legitimidad a un laicismo inspirado por un racionalismo dogmático, poco dado a tomar en consideración la sensibilidad religiosa de la sociedad.

<sup>20</sup> MOLINER PRADA, Antonio: «Anticlericalismo y revolución...», *op. cit.*, pp. 115-118.

<sup>21</sup> HENNESSY, Charles A. M.: *La República Federal en España. Pi y Margall y el movimiento republicano federal, 1868-1874*, Madrid, Aguilar, 1967, pp. 81 y ss.

Bien es cierto que este dogmatismo respondía al dogmatismo clerical y se manifestó de forma diversa y muy localizada. El fraccionamiento de los poderes dio una mala interpretación del federalismo, originando actuaciones contrapuestas: desde la demolición de conventos e iglesias —Málaga, Granada, Cádiz, Palencia— a la violencia anticlerical —Cádiz, Orense—; desde la supresión de subvenciones municipales para las manifestaciones públicas de la Iglesia —Cádiz, Murcia— a la expropiación de edificios para darles un uso civil —cuarteles para la milicia en Barcelona—. Frente a estas medidas, en otras ciudades como Salamanca, Alcoy y Cartagena, las autoridades no molestaron al clero. Sin embargo, es necesario contextualizar esta variedad de políticas: en 1872 el conflicto carlista volvió a estallar. Si la «cuestión religiosa» ya no tenía, en 1873, una relación directa, ni un probable vínculo entre el clero y el carlismo, las simpatías que en Roma suscitaba la causa carlista eran una provocación para demócratas y republicanos.

Este confuso y agitado periodo, sin una salida política coherente, fue barrido por sus propias contradicciones. Un republicanismo federal incapaz de resolver la estructuración del Estado, confrontado a un movimiento obrero más organizado y combativo y a una creciente oposición procedente de los sectores más moderados de 1868, obtuvo como conclusión el golpe de Pavía en enero de 1874. Un paso atrás que no borró las innovaciones duraderas que se introdujeron durante el Sexenio Democrático: la aparición de un anticlericalismo intelectual y político en la burguesía, un anticlericalismo irreligioso en el republicanismo radical y obrero, una progresiva descristianización de la sociedad urbana y una pérdida de influencia de la Iglesia. Todo un conjunto de novedades que confirman el desarrollo de una secularización animada desde el Estado con el fin de crear una sociedad civil no confesional y ayudada por sociabilidades, partidos republicanos y sociedades obreras.

### *La formalización del modelo laico español: republicanos, masones y librepensadores*

La Restauración la podemos considerar como un régimen intermedio entre un deficiente liberalismo representativo y un liberalismo de orden, un orden que no sólo es político sino también social. El conservadurismo de este sistema no será, por lo tanto, total. La participación de los liberales aglutinados por Sagasta en una fusión ideológica sin precedentes, empujará al régimen hacia un liberalismo democrático a partir de la adopción del sufragio universal en 1890 y sobre todo a partir de principios del siglo xx. El papel de estos liberales es fundamental para captar las innumerables contradicciones y ambigüedades de la Restauración.

La Constitución de 1876, en sus aspectos más relevantes, rompía con los textos constitucionales anteriores proponiendo un concepto del Estado basado en dos principios: la historia y la religión. El primero otorga al país un carácter ontológico:

España es un producto de la Historia; el segundo da al Estado un carácter trascendente: fue el catolicismo quien hizo España. Ambos principios que marginan, en cierta medida, la racionalidad de lo político, serán el umbral de la interpretación del papel de la Iglesia en la sociedad y el Estado<sup>22</sup>.

El artículo 11 de la citada Carta Magna reconoce la primacía de la Iglesia católica, otorgándole un poder de expresión que niega a otras religiones; todo ello respetando la libertad de cultos, que debía ser privada, salvo para los católicos, que la podían exteriorizar. Lo que se ha llamado «ciudadanía católica»<sup>23</sup>, aplicando el concepto de ciudadanía a esta particularidad española, no deja de ser una retórica que adultera una ciudadanía que no es enteramente reconocida por la Constitución. La Restauración fue un Estado confesional y, como tal, protegió y fomentó la doctrina y la moral católicas. Además, entregando la educación de los españoles a la Iglesia, el Estado careció de instrumentos para enseñar a los españoles la ciudadanía cívica y, menos aún, la política. Será en este marco donde la formalización del laicismo se desarrollará con dificultades y tropiezos y, en suma, de manera más pasional que racional.

Esta situación explica la presencia de relaciones dicotómicas, cuando no maniqueas, pese a que todo era bastante más matizado. El texto constitucional se presentaba como moderado y abierto para aquellos que aceptaban la Monarquía y el catolicismo en una normativa jurídica, ya que provenía de una tradición secular. Esta cuestión iba a causar graves problemas al laicismo. En primer lugar, el concepto de laicismo estaba siendo interpretado con registros muy diversos y, en ocasiones, exagerados, más cercanos a principios antirreligiosos o ateos de lo que lo estaba en puridad. En segundo lugar, al no ser homogéneo, lo que más se visualizaba era su carácter doctrinal. Así, encontramos variantes que muestran unas adaptaciones ideológicas propias de cada grupo, sector o partido<sup>24</sup>. El problema se sitúa, por lo tanto, en la interpretación que se hace del laicismo. Si, como expusimos anteriormente, el punto de partida es el anticlericalismo, la interpretación del laicismo se une a la interpretación de la secularización; y no entramos en el debate si tocamos otros aspectos menos estudiados como la desconfesionalización

<sup>22</sup> Véase TUSELL, Javier y PORTERO, Florentino (eds.): *Cánovas del Castillo y el sistema político de la Restauración*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.

<sup>23</sup> Tesis que sostiene DE DIEGO ROMERO, Javier en: «Ciudadanía católica y ciudadanía laica (II): de la tolerancia a la libertad religiosa», en M. Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 251-261.

<sup>24</sup> Así en la Institución Libre de Enseñanza se habla de «neutralidad» en materia de educación. Sobre este aspecto, leer MONTERO RÍOS, Eugenio: «La enseñanza laica», *Revista Europa* (21-x-1877), citado por SUÁREZ CORTINA, Manuel: «Republicanismo y nuevo liberalismo en la España del Novecientos», en M. Suárez Cortina (ed.), *Máscaras de libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 342.

o la descristianización<sup>25</sup>. Sin embargo, en los sectores políticos enunciados, el laicismo se presenta como el denominador cultural común de todas las doctrinas y movilizaciones políticas contra las actividades de la Iglesia en la esfera política<sup>26</sup>. Como decía Castelar «la religión es una cuestión de conciencia, no de Estado». Esta frase resume perfectamente el alcance de la cuestión.

La interpretación del laicismo es deudora del papel que se le atribuye en la sociedad y el Estado. Según las diferentes sensibilidades políticas, el laicismo es percibido de una forma u otra; incluso, se puede decir que estas distintas sensibilidades proponen un modelo laico que no es forzosamente convergente con los demás. Si analizamos los enfoques que se le dan en la familia republicana, al menos encontramos cuatro grandes interpretaciones, que corresponderían a un catolicismo liberal, un liberalismo republicano clásico, un republicanismo armónico y, por último, a un radicalismo y un federalismo muy permeables al anticlericalismo<sup>27</sup>.

La primera tendencia, representada por Emilio Castelar, concibe una relación de equilibrio con la Iglesia, al creer en un acuerdo político enmarcado por la República, que siempre debe proteger la libertad de conciencia. Castelar piensa que la República no debe perjudicar a la Iglesia; al contrario, debe protegerla. Esta tesis intermedia entre la secularización y el reconocimiento cultural y social del catolicismo, otorga a la Iglesia una primacía en tanto que socio ineludible de una República de inspiración cristiana. El Estado republicano, según Castelar, no es un Estado sin religión: la asume y, en consecuencia, la protege. Al interiorizar el valor trascendente de la religión en el Estado, impide toda posibilidad de construir un Estado neutro y laico. Este enfoque fue refutado en el mismo partido de Castelar, ya que rompía la tradicional neutralidad republicana en materia de religión. Pero también lo fue por la Iglesia, que veía en peligro los intereses que podía conservar en una opción abierta y tolerante. En cualquier caso, el interés de esta tendencia es que confirma la existencia de un catolicismo liberal en el republicanismo.

Cercano a estas tesis, pero configurando un esquema más político y jurídico, se encuentra el liberalismo republicano clásico, que se inspira tanto en la tradición anglosajona como en la francesa. Esta tendencia estaría representada por Gumersindo de Azcárate, que adopta una doble distinción: la independencia del Estado obliga a adoptar el laicismo como principio de no injerencia de la Iglesia en los asuntos políticos, y la secularización de la sociedad como vía para clarificar los ámbitos de

<sup>25</sup> Para el tema de secularización y/o descristianización, consultar DE LA CUEVA MERINO, Julio: «La democracia frailófoba...», *op. cit.*, p. 230-236; y CASTRO ALFÍN, Demetrio: «Cultura, política y...», *op. cit.*, pp. 80-81.

<sup>26</sup> SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*. III Encuentro de Historia de la Restauración, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

<sup>27</sup> SUÁREZ CORTINA, Manuel: «Anticlericalismo, religión y política en la Restauración», en E. de la Parra López y M. Suárez Cortina (eds.), *El Anticlericalismo español...*, *op. cit.*, pp. 132-152.

actividad e influencia de las religiones. Así se confirma la necesidad de un Estado necesariamente neutro, para que se aplique el axioma «Iglesia libre en Estado libre». El Estado, protegiendo legalmente a la Iglesia y a las otras confesiones, actúa en base a lo que le atañe: los asuntos de la polis. Esta posición de equilibrio y conciliación sería asumida, a principios del siglo xx, por liberales monárquicos como Canalejas o republicanos reformistas como Melquiades Álvarez. Sin embargo, el laicismo que propone esta tendencia no obtuvo un gran consenso en la clase política española. La evolución de la Restauración, que se orientaba hacia una democratización cada vez más evidente, hacía que el laicismo fuera también contemplado bajo un prisma gubernamental, jurídico y legislativo a la vez.

La impronta del krausismo en el republicanismo será determinante en un original concepto del laicismo. El componente panteísta de este pensamiento aporta una novedad respecto a los anteriores de tendencia liberal. El krausismo no es una filosofía política sino un sistema filosófico aplicado a cualquier actividad humana que como en el caso de la política es una cuestión de sociedad. Lo que les importa a los krausistas es alcanzar una sociedad armónica y justa, en la que todas las religiones puedan coexistir, pero rechazando todo poder y tutela sobre las conciencias. Partiendo de esta postura, la República es una moral que debe responder a otras morales: es virtuosa en una moral pública que no puede aceptar una moral religiosa y dominante. Aquí el laicismo se construye en base a un acto racional que excluye toda religión positiva. Estas tesis fueron defendidas por el presidente del partido republicano centralista o histórico, Nicolás Salmerón. La influencia del krausismo en esta familia republicana<sup>28</sup> nos muestra la doble funcionalidad de este laicismo: por un lado, la espiritualidad de los krausistas ha dado forma a un espíritu laico que encontró una viva oposición por parte de la Iglesia, ya que este espíritu reclamaba, más que un principio político, una ética social, la cual la Iglesia trataba de imponer. Por otro lado, la armonía entre los hombres fue una finalidad para estos republicanos que pasaba por la libertad de conciencia, la tolerancia y las libertades de culto y enseñanza. Por estas razones, el krausismo lo que propone es un laicismo antropológico.

Una percepción más extrema del laicismo la encontramos en el republicanismo federal. Su mentor, Pí y Margall, rechazaba cualquier posible colaboración con la Iglesia. Una separación total era obligada ya que la República y la religión católica eran antinomias naturales. El racionalismo y cientifismo de estas ideas iban, en el seno de esta formación, de una tolerancia paternalista a un furibundo ateísmo. El laicismo encuentra aquí una connotación entera, sin equívocos, y neta: la exclusión de la religión era una prioridad para la implantación de la República. Las relacio-

<sup>28</sup> Sobre este aspecto, consultar CAPELLÁN DE MIGUEL, Gonzalo: *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, pp. 208-210.



nes políticas en el interior de este Estado no admitían la presencia de la religión, la cual debía limitarse a sus propios espacios y ser autónoma respecto de aquél. Por su parte, el Estado debía estar en condiciones de favorecer la penetración del laicismo en el cuerpo social; en primer lugar, por medio de la educación y, después, secularizando la sociedad.

Cercano a estas tesis, pero más influenciado por el positivismo francés, el partido republicano radical, a principios del siglo xx, será el representante de un laicismo fuertemente inspirado por la III República francesa y por su homónimo galo, el partido radical y radical-socialista. El radicalismo español, sin contener el mismo espesor doctrinal que el francés, tratará de reproducir un laicismo al que le faltan bases. Para empezar, el anticlericalismo rabioso de los radicales va a debilitar su reflexión sobre los contenidos del laicismo, y lo hará en tal amplitud que las movilizaciones y la demagogia populista serán vectores de interpretación, no siempre conformes con el original espíritu laico. Alejandro Lerroux era un hombre de acción más que de reflexión, y siempre con propuestas —en esta cuestión— simplistas y reductoras. Fueron, años más tarde, los radical-socialistas los que trataron la cuestión laica con mayor seriedad y profundidad. Álvaro de Albornoz, por ejemplo, fue consciente de la importancia del laicismo en la configuración del Estado, dando a la cuestión religiosa un tratamiento, a su vez, jurídico; porque la construcción de un Estado laico es el componente clave para el desarrollo de una democracia contractual, jacobina e integradora. Una democracia radical no podía concebirse fuera de la República. De esta postura emerge un laicismo de Estado que es fuente de derecho<sup>29</sup>. Así mismo, este Estado será el motor de una secularización, neutralizando al clero y suplantándolo en el campo en donde se construyen las identidades: la escuela.

En el seno de este republicanismo, el librepensamiento adoptó un registro diferente. El laicismo es percibido a partir de la libertad de conciencia y su materialización es el fruto de un proceso racional de emancipación respecto a todo dogma o doctrina religiosa. Mientras que en la teoría política el laicismo procede del Estado, el librepensamiento adopta aplicaciones en función del único medio que posee el hombre —y la mujer— para acceder a una plena libertad de pensamiento: la educación. Los librepensadores se ocuparon de encontrar el modo para que el individuo tuviera la posibilidad de proveerse de instrumentos propios para la reflexión y tener espíritu crítico. El laicismo del librepensamiento español lo podemos considerar «sociológico», en la medida que se estructuró en base a una red de sociedades del librepensamiento que contribuyeron al desarrollo de un laicismo muy combativo políticamente. Por su parte, una prensa muy activa

<sup>29</sup> Álvaro de ALBORNOZ expuso sus tesis sobre esta cuestión años más tarde en su libro *La política religiosa de la República*, Madrid, ed. J. M. Yagües, 1935.



fue determinante para la difusión de este laicismo<sup>30</sup>, que en ciertos ambientes se convirtió en una ‘religión’, con la construcción de una identidad laica militante y agresiva respecto a la Iglesia, y en donde podemos encontrar un batiburrillo de ateísmo, antirreligión y actitudes irrespetuosas<sup>31</sup>. El militantismo laico de los librepensadores era ontológico, más que político; pero la confluencia en sus filas de republicanos, anarquistas, masones, etc., dio a este movimiento —hasta principios del siglo xx— un campo de acción común para un laicismo diverso y, por ello, poco articulado en relación a otro proyecto social y educativo que no fuera la escuela laica.

La escuela laica se convirtió en el objeto más importante de la movilización. La creación de numerosas escuelas o centros de educación laica, en todas las regiones españolas, en los años ochenta del siglo xix, prueba la voluntad de esquivar la influencia de la Iglesia en la educación, si fuera posible desde la infancia, pero igualmente para mujeres y obreros; es decir, los grupos más dependientes de la sociedad, de la familia o del trabajo. En este aspecto, el movimiento laico suplanta, en teoría, lo que le concierne al Estado; y siendo lo contrario de lo que sucedía en Francia. En España, en un contexto diametralmente opuesto, correspondía a la sociedad civil la puesta en marcha de las escuelas laicas.

La apuesta era importante: poner en aplicación el laicismo partiendo de la escuela en una sociedad estructurada en torno a la religión católica era un desafío casi insensato. En esta estrategia se observan unas contradicciones evidentes en el alcance del laicismo español. Aunque republicanos, librepensadores y otros percibían la cuestión con una amplia visión del concepto, el principio laico de la escuela —en su versión original, la francesa— estaba modulado en función de la comunidad política que se estaba construyendo, y ésta venía proyectada desde el Estado hacia el individuo y futuro ciudadano. Sin embargo, en nuestro país lo que se perseguía era generar un individuo que estuviera en condiciones de ser autónomo en su pensamiento y, por ello, liberado de las doctrinas religiosas con el fin de construir, *a posteriori*, una sociedad laica. Como vemos la diferencia es sensible. Si el movimiento español, sociológicamente, tiene una visión holista del laicismo, su práctica fue individualizada. Dentro de esta cultura observamos la imposibilidad de proveer una base «política» al laicismo, ya que ésta sólo la puede dar el Estado. El combate de los librepensadores a favor de la escuela laica, racionalista y anticlerical se llevó a cabo fuera de este marco, incluso lejos de las culturas dominantes en la sociedad española. Por tal motivo, los esfuerzos sobrehumanos

<sup>30</sup> ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro: «Librepensamiento institucional, laicismo y masonería en la España peninsular de la Restauración», en P. Álvarez Lázaro, *Páginas de historia masónica*, Santa Cruz de Tenerife, ediciones Idea, 2006, pp. 227-286.

<sup>31</sup> DE LA CUEVA MERINO, Julio: «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», *El Anticlericalismo*, Ayer, 27 (1997), pp. 111-119.

por mantener algunas escuelas laicas nos muestran la fragilidad del movimiento, salvo en las grandes ciudades y con un fuerte anclaje ideológico.

Un grupo federador de este laicismo fueron los masones. La Masonería española, a finales del siglo XIX, es ante todo anticlerical. Como el resto de las Masonerías latinas su posición se fundamentó en el principio de tolerancia y en el de libertad de conciencia. Las condenas contra la sociedad de los masones por parte de la Iglesia desde el siglo XVIII tuvieron una influencia decisiva en el nivel del anticlericalismo masónico, el cual, en el caso español, no fue tan antirreligioso como se denunció. De forma axiológica podemos decir que la Masonería bebió de fuentes diversas. Así, la «republicanización» masónica dio al conjunto de la sociedad masónica una coloración diversa, pero siempre dentro de los ejes republicanos, sin que las obediencias pudieran darle una personalidad propia y patente<sup>32</sup>. Estos elementos nos hacen creer que la función de la Masonería consistió en servir de relevo tanto a las ideas laicas como a sus iniciativas. Una plasticidad que se reveló evidente a principios del siglo XX, con la creación de la Liga Anticlerical en 1912. Las logias masónicas, entrando en una red laica bien estructurada, y, a menudo, completada por otros servicios sociales —bibliotecas, economatos, mutuas, asistencia médica, etc.—, fomentarán una cultura laica en su seno que, por su condición transversal, servirá para aglutinar a todo el movimiento laico. El laicismo masónico, al estar más impregnado de espiritualidad que los otros, será el preferido por el clero para sus ataques antimasones<sup>33</sup>.

### *La «cuestión religiosa» y el modelo laico a principios del siglo XX*

La crisis de identidad que emergió tras la crisis de 1898 no podía hacer suponer que la «cuestión religiosa» iba a convertirse en uno de los problemas más importantes hasta la Guerra Civil, incluso en una de sus causas. No obstante, la citada cuestión nunca fue una cuestión de religión, sino del espacio en el que debía situarse la religión en una sociedad en vías de democratización, de inserción de las masas en la política y, en definitiva, cada vez más desacralizada y secularizada. A esta importante cuestión se añadió un problema suplementario e inesperado también: un —demasiado— importante crecimiento de miembros del clero, tanto masculino como femenino; un elemento exponencial que acompañó la llegada a España de religiosos franceses tras la aprobación de las leyes laicas de 1905. A este aumento

<sup>32</sup> Una prueba de esta paradoja fue el corto éxito de la creación de escuelas y centros de instrucción —para mujeres y obreros— exclusivamente masónicos. Esto llevó a los masones a unir sus esfuerzos con otras fuerzas —librepensadores, republicanos, etc.— para que la educación laica tuviera un asentamiento más firme. Pero esta realidad mostró que la aplicación del laicismo transitaba por diferentes sociabilidades.

<sup>33</sup> Cfr. MARTÍN, Luis P.: «El anticlericalismo en la masonería española (1900-1931)», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La Masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2004, vol. 1, pp. 383-403.

imprevisible se le puede dar otra perspectiva dentro del sistema económico: no dejaba de ser algo anacrónico el alto porcentaje de miembros del clero en un país bastante alejado del nivel socio-económico medio de su entorno inmediato.

La «cuestión religiosa» después de 1900 sería una cuestión con registros múltiples a los que se añadirían problemas no resueltos del siglo anterior. Así, en vez de optar por una evolución consensuada, como pensaban Gumersindo Azcárate o Melquíades Álvarez, el devenir político y social de España iba a hacer más complicada la solución de una cuestión que ya no era del dominio exclusivo de la ideología, pero que obligaba al Estado a responder a una serie de elementos políticos con respecto a las relaciones con la Iglesia.

Parece claro que la Restauración, en su proceso de «ensanche», aún limitado, en 1890, había tomado una dirección hacia una plausible democratización en sincronía con otros regímenes liberales de Europa. La «cuestión religiosa» o la búsqueda de un espacio para la Iglesia en una sociedad moderna se encontraba en la definición del Estado: secularizar más con el fin de ampliar la democracia, suponía poner límites a la exteriorización política de la Iglesia; a la vez que había que proceder a una serie de pequeñas medidas de laicización respecto a la regulación administrativa del clero. Pero esta dinámica tuvo que enfrentarse con dos factores que la perturbaron: una, la movilización clerical; y dos, la movilización anticlerical de los republicanos radicales y obreros. El detonante de estas acciones por ambas partes mostrará los fallos e insuficiencias del Estado para definirse en cuanto a su voluntad de proceder a una real implantación de la democracia representativa; pero también que, desbordada por los extremos, el conflicto perjudicaba a la moderada política secularizadora de los Gobiernos de la Monarquía.

La permisividad y laxismo de las autoridades, al autorizar el asentamiento de los religiosos franceses expulsados en 1905 de su país en aplicación de sus leyes laicas, contraviniendo el Concordato de 1851 en materia de órdenes religiosas, más la reactivación de la exteriorización pública de la Iglesia, fueron las causas de un movimiento anticlerical que, después de la prohibición de la obra de Galdós, *Electra*, en 1901, no cesaba de protestar contra la excesiva presencia de la Iglesia en los espacios públicos<sup>34</sup>.

El anticlericalismo español del siglo xx tiene una doble función: reafirmar la modernización política y oponerse a la «recatolización» de España<sup>35</sup>. En relación al primer aspecto, va a tratar de impedir que la Monarquía liberal conceda más espacio social a la Iglesia, y, así, apoyará la política de Canalejas en 1910 sobre el

<sup>34</sup> SALOMÓN CHÉLIZ, Pilar: «Republicanismo y rivalidad con el clero: movilización de la protesta anticlerical en Aragón: 1900-1913», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 17 (1999), pp. 211-219.

<sup>35</sup> Cfr. DE LA CUEVA MERINO, Julio: «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 55-79.

control de las órdenes religiosas y miembros del clero. En cuanto al segundo aspecto, va a aportar una fuerte movilización, no exenta de violencia, como fue el caso de la Semana Trágica<sup>36</sup>. Por último, se podría establecer que esta evolución culmina con la creación de la Liga Anticlerical en 1912, estructurada con la Masonería y por el Gran Oriente Español, aunque con escaso recorrido posterior.

En este panorama, la instauración de un modelo laico iba a corresponder casi exclusivamente al republicanismo radical, con el inconveniente de que la demagogia populista diluyó una gran parte de los contenidos doctrinarios del laicismo. Sin duda alguna, las movilizaciones de los radicales desarrollaban una táctica que estaba muy alejada de la racionalidad que exige el laicismo: las célebres ‘meriendas anticlericales’ alimentaban este espíritu. En contrapartida, las movilizaciones de la Iglesia encontraban cada vez más frecuentemente el beneplácito de la clase política del régimen, produciendo una réplica a las acciones de los anticlericales que superaba una confrontación ideológica y política para convertirse en pasional, luego irracional: la violencia anticlerical procede de este esquema, al que se le añaden otros que lo completan, como el pretendido vínculo o pacto entre la Iglesia y los patronos que se establecía desde el movimiento obrero. En suma, se manifiesta una interpretación social que todo lo opone: dominantes contra oprimidos, dirigentes contra dirigidos, etc. Una dicotomía simplista, pero eficaz, muy usada por los radicales y que hizo mella en el mundo obrero.

Podríamos considerar que el modelo laico no podía existir en un radicalismo que no practica una racionalidad política. Pero el laicismo como tal, es decir, como un concepto de las relaciones entre lo político y lo religioso no desaparecerá de España. El intervalo en el desarrollo del laicismo que se produce entre 1910 y 1931, procede de la evolución misma del Estado, sometido a crisis sucesivas de creciente gravedad, vaciado de sus contenidos por las contradicciones de los partidos que lo formaron y por el ostracismo de las élites dirigentes. Frente a esto, otras fórmulas perduran en los partidos republicanos: en el reformismo, en el republicanismo de izquierdas, en un radicalismo más tibio y en un radical-socialismo que recogerá la antorcha del genuino laicismo francés. La II República intentará definir su laicismo a partir de estas sensibilidades, con la dificultad añadida de una urgencia en su aplicación y, por lo tanto, una precipitación que fue determinante en la confección de los textos legislativos más laicos: los referidos a la educación y las órdenes religiosas.

<sup>36</sup> Dos enfoques se han dado a la Semana Trágica. Una visión socio-económica por ULLMAN, Joan C.: *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socio-económicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972; y una visión cultural por ÁLVAREZ JUNCO, José: «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en G. Jackson y otros, *Octubre 1934. Cincuenta años para la reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 283-300.

## **Conclusiones**

El laicismo, como movimiento político, conoció una evolución que corrió paralela a dos factores: al proceso de secularización y a la política de la Iglesia católica respecto al Estado y la sociedad. Así la modelización del laicismo dependería de un contexto nacional más que de una importación extranjera. No obstante, el modelo que se transmitía desde Francia contenía elementos muy valiosos para todos los países católicos al ser allí donde, desde la revolución, se delimitaron radicalmente los poderes y se expulsó a la Iglesia de los espacios públicos —recuérdese el trasvase de sacralización hacia los llamados «Templos de la Razón»—. Este comienzo político produjo la primera fase del modelo laico. Si para implantarlo en otros países hubiera necesitado este alto nivel de ruptura, hubiera sido imposible. A lo largo del siglo XIX otras rupturas mayores fueron configurando este modelo dentro del liberalismo y con el empuje de otras opciones políticas, como el republicanismo. Una constante profundización de la cuestión laica se hizo en 1830 y, sobre todo, en 1848. A partir de estos puntos culminantes el modelo laico ya forma parte de un programa político que estructurará el republicanismo. El modelo francés es eso: un modelo de inspiración, pero sólo eso. La III República francesa impuso ese modelo porque la secularización ya la inició la I República en 1793 y se fueron añadiendo otras medidas secularizadoras. Por otra parte, la política de la Iglesia respecto al Estado francés fue sumisa —Napoleón III protegió Roma durante el *Risorgimento* italiano—. Estos factores no existían en España y, por lo tanto, el modelo tenía que ser diferente, aunque recogiera todo el aparato doctrinario e instrumental.

En nuestro país, tanto el proceso secularizador —por incompleto e ineficaz— como la relación del Estado con la Iglesia determinaron el modelo laico. Más el segundo que el primero, aunque los defectos de la secularización, vía las desamortizaciones, fueron causantes de la nula implantación de una burguesía rural adicta al liberalismo. Aquí, el Estado fue, durante prácticamente todo el siglo XIX, confesional e hizo concesiones sociales y políticas a la Iglesia. Una subordinación que, necesariamente, condujo a una polarización en las relaciones con la sociedad. Así se entiende la virulencia de su anticlericalismo que, como reacción epidérmica, fue una constante en la época contemporánea. Este anticlericalismo ocultó gran parte de la doctrina laica. No es que dentro del laicismo —como movimiento político— no hubiera importantes sectores anticlericales sino que el mismo no es ontológicamente anticlerical. En Francia se conocieron momentos de anticlericalismo pasional en 1905, con las leyes laicas. Existe pues una relación de causa-efecto «clerical *versus* anticlerical», que se muestra en los procesos de puesta en marcha o de difusión del laicismo.

En España, la recepción de las tesis laicas no fue explícita ni dominante en la clase política, ni siquiera en el republicanismo. La profunda tradición y la cultura católica existente, así como el talento moderador de una gran parte de los dirigentes

republicanos, obstruyeron una radicalización laicista que fue a parar al federalismo, al movimiento obrero, a los librepensadores y a los masones. Estos últimos fueron los auténticos valedores de la idea laica. La ausencia de un corpus doctrinal laico autóctono hasta bien entrado el siglo xx es una de las causas de la confusión que reinó en los debates parlamentarios entre 1931 y 1933. Las propuestas, dentro de la tradición republicana, de Castelar, Azcárate y Salmerón fueron siempre tolerantes con la Iglesia, respetuosas y deferentes, muy alejadas del radicalismo francés marcado por el jacobinismo y por el positivismo. De esta manera entendemos la radicalización del laicismo español que, sin referentes doctrinales como los franceses, orientó su interpretación del modelo laico hacia un anticlericalismo visceral, ayudado, eso sí, por las concesiones estatales a los clérigos. Cuesta creer que una doctrina que se define como «neutra» y que etimológicamente procede del término «laos» —unión— fuera entendida de manera tan partidista y excluyente. Surge entonces la cuestión de la relevancia del modelo laico. Está claro que no hay modelo en sí, sino un laicismo agresivo que responde a la agresividad de una Iglesia católica en fase de aclimatación a los nuevos tiempos, pero reaccionaria a lo que éstos proponen.

Precisamente es en su aplicación en donde se muestran con toda evidencia los límites del modelo laico español. Como hemos venido diciendo, el laicismo español fue un laicismo sociológico por la importancia que los referentes laicos de nuestro país dieron a la enseñanza en todos sus niveles, pero preferentemente en aquellos más decisivos en la vida de las personas. La educación entendida como instrumento para la emancipación de las conciencias, como medio de acceso a la libre opinión y a la cultura; es decir, como arma de combate contra la dirección de los espíritus por la Iglesia y por la autonomía del individuo en la sociedad, fue asunto del que se preocupó la escuela laica. Curiosamente, lo que deseaba implantar esta escuela no era necesariamente laico; sino que era laico porque se le otorgaba una función: alejar a niños, hombres y mujeres de la influencia de la Iglesia. El alcance antropológico de esta política, con su proyección individualizada y propuesta por y desde la sociedad civil, es uno de los rasgos definitorios del modelo laico español; el cual, a sabiendas del abandono del Estado de ciertos sectores sociales, entró en competencia —muy desfavorable— con la Iglesia para intentar, en cierta forma, romper su monopolio. Sus limitaciones fueron también las limitaciones del modelo. Desprovisto de un vínculo institucional, sin aval del Estado y fuertemente contestado por su radicalismo, una vez pasadas las grandes movilizaciones anticlericales tras la Semana Trágica, se convirtió en una sombra que sólo recobró forma y realidad en una II República que intentó ser laica antes de ser destruida por aquellos que quiso combatir.