

Conflictos en torno a la libertad religiosa en España: de la Restauración a la Segunda República

Conflicts regarding religious freedom in Spain:
From the Restoration to the Second Spanish Republic

María Pilar Salomón Chéliz

Universidad de Zaragoza

Zaragoza, España

psalomon@unizar.es

Resumen

En España, desde el Sexenio democrático (1868-1873), el conflicto en torno a la libertad religiosa y demás medidas secularizadoras se desarrollaría a modo de guerra cultural entre los partidarios de una laicización del Estado y/o de la sociedad, principalmente republicanos, y los defensores de la confesionalidad, que tratarían de fomentar la movilización católica en apoyo de sus presupuestos. La conflictividad entre ambos contendientes se plasmaría fundamentalmente en la primera década del siglo XX y en los años de la Segunda República. A principios de dicha centuria, la crisis del sistema de la Restauración abrió una ventana de oportunidad para que los republicanos movilizaran a los partidarios del laicismo y el anticlericalismo. Mientras, liberales como José Canalejas trataron de avanzar en la secularización del Estado cuando ocuparon el gobierno con objeto de ensanchar las bases sociales del régimen monárquico. En los años treinta, los republicanos implantaron la libertad de culto y la separación Iglesia-Estado junto a las medidas laicizadoras reclamadas desde hacía décadas. El presente artículo aborda las manifestaciones más importantes del conflicto en torno a la libertad religiosa desde la Restauración hasta la Segunda República y los sectores sociopolíticos que las protagonizaron.

Palabras claves

Libertad religiosa — España (1875-1936) — Conflicto clericalismo / anticlericalismo — Movilización anticlerical — Movilización católica — Republicanismo

Abstract

In Spain, since the Six-year Revolutionary period (1868-1873), the conflict over religious freedom and other secularising measures developed in the form of a culture war between those in favour of secularising the State and/or society, mainly Republicans,

and the defenders of confessionalism, who tried to encourage the mobilisation of Catholics to support their positions. The conflict between the two contenders took shape mainly in the first decade of the 20th century and in the years of the Second Republic. At the beginning of the 20th century, the crisis of the Restoration system opened a window of opportunity for the Republicans to mobilise supporters of secularism and anticlericalism. Meanwhile, liberals such as José Canalejas tried to advance the secularisation of the State when they took office in order to widen the social bases of the monarchical regime. In the 1930s, the Republicans introduced freedom of religion and the separation of Church and State, along with the secularisation measures that had been called for decades. This article deals with the most important manifestations of the conflict over religious freedom from the Restoration to the Second Republic and the socio-political sectors that played a leading role in them.

Keywords

Religious freedom — Spain (1875-1936) — Secular-Catholic conflict — Anticlerical mobilisation — Catholic mobilisation — Republicanism

Introducción

En España, el derecho a la libertad religiosa se reconoció por primera vez durante el Sexenio democrático.¹ La Constitución de 1869 acabó con un largo período de intolerancia religiosa, asumida por el Estado liberal desde las Cortes de Cádiz en 1812 y mantenida por los sucesivos textos constitucionales hasta la Septembrina, pues todos de forma más o menos explícita identificaron al catolicismo como la religión de la nación española. Ello no impidió que hubiera manifestaciones ya en el primer liberalismo a favor de actitudes más tolerantes, unas posiciones que se acentuarían desde mediados del siglo XIX en el liberalismo progresista y el republicanismo. El reconocimiento de la libertad de cultos en 1869 mostró, sin embargo, los límites del liberalismo progresista ante la cuestión religiosa, pues como mucho estaba dispuesto

¹ Abraham Barrero Ortega, *La libertad religiosa en España* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006), 54-59, califica de “ruptura histórica” el reconocimiento de la libertad de cultos en la Constitución de 1869, a pesar de la tibieza con que se formuló.

a compatibilizar la libertad de cultos con la confesionalidad del Estado, manteniendo el presupuesto para el culto y el clero.²

Con todo, en aquellos años se acentuó la compleja y conflictiva relación con la Iglesia católica que había caracterizado el proceso de institucionalización del Estado liberal.³ Durante el Sexenio, este continuó afirmando su soberanía frente a las pretensiones eclesiásticas y asumiendo funciones que previamente había desempeñado la Iglesia. Así, por ejemplo, se aprobó el matrimonio civil, se estableció el registro civil y la secularización de los cementerios, y se tuvieron que reconsiderar los delitos religiosos en el código penal tras la legalización de la libertad de cultos. Además, los debates constitucionales de la Primera República en 1873 plantearon de forma contundente la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado. Aunque la Constitución federal no llegó a ser efectiva, mostró que el laicismo republicano superaba claramente las posiciones del liberalismo.⁴

Por todo ello, la experiencia del Sexenio resultó traumática para la Iglesia y los sectores católicos más militantes, que impulsaron una movilización a nivel nacional para reclamar la vuelta a la unidad católica

² Manuel Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotos: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936* (Santander: Ediciones Universidad Cantabria, 2014); Suárez Cortina, “El Jano de la modernidad: sobre la tolerancia religiosa en la España del siglo XIX”, en *Historia de la tolerancia en España*, ed. por Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano Martín (Madrid: Ediciones Cátedra, 2021), 333-353; Rafael Serrano García, “La libertad religiosa en las Cortes de 1869. ¿Un punto real de inflexión en un debate secular?”, en *Religión y poder en España y la Europa del sur: discursos, movilización y conflicto político-religioso (1820-1936)*, ed. por María Concepción Marcos del Olmo (Granada: Comares, 2022), 103-120; Rafael Serrano García y Sergio Sánchez Collantes (eds.), *El conflicto religioso en la España del siglo XIX: discursos, opinión pública y movilización* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2021).

³ Sobre dicho proceso, véanse por ejemplo Gregorio Alonso, *La nación en capilla: ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874* (Granada: Comares, 2014); Jesús Millán y María Cruz Romeo, “Iglesia y religión en el liberalismo anterior a la sociedad de masas”, en *El Estado desde la sociedad: espacios de poder en la España del siglo XIX*, ed. por Salvador Calatayud, Jesús Millán y María Cruz Romeo (Alicante: Publicacions Universitat d'Alacant, 2016), 149-183.

⁴ Rafael Serrano García, “La cuestión religiosa en el Sexenio democrático”, en *El conflicto religioso*, 75-92. Una síntesis reciente para la República, en María Pilar Salomón Chéliz, “El laicismo republicano y la cuestión religiosa”, en *La Federal: la primera República española*, ed. por Manuel Suárez Cortina (Madrid: Silex, 2023), 123-148.

de la nación garantizada por el Concordato de 1851. La convicción eclesíastica sobre la pérdida de influencia de la Iglesia en ámbitos crecientes de la sociedad, en especial entre las clases populares, constituyó un claro indicio de la penetración político-social del laicismo y el anticlericalismo. La movilización de los católicos frente a las políticas laicistas o las acciones anticlericales a nivel local dio cuenta igualmente del desafío que todas ellas suponían para la concepción católica de la ciudadanía y la nación españolas.⁵

En consecuencia, desde el Sexenio, el conflicto en torno a la libertad religiosa y demás medidas secularizadoras se desarrollaría a modo de guerra cultural entre los partidarios de una laicización del Estado y/o de la sociedad, principalmente republicanos, y los defensores de la confesionalidad, que tratarían de fomentar la movilización católica en apoyo de sus presupuestos.⁶ La conflictividad entre ambos contendientes se plasmaría fundamentalmente en la primera década del siglo xx y en los años de la Segunda República. A principios de dicha centuria, la crisis del sistema de la Restauración abrió una ventana de oportunidad para que los republicanos movilizaran a los partidarios del laicismo y el anticlericalismo.

Mientras, liberales como José Canalejas trataron de avanzar en la secularización del Estado cuando ocuparon el gobierno con objeto de ensanchar las bases sociales del régimen. En los años treinta, los republicanos implantaron la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado junto a las medidas laicizadoras reclamadas desde hacía décadas. En las páginas que siguen, sintetizaremos las manifestaciones más importantes del conflicto en torno a la libertad religiosa

⁵ Vicente Cárcel Ortí, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)* (Pamplona: EUNSA, 1979); Gregorio de la Fuente Monge, “El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869”, *Ayer* 44 (2001), 127-150; Diego Palacio Cerezales, “Forjadas por los adversarios: movilización católica en la era del liberalismo (1812-1874)”, *Historia y Política* 46 (2021), 175-206.

⁶ Joseba Louzao, “‘Es deber de verdadero y auténtico patriotismo’: la nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)”, en *Ayeres en discusión: temas clave de historia contemporánea*, ed. por Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez (Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2008).

desde la Restauración a la Segunda República y los sectores sociopolíticos que las protagonizaron.

La Restauración: de la movilización anticlerical republicana al laicismo socialista

El régimen de la Restauración supuso un paso atrás en términos de libertad religiosa, pues la Constitución de 1876 solo reconoció la tolerancia privada de cultos (art. 11). Con objeto de estabilizar de forma definitiva el Estado liberal en España, el régimen integró a la Iglesia como pilar ideológico y eliminó las medidas laicizadoras del Sexenio. Aunque las concesiones de Cánovas del Castillo fueron limitadas y el Estado mantuvo el regalismo que restringía la independencia de la Iglesia, esta ejerció una significativa presencia pública y experimentó una importante expansión, representada fundamentalmente por el crecimiento exponencial de las órdenes religiosas.⁷ El sistema se acercaba bastante al modelo confesional de Estado y sociedad que la Iglesia aceptaba, sin renunciar por ello a reforzarlo.

Aunque la Constitución limitaba la tolerancia de cultos solo al ámbito privado, también reconoció la libertad de conciencia y la de enseñanza, lo cual abrió la posibilidad de que surgieran, por ejemplo, instituciones heterodoxas dedicadas a la educación, como la Institución Libre de Enseñanza (ILE), fundada en 1876. Para la Iglesia y el mundo católico, esa era una de las principales consecuencias negativas del reconocimiento de la tolerancia privada de cultos. A su juicio, el artículo 11 rompía la unidad católica de la nación, por mucho que el Estado siguiera siendo confesional. Las críticas eclesásticas solicitaban sistemáticamente su anulación y el restablecimiento de la unidad

⁷ William J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)* (Barcelona: Crítica, 2002); William J. Callahan, "Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923", en *Religión y política en la España contemporánea*, ed. por Carolyn P. Boyd (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007), 17-32; Manuel Revuelta González, "La recuperación eclesíástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo" en *España entre dos siglos (1875-1931): continuidad y cambio*, ed. por José Luis García Delgado (Madrid: Siglo XXI, 1991), 219-231.

católica de la nación en los términos intolerantes que expresaba el Concordato de 1851.

Por su parte, las demandas laicistas quedaron en manos del republicanismo. Al apoyar la Constitución de 1876, el Partido Liberal de Sagasta renunció de hecho a reclamar la libertad de cultos que los progresistas habían defendido durante el Sexenio. En consecuencia, las propuestas de libertad de cultos y de separación Iglesia-Estado, junto a otras medidas de corte secularizador del Estado y de la sociedad, serían requeridas fundamentalmente desde la cultura política republicana. A pesar de las diferencias existentes en su seno, el laicismo fue uno de los elementos que la caracterizaban y la diferenciaban claramente del resto de culturas políticas liberales.⁸

En las primeras décadas de la Restauración, el conflicto por la llamada cuestión religiosa se atemperó considerablemente en comparación con el Sexenio, aunque no había quedado resuelto. La cuestión siguió en el centro del debate entre tradición y modernidad, situación en la que había quedado, especialmente desde que el papa Pío IX condenara el liberalismo y las libertades del siglo con el *Syllabus* (1864). Además, la fuerte expansión de la Iglesia, en especial de las órdenes religiosas que volvieron a asentarse en España dedicándose a la educación y la beneficencia, se observó con preocupación y alarma entre los republicanos, lo que generó reacciones anticlericales que hasta la crisis finisecular se expresaron fundamentalmente en ámbitos de sociabilidad y publicaciones anticlericales, librepensadoras y republicanas.⁹

En dichos ámbitos, donde se compartía la cultura política republicana, se apreciaban claramente las diferentes concepciones que existían del laicismo. Según Suárez Cortina, se puede establecer una

⁸ Manuel Suárez Cortina, "Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración", en *El anticlericalismo español contemporáneo*, ed. por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (Madrid: Biblioteca Nueva, 1998), 127-210; y Suárez Cortina, *Entre cirios y garrotes*, 130-149.

⁹ Entre la amplia bibliografía al respecto, véase, por ejemplo, Manuel Morales Muñoz, "El porvenir de la Libertad: cultura y sociabilidad republicanas en los siglos XIX y XX", en *Historia de la sociabilidad contemporánea: del asociacionismo a las redes sociales*, ed. por Ramón Arnabat y Montserrat Duch (Valencia: PUV, 2014), 103-122.

gradación de corrientes laicistas en el republicanismo histórico español en función del alcance de las propuestas y las exigencias laicas, que irían desde los sectores ateos, agnósticos y librepensadores a los republicanos que se situaban en el campo de catolicismo liberal y del cristianismo demócrata, pasando por posiciones más neutras como las que defendían los impulsores de la ILE. Sus diferencias, a veces radicales, no les impedían coincidir en demandar una serie de medidas de carácter laicista: la libertad de cultos, la secularización del Estado (que para la mayoría conllevaba su separación de la Iglesia) y la escuela laica o neutra.

Conscientes de las dificultades de secularizar la sociedad y no solamente el Estado (a lo primero aspiraban principalmente los republicanos federales), todos estaban a favor de limitar la influencia de la Iglesia en las instituciones, en la sociedad y en la cultura: rechazaban el Concordato de 1851, la confesionalidad del Estado y el presupuesto del culto y del clero. Igualmente, todos postulaban que la religión quedaría fuera del ámbito educativo. Pero mientras federales y librepensadores abogaban por la escuela laica, los krausistas defendían el hecho de que la libertad de conciencia y el laicismo escolar estuvieran garantizados mediante la promoción de las escuelas neutras.¹⁰

Ateneos y casinos republicanos, junto a ensayos, folletos y periódicos como *Las Dominicales del Libre Pensamiento* (1883-1909) y *El Motín* (1881-1926) fueron los altavoces utilizados por los sectores republicanos para difundir sus propuestas laicistas, cargadas generalmente de consideraciones anticlericales.¹¹ Laicismo y anticlericalismo serían como dos caras de una misma moneda. A pesar de las diferencias entre ellos, en un país como España, donde la Iglesia había

¹⁰ Manuel Suárez Cortina, *El león durmiente: democracia, republicanismo y federalismo en España, 1812-1936* (Santander: Universidad de Cantabria, 2022); Suárez Cortina, "Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX", en *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, ed. por Claudia Cabrero et al (Oviedo: KRK, 2008), 55-85.

¹¹ Juan Cantavella y José F. Serrano (coords.), *La prensa anticlerical en la historia* (Madrid: Fragua, 2011); María José Ruiz Acosta (coord.), *República y republicanismo en la comunicación* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006).

ejercido una influencia política, social e ideológica tan abrumadora a lo largo de la historia y había opuesto tal nivel de intransigencia a toda conciliación con los principios del liberalismo, resultaba complicado que las propuestas laicistas no aparecieran teñidas de mayor o menor tono anticlerical.

A partir de 1898, con la crisis del régimen de la Restauración provocada por la pérdida de las últimas colonias, el anticlericalismo resurgió con intensidad. Las críticas anticlericales y las demandas laicistas desbordaron los marcos de sociabilidad y expresión republicanos y se convirtieron en motivo de una intensa movilización político-social en las calles. Varios factores contribuyeron a ello. Por un lado, la Iglesia acabó convirtiéndose en el chivo expiatorio al que acusar del desastre. Además, los sectores críticos con ella denunciaban su expansión y creciente presencia pública; y eran cada vez más sensibles a la presión que representaba el monopolio ideológico-moral que aquella ejercía.¹² Las medidas laicistas aprobadas por la III República Francesa, en especial la legislación anticongregacionista y la separación Iglesia-Estado promovidas por Waldeck-Rousseau y Combes a principios del siglo XX incentivaron también la lucha de los partidarios del laicismo y del anticlericalismo en España. A diferencia del siglo XIX, dicha protesta se desarrolló en un nuevo escenario político en el que las masas cobraban cada vez mayor importancia.¹³

¹² José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo: Lerroux y la demagogia populista* (Madrid: Alianza, 1990), 399-400.

¹³ Para las numerosas publicaciones sobre la cuestión, me remito a los balances historiográficos de Manuel Pérez Ledesma, "Teoría e historia: los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea", en *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, ed. por Manuel Suárez Cortina (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001), 341-368; Julio de la Cueva Merino, "El anticlericalismo en España: un balance historiográfico", en *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, ed. por Benoit Pellistrandi (Madrid: Casa de Velázquez, 2004), 353-370; y María Pilar Salomón Chéliz, "La historiografía sobre el conflicto político-religioso en la Restauración (1875-1930): de la movilización colectiva a la construcción de identidades y culturas políticas", en *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, ed. por Feliciano Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2017), 47-66. Para la producción historiográfica a nivel regional, véase Nicolás Berjoan, Eduardo Higuera y Sergio Sánchez Collantes

En un contexto de intensa movilización política y social en protesta contra las insuficiencias del sistema de la Restauración, los republicanos encontraron en el anticlericalismo un elemento retórico profundamente movilizador, dado el arraigo de presupuestos anticlericales entre la población. A comienzos de siglo, aquellos no solo esgrimían postulados anticlericales para demandar medidas laicizadoras, sino que insertaron el anticlericalismo en un discurso populista con el que movilizar políticamente al electorado para acceder al Parlamento y promover la República, aprovechando la debilidad del régimen monárquico en crisis. Ese giro fue la principal novedad que experimentó el anticlericalismo tras su resurgimiento. De sustrato ideológico del republicanismo decimonónico, pasó a estar vinculado a la movilización política y social durante los primeros años del siglo XX.¹⁴

Los sectores de clases medias urbanas progresistas, especialmente las élites intelectuales laicas y los sectores profesionales liberales (docentes, periodistas, literatos, artistas, científicos, etc.) fueron los ámbitos sociales entre los que el laicismo y el anticlericalismo encontraron mayor número de partidarios. A ellos había que sumar el mundo de los trabajadores próximos al republicanismo o a los postulados internacionalistas. Críticos con el sistema de la Restauración, veían en el republicanismo la solución a los problemas en los que estaba inmerso el país y defendían posiciones anticlericales como parte de la cultura política republicana con la que se identificaban. El impulso del anticlericalismo correspondió fundamentalmente a los republicanos, para quienes constituía un elemento fundamental de su cultura política. Los sectores anarquistas también participaron de él, si bien sus planteamientos eran más extremos por el antiteísmo que defendían.

(eds.), *El republicanismo en el espacio ibérico contemporáneo: recorridos y perspectivas* (Madrid: Casa de Velázquez, 2021).

¹⁴ Julio de la Cueva Merino, “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923”, *Historia y Política* 3 (2000), 58-75; María Pilar Salomón Chéliz, “El anticlericalismo en la calle: republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”, en *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, ed. por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 121-139; en 123-126 sintetizo los factores que impulsaron la movilización anticlerical desde la crisis finisecular.

Los socialistas, sin embargo, se mantuvieron bastante ajenos a la movilización anticlerical hasta 1909. Defendían presupuestos laicistas, pero consideraban que la batalla anticlerical desviaba la atención del proletariado de su verdadero objetivo, la lucha contra el capitalismo.¹⁵

En la primera década del siglo xx, existieron numerosas sociedades de librepensadores, algunas provenientes de finales del siglo anterior, que organizaban actividades para impulsar el laicismo: por ejemplo, La Conciencia Libre, El Libre Pensamiento o Unión Anticlerical, las tres en Madrid; El Independiente en Valencia; la Sociedad de Librepensadores en Zaragoza; y el Centro de Enseñanza Integral y Laica y la asociación librepensadora El Racionalista en Santander.

En estas agrupaciones, convergían y colaboraban partidarios del laicismo y del anticlericalismo de distintas tendencias políticas y religiosas: demócratas, republicanos, anarquistas, masones, incluso socialistas, espiritistas, ateos, agnósticos, teósofos y cristianos.¹⁶ Algunas de ellas, especialmente en el arco mediterráneo y en Andalucía, estaban integradas por feministas librepensadoras como Rosario de Acuña, Belén Sárraga, Ángeles López de Ayala, Amalia Domingo Soler, Amalia Carvia y Carmen de Burgos, para quienes el laicismo constituía un objetivo central de su lucha. Eran mujeres ilustradas vinculadas al republicanismo, al librepensamiento y a la masonería, que consideraban que solo con el establecimiento de una sociedad laica y republicana,

¹⁵ José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)* (Madrid: Siglo XXI, 1976); Víctor M. Arbeloa, *Socialismo y anticlericalismo* (Madrid: Taurus, 1973).

¹⁶ Juan Avilés Farré, "Republicanism, librepensamiento y revolución: la ideología política de Francisco Ferrer y Guardia", *Ayer* 49 (2003), 249-270; Pedro Álvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la restauración* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1985); Pedro Álvarez Lázaro, "Laicismo y librepensamiento institucional en la España peninsular de la Restauración", en *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, 161-206; Luis P. Martín, "Redes de secularización en España (1868-1931)", en *Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia*, ed. por Pedro Álvarez Lázaro, Andrea Ciampani y Fernando García Sanz (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017), 203-218.

libre de influencias de la Iglesia, se alcanzarían los objetivos de emancipación femenina y de regeneración social por los que luchaban.¹⁷

Todos esos partidarios del laicismo y del anticlericalismo aspiraban en última instancia a modificar las relaciones existentes entre Iglesia y Estado, entre sociedad y religión, si bien no existía unanimidad entre ellos sobre el alcance que debía tener esa transformación. Ni siquiera entre los republicanos había unanimidad. Todos defendían la libertad de culto, la escuela laica o neutra, las ceremonias civiles (entierro, matrimonio e inscripción en el registro civil) y la secularización de cementerios, aunque no propusieron un programa coherente encaminado a la consecución de dichos objetivos.¹⁸

A pesar de las distintas caras que el anticlericalismo republicano podía presentar, en la primera década del siglo xx se podían distinguir *grosso modo* un anticlericalismo gubernamental y otro más radical.¹⁹ El primero, representado por figuras como Melquíades Álvarez, defendía la neutralidad del Estado en materia religiosa, reclamaba la libertad de conciencia mediante la reforma del artículo 11 de la Constitución de 1876 y aspiraba a secularizar el Estado y la escuela, dentro de un programa reformista de regeneración nacional apoyado en el ideario desarrollado por los krausistas de la Institución Libre de Enseñanza.

¹⁷ Entre una amplia bibliografía, destacamos a María Dolores Ramos, “La cultura societaria del feminismo librepensador (1895-1918)”, en *Les Espagnoles dans l'histoire: Une sociabilité démocratique (XIXe-XXe siècles)*, ed. por Danièle Bussy Genevois (Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 2002), 102-124; y María Dolores Ramos, “La república de las librepensadoras (1890-1914): laicismo emancipismo, anticlericalismo”, *Ayer* 60 (200), 45-74; Luz Sanfeliu, *Republicanas: identidades de género en el blasquismo (1895-1910)* (Valencia: PUV, 2005).

¹⁸ Julio de la Cueva Merino, “La democracia frailófoba: democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración”, en *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, ed. por Manuel Suárez Cortina (Madrid: Alianza, 1997), 256-257; Manuel Suárez Cortina, *El gorro frigio: liberalismo, democracia y republicanismismo en la Restauración* (Madrid: Biblioteca Nueva y Sociedad Menéndez Pelayo, 2000).

¹⁹ Suárez Cortina, “Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración”, 165-172; Suárez Cortina, *El gorro frigio*, 204-212.

Los sectores radicales iban más allá en sus planteamientos. Aspiraban a conseguir la separación Iglesia-Estado y a secularizar también todos los aspectos de la vida social, no solo el ámbito institucional, para acabar con la influencia ideológica y moral que la religión católica ejercía sobre ella. Fueron los más propensos a movilizar el anticlericalismo popular, los que con más asiduidad recurrieron a un discurso clerófobo y los que dominaron las acciones de protesta anticlerical en las calles durante la primera década del siglo. Mitines y manifestaciones fueron dos de las formas más habituales, lo que no excluyó que la protesta colectiva derivara en acciones violentas como boicots, tumultos y motines.²⁰ Las dos figuras que mejor encarnaron el anticlericalismo radical a comienzos de siglo fueron Alejandro Lerroux y Vicente Blasco Ibáñez, quienes, además de impulsar formas de movilización típicas de la política contemporánea de masas, promovieron medidas laicistas en sus feudos políticos, Barcelona y Valencia respectivamente.²¹

La prensa republicana explicaba el descontento anticlerical del pueblo utilizando argumentos de la vieja tradición anticlerical relativos a la inmoralidad del clero (lujuria, avaricia, gula, soberbia). Añadió además otros nuevos influidos por presupuestos ilustrados y positivistas tales como la libertad y la fe en la razón y la ciencia. Dicha prensa se hizo eco de las motivaciones del descontento popular relacionadas con la actitud moral y pastoral del clero. Atendió también, aunque en mucha menor medida, a las tensiones que surgían entre el clero y distintos sectores de la comunidad local a cuenta de los privilegios eclesiásticos.

Las conclusiones que extraían de ese descontento eran fundamentalmente de carácter político: así, como solución a los abusos del clero, muchos artículos periodísticos acababan abogando por la aprobación

²⁰ De la Cueva Merino, “Católicos en la calle”, 58-75.

²¹ Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo*, 397-401; Ramiro Reig, *Blasquistas y clericales: la lucha por la ciudad en la Valencia de 1900* (Valencia: Alfons el Magnànim, 1986); Ferran Archilés Cardona, *Parlar en nom del poble: cultura política, discurs i mobilització social al republicanisme castellanenc (1891-1909)* (Castellón: Ayuntamiento de Castellón, 2001). Una síntesis, en Salomón Chéliz, “El anticlericalismo en la calle”, 121-139.

de leyes que respondieran a las aspiraciones secularizadoras del republicanismo (libertad de cultos, separación Iglesia-Estado, supremacía del poder civil sobre el religioso, secularización de cementerios, legalización de las ceremonias civiles, etc.). Este propósito secularizador era uno de los objetivos hacia los que el discurso anticlerical pretendía canalizar los recelos populares al clero.²² Sin embargo, aunque este objetivo aparecía muy claro en la teoría, en la práctica política del republicanismo tuvo prioridad la necesidad de movilizar políticamente a la población con fines electorales.

De ese potencial movilizador también se percataron los liberales, quienes recurrieron al anticlericalismo con el objetivo de legitimar su proyecto, de “rejuvenecer su partido y de modernizar la monarquía”. Las intervenciones de Canalejas en julio de 1899 y diciembre de 1900, señalando la necesidad de “dar la batalla al clericalismo”, marcaron el rumbo que seguiría la política de los liberales en la primera década.²³ Las medidas que adoptaron los gobiernos liberales y conservadores a lo largo de la primera década del siglo en relación con la cuestión religiosa representaron sucesivas oportunidades políticas para que se activara la conflictividad anticlerical. La política institucional y la movilización anticlerical mantuvieron así una relación de influencia mutua hasta 1913, fecha a partir de la cual desaparecieron de la escena pública tanto el anticlericalismo como las iniciativas legislativas de carácter secularizador presentadas por los gobiernos liberales.

Aunque el cambio de estrategia del Partido Liberal en relación con el anticlericalismo resultó muy oportuno, no respondió a un mero oportunismo político. Canalejas integraba sus propuestas secularizadoras en un proyecto más amplio de profundización democrática del liberalismo, como hacían en esa época otros gobiernos europeos de

²² María Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política, (1900-1939)* (Zaragoza: PUZ, 2002), 81-228.

²³ Joaquín Romero-Maura, *La rosa de fuego: el obrerismo barcelonés de 1899 a 1909* (Madrid: Alianza, 1989), 163, de donde procede la cita; Julio de la Cueva Merino, “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”, *Ayer* 27 (1997), 104-105; Manuel Suárez Cortina, “El liberalismo democrático en España: de la Restauración a la República”, *Historia y Política* 17 (2007), 121-150.

tendencia liberal. Por ello, a pesar de la competencia con los republicanos que implicaba la asunción del discurso anticlerical por parte del Partido Liberal, este logró que el anticlericalismo aglutinara a las fuerzas liberales (incluidos los republicanos) en torno a un proyecto secularizador con el que responder a las demandas de regeneración planteadas tras el desastre del 98.²⁴

Para todos ellos, liberales y republicanos, la solución a los problemas de España pasaba por hacer del país un pueblo comprometido con el progreso, tarea ante la cual veían en la Iglesia el obstáculo primordial que deberían franquear. No en vano muchos de los políticos e intelectuales de la época la señalaban como una de las principales causas de la situación de decadencia en que se encontraba la nación.²⁵ A pesar de esas coincidencias, el anticlericalismo que defendió el Partido Liberal fue bastante contenido. Los discursos podían llegar a ser vehementes, pero los liberales no compartían el laicismo de la cultura política republicana y sus iniciativas legislativas fueron marcadamente moderadas. Todas ellas trataron de afirmar el poder civil sobre el religioso.

Continuaba así la pugna entre el Estado y la Iglesia que se había manifestado a lo largo del siglo XIX. A comienzos de la nueva centuria, esta tensión se reanudaba en un contexto de desarrollo creciente del Estado que trataba de abarcar cada vez mayores competencias.²⁶

²⁴ Julio de la Cueva Merino, “La democracia frailófoba: democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración”, 250-252; Julio de la Cueva Merino, “Una vieja cuestión para un nuevo liberalismo: laicización y democracia en España (1898-1931)”, en *Los desafíos de la libertad: transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, ed. por Marcela García Sebastián y Fernando del Rey Reguillo (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 303-319. Para un análisis de la política de Canalejas en el contexto del nuevo liberalismo europeo, véase Salvador Forner, *Canalejas y el partido liberal democrático (1900-1910)* (Madrid: Cátedra, 1993).

²⁵ Revuelta González, “La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical”; José Álvarez Junco, “La nación en duda”, en *Más se perdió en Cuba: España, 1898 y las crisis de fin de siglo*, ed. por Juan Pan-Montojo (Madrid: Alianza, 1998), 405-475; M^a Pilar Salomón Chéliz “El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1898-1936)”, *Hispania Sacra* 54, n.º 110 (2002), 485-498.

²⁶ Juan Pro, *La construcción del Estado en España: una historia del siglo XIX* (Madrid: Alianza, 2019). Sobre el conflicto con la Iglesia en el ámbito educativo, véase María Pilar Salomón

La pugna se centró en varios asuntos, como la libertad religiosa, las disposiciones sobre el matrimonio civil, la revisión del Concordato y la enseñanza del catecismo, pero ninguno absorbió tantos esfuerzos como los sucesivos intentos por someter las órdenes religiosas a una ley de asociaciones. El número de regulares masculinos había aumentado considerablemente en España en las últimas décadas del siglo XIX: de 1683 monjes censados en 1860, se pasó a 2747 en 1884 y a 12 142 en 1900, mientras el número de religiosas ascendió de 18 819 en 1863 a 35 234 en 1892 y a 42 596 en 1900.²⁷ Los liberales partidarios de limitar las órdenes religiosas se reafirmaron en dicho propósito tras el fracaso de la política de Sagasta y la caída de su Gobierno (1902). Dicha orientación resultó más evidente a consecuencia de la actuación del posterior Gobierno presidido por Antonio Maura, que adoptó una postura proclerical con el objetivo de atraerse a la Iglesia y a sus seguidores para que participaran en el sistema político liberal a favor del Partido Conservador.²⁸

En 1906, el gobierno liberal presidido por Segismundo Moret propuso introducir la libertad religiosa, avanzar en la secularización de cementerios y revisar las leyes sobre el matrimonio civil, además de impulsar una nueva ley de asociaciones. Pero fue su sucesor liberal en el cargo, el general José López Domínguez, quien aprobó las leyes más aperturistas en materia religiosa desde el Sexenio, inspiradas por Canalejas. Frente a las reclamaciones eclesiásticas sobre la custodia y el dominio de los cementerios, el gobierno reconoció que a la Iglesia solo

Chéliz, “La Iglesia ante el sistema educativo del Estado liberal: el debate sobre la libertad de enseñanza (c. 1889-1913)”, en *Reformas antes del reformismo: Estado y sociedad de élites en la España contemporánea*, ed. por Salvador Calatayud, Jesús Millán y María Cruz Romeo (Granada: Comares, 2022), 201-238.

²⁷ Datos en Callahan, *La Iglesia católica en España*, 55 y 513; Manuel Revuelta González, *La Iglesia española en el siglo XIX: desafíos y respuestas* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2005), 103-104. Véase también José Andrés Gallego y Antón M. Pazos, *La Iglesia en la España contemporánea I. 1800-1936* (Madrid: Encuentro, 1999), 100, 152-164.

²⁸ Para el desarrollo de la política religiosa de la primera década del siglo XX, véase Callahan, *La Iglesia católica en España*, 59-83, a quien sigo en estas páginas. Un análisis más detallado en José Andrés Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913* (Madrid: Editora Nacional, 1975).

le competía el acto religioso del enterramiento, pero no la guarda y la propiedad de los cementerios, que era municipal. Además, el ministro Álvaro Figueroa y Torres, conde de Romanones, liberalizó la ley del matrimonio civil y decretó que aquellos que desearan casarse por lo civil podrían hacerlo sin necesidad de adjuar de su religión en caso de ser católicos.²⁹ El Gobierno presentó también una nueva ley de asociaciones, pero no prosperó por las divisiones existentes dentro del Partido Liberal.

A pesar de ser muy limitadas, todas las iniciativas gubernamentales de carácter secularizador encontraron la férrea oposición de la jerarquía eclesiástica y de los sectores militantes del catolicismo español, partidarios de un modelo confesional de Estado y de sociedad. En defensa de dicho modelo, promovieron una creciente movilización católica, espolcados por la actividad de los adversarios anticlericales, de forma que las posiciones de ambos contendientes en el conflicto se retroalimentaron mutuamente a lo largo de la década.³⁰

La política del Gobierno largo de Maura (1907-1909) sería vista por liberales y republicanos como clerical y reaccionaria, ya que entre otras medidas represivas ordenó cerrar las escuelas laicas tras la Semana Trágica de Barcelona, incluida la Escuela Moderna, cuyo fundador, el republicano y librepensador Francisco Ferrer Guardia, fue ejecutado acusado de instigar los sucesos de aquel verano de 1909.³¹ Desde la oposición, Moret impulsó la creación de un Bloque de Izquierdas que, entre otras propuestas, defendía un proyecto secularizador que

²⁹ Andrés Gallego, *La política religiosa en España*, 283-284, 328; la circular de Romanones sobre matrimonio civil fue derogada en febrero de 1907. En marzo de ese año una Real Orden ratificó la autoridad municipal sobre los cementerios que fuesen propiedad de los ayuntamientos.

³⁰ Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, "Introducción: clericalismo y anticlericalismo en la España contemporánea", en *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, ed. por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero (Madrid: Biblioteca Nueva, 2007), 9-22.

³¹ Joan C. Ullman, *La semana trágica. Estudio sobre las causas socio-económicas del anticlericalismo en España (1898-1912)* (Barcelona: Ariel, 1972). Un balance a raíz del centenario, en Pere Gabriel, "Algunas lecturas e interpretaciones sobre la Semana Trágica", en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 47 (2012), 179-186.

afirmara la supremacía del poder civil sobre el religioso y reformara la Constitución para aprobar la libertad religiosa.

A la caída de Maura, llegó de nuevo el turno de los liberales, que reabrieron las escuelas laicas. Canalejas era consciente de la necesidad que tenía el régimen de la Restauración de evolucionar en una dirección democratizadora para asegurar su continuidad. Avanzar en ese sentido implicaba, entre otras cosas, introducir reformas en la cuestión religiosa, por ejemplo, favorecer la libertad religiosa. Sin embargo, en lugar de aprobar una ley al respecto, ordenó a la administración que interpretara el artículo 11 de la Constitución de la forma más laxa posible. Con respecto a la educación, privó a los párrocos del derecho que tenían a supervisar la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y declaró la religión asignatura optativa en las escuelas normales del Estado donde se formaban los futuros maestros. De todos modos, Canalejas concentró sus energías en la elaboración de una nueva ley de asociaciones que fijara de forma definitiva el estatuto jurídico de las órdenes religiosas y controlara su crecimiento.

Entre tanto, se aprobó la llamada “ley del candado” (1910) que prohibía la creación de nuevas congregaciones religiosas durante dos años. Pero la intensa oposición eclesiástica y la activa movilización católica en las calles, junto con las divisiones internas del Partido Liberal, impidieron finalmente que aquella prosperara. A pesar de las expectativas generadas, los logros de la política secularizadora de Canalejas fueron muy escasos y apenas limitaron los privilegios de la Iglesia.³²

Cuando Canalejas murió asesinado en 1912, el conflicto anticlerical ya había perdido fuerza. Aun con todo, el nuevo jefe de Gobierno, el liberal conde de Romanones, adoptó algunas medidas para restringir las prerrogativas eclesiásticas. Los rumores de que pretendía acabar con la enseñanza obligatoria del catecismo en la educación pública elemental sirvieron para que recrudeciera la movilización católica. Al final, el decreto aprobado en abril de 1913 solo dejó exentos de la

³² Ullman, *La semana trágica*, 598-604.

enseñanza obligatoria del catecismo a los hijos de padres no católicos si estos así lo deseaban. Fue esta la única reforma que permanecería de todas las propuestas secularizadoras alentadas por los liberales en la primera década del siglo XX, un resultado demasiado magro después de más de una década de intensas movilizaciones.

Como indicado con anterioridad, la iniciativa de las protestas había correspondido fundamentalmente a los republicanos. Apenas hubo asociaciones laicistas o anticlericales autónomas que encabezaran la movilización y las pocas que existieron —la Federación Anticlerical Española, creada en 1906, o la Liga Anticlerical Española, nacida en 1911— no parece que alcanzaran una repercusión intensa y sostenida en el tiempo. Ello confirma la idea de que el movimiento anticlerical fue incapaz “de constituirse como tal movimiento social de una manera plena”.³³ Además, y más importante, el éxito de la movilización anticlerical dependió de la implicación del republicanismo, que la subordinó a sus necesidades políticas: integró el anticlericalismo en su discurso populista y en sus prácticas de movilización, pero cuando la cuestión dejó de ser útil en términos de rentabilidad política, el republicanismo desistió de implicarse con el mismo ímpetu en la movilización anticlerical y esta acabó decayendo.

A partir de 1914, la cuestión religiosa quedó superada por nuevos problemas en los albores de la Primera Guerra Mundial y el anticlericalismo desapareció de la escena pública. El conflicto había dejado de manifiesto la capacidad de la Iglesia para responder a las iniciativas secularizadoras gubernamentales, generar una celosa movilización católica del laicado (en la que participaron activamente las mujeres³⁴) e

³³ Cueva Merino, “Movilización política e identidad anticlerical”, 110, 124-125, donde aparecen las palabras entrecuilladas del párrafo. Referencia a la Liga Anticlerical Española, también en Luis P. Martín, “La modernidad política de la masonería española contemporánea”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* 32-36 (2005), 33.

³⁴ Inmaculada Blasco Herranz, “¿Católicas a la calle? Género y religión en el movimiento católico (1890-1913)”, en *Izquierdas y derechas ante el espejo: culturas políticas en conflicto*, ed. por Aurora Bosch e Ismael Saz (Valencia: Tirant, 2016), 253-274; Inmaculada Blasco Herranz, “Identidad en movimiento: la acción de las ‘católicas’ en España (1856-1913)”, *Historia y Política* 37 (2017), 27-56.

impedir cualquier cambio importante que implicara una pérdida de sus privilegios o una concesión a la tolerancia religiosa. Esta reacción eclesiástica acentuó la animosidad de laicistas y anticlericales, frustrados además por la moderación de las iniciativas liberales y, sobre todo, por su reiterado fracaso, pero apenas se manifestó públicamente cuando en 1919 se consagró España al Sagrado Corazón con la erección del monumento a dicha advocación en el Cerro de los Ángeles, y menos aún en 1922 para apoyar la reforma constitucional a favor de la libertad de culto propuesta por el gobierno de signo liberal presidido por Manuel García Prieto.³⁵

A comienzos de los años veinte, la Iglesia parecía haber salido vencedora de la ofensiva laicista y anticlerical de la primera década del siglo. A pesar de ello, la movilización de principios de siglo xx había dejado un fuerte poso cultural. Pervivía una clara identidad anticlerical que era compartida por toda la izquierda republicana y obrera que soñaba con el triunfo de la República. Esa fue la principal aportación de la movilización anticlerical de principios del siglo xx.

La prensa y los distintos rituales y prácticas de sociabilidad sirvieron para mantener viva la identidad anticlerical. *El Motín* pervivió hasta 1926 sin alterar su discurso clerofóbico. Otros periódicos republicanos e, incluso, socialistas, siguieron incluyendo en sus páginas —aunque con menor asiduidad que en la primera década— artículos críticos con el clericalismo. Los anticlericales republicanos continuaron con la costumbre de desafiar la tradición católica de la Semana Santa organizando comidas, bailes y veladas para dejar constancia de sus valores anticlericales. Con todo, las ceremonias laicas, en especial los entierros civiles, fueron el principal medio para preservar una sociabilidad laicista que salvaguardara la identidad anticlerical. Si hemos de juzgar por las referencias de prensa, el socialismo pareció más

³⁵ La reforma del artículo 11 de la Constitución justificaba la participación del ministro Manuel Pedregal, republicano del Partido Reformista, en el gobierno liberal. Dimitió cuando el ejecutivo renunció a sacarla adelante. Manuel Suárez Cortina, *El reformismo en España: republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII* (Madrid: Siglo XXI, 1986), 266-274.

comprometido que nunca en este terreno. Según Julio de la Cueva, el Partido Socialista se constituiría a lo largo de la década de los veinte en “auténtico referente del laicismo de raíz republicana”, en unos años de crisis y división del republicanismo.³⁶

Fueron los socialistas los que lideraron la iniciativa laicista quizás más relevante de los meses anteriores a la proclamación de la República, la Liga Nacional Laica. Impulsada por Luis Araquistáin, nació en 1930 para favorecer la realización de entierros y ceremonias civiles, además de defender a aquellos que pudieran verse sometidos a presiones clericales para impedir que las llevaran a cabo. Pero la Liga no se limitó a ello, sino que en sus objetivos apuntaba al Estado, al que aspiraba a ver libre de injerencias religiosas. Pretendía recabar de los poderes públicos su compromiso para garantizar el respeto a la libertad de conciencia de los ciudadanos y para elaborar leyes orientadas a la consecución gradual de un “Estado real y verdaderamente laico”. En estas pretensiones, podían coincidir hacia 1930 socialistas, republicanos y liberales avanzados porque no hacían sino reflejar viejas aspiraciones laicistas de tradición liberal.³⁷

La Segunda República: persistencia y radicalización del conflicto

Cuando concluía la dictadura de Primo de Rivera, época en que se reforzaron las posiciones eclesiásticas, una encuesta publicada por *EL Sol*, importante periódico de inspiración liberal reformista, mostraba la gravedad que la ciudadanía atribuía a la cuestión religiosa a principios de 1930. Muchos de los que respondieron consideraban que el “problema eclesiástico” o el “dominio clerical” era “enorme”, “grande”

³⁶ Julio de la Cueva Merino, “Anticlericalismo e identidad anticlerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)”, en *Religión y política en la España contemporánea*, 165-185.

³⁷ De la Cueva Merino, “Una vieja cuestión para un nuevo liberalismo”, 317; de la Cueva Merino, “Anticlericalismo e identidad anticlerical en España”, 183; Julio Ponce Alberca, “El laicismo español en los prolegómenos de la Segunda República: la Liga Nacional Laica (1930-1936)”, *Anuario de Investigación Hespérides* 1 (1993), 741-753.

o “hipertrofiado” y para algunos constituía el contencioso “más importante” de cuantos había planteado y una de las causas del atraso del país.³⁸ Este estado de opinión reflejaba que la cuestión religiosa seguía pendiente de resolverse en España. Para muchos, era uno de los obstáculos que más lastraba el progreso de la nación. Persistía, pues, el conflicto y, además, las demandas de los partidarios del laicismo y del anticlericalismo mostraban un mayor radicalismo.

Los republicanos defendían presupuestos laicistas similares a los que mantenían muchos de sus correligionarios europeos, pero a diferencia de ellos apenas los habían visto plasmados en medidas legales secularizadoras.³⁹ Laicismo y anticlericalismo eran los referentes identitarios que más vinculaban a socialistas y anarquistas con la cultura política republicana. Si a comienzos del siglo XX ambos iban a remolque, podríamos decir, del republicanismo en la movilización política de la población mediante el anticlericalismo, hacia los años treinta planteaban demandas más radicales que aspiraban a secularizar la vida social en su totalidad. Había claras diferencias entre ellos, pero todos compartían aspiraciones laicistas comunes.

Junto a la separación Iglesia-Estado, republicanos, socialistas y anarquistas proponían una serie de medidas que formaban parte del ideario republicano: reducción o eliminación del presupuesto estatal para el culto y el clero, secularización de la enseñanza, legalización de las ceremonias civiles (bodas y entierros) y secularización de los cementerios. Con respecto a las órdenes religiosas, formulaban soluciones diversas, que iban desde su regularización a su total disolución, pues eran vistas como el principal ariete confesional en su lucha por dominar la sociedad, en especial mediante la enseñanza.⁴⁰

³⁸ “Lo que piensan los jóvenes”, *El Sol*, entre 22 diciembre 1929 y 11 febrero 1930, citado por Cueva Merino, “Anticlericalismo e identidad anticlerical en España”, 181.

³⁹ Aunque en algunos países como Italia y Portugal se hubieran dado pasos atrás en los años veinte. Julio de la Cueva Merino, “El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 44 (2014), 89-109.

⁴⁰ Resalta la continuidad de esas demandas desde finales del siglo XIX, Manuel Pérez Ledesma, “Anticlericalismo y secularización en España”, en *La cultura: las claves de la España del siglo XX*, ed. por Antonio Morales Moya (Madrid: España Nuevo Milenio, 2001), 274.

El Pacto de San Sebastián (agosto de 1930) dejó entrever que no todos los partidarios de la República compartían el mismo ideal laicizador. Sus firmantes coincidían en establecer la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado, además de limitar los privilegios de que gozaba la Iglesia. Pero más allá de mostrarse partidarios de afrontar la cuestión religiosa con mesura, no llegaron a ningún acuerdo formal al respecto, dada la diversidad de criterios que mantenían sobre cómo abordar la cuestión religiosa en un futuro régimen republicano.

Católicos como Niceto Alcalá Zamora y Miguel Maura, procedentes de las filas monárquicas y fundadores de la Derecha Liberal Republicana, deseaban que la cuestión se solventara por la vía moderada y concordada. Intelectuales como José Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala, integrados en la Agrupación al Servicio de la República desde febrero de 1931, se limitaron a demandar la separación Iglesia-Estado y un reforzamiento del papel del Estado en la educación. El resto de los partidos republicanos —la mayoría— mantenían propuestas laicistas más decididas, que se situaban en una “tradición político-cultural radical, jacobina”, “de utilización del aparato del Estado con criterios de salud pública y al servicio de la transformación cultural de la sociedad”. En esa línea se situaban el Partido Republicano Radical Socialista, Acción Republicana y el Partido Radical, así como el Partido Socialista, los más votados en las elecciones a Cortes Constituyentes el 28 de junio de 1931.⁴¹

⁴¹ Julio de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en *El anticlericalismo español contemporáneo*, 228-231; de la Cueva Merino, “Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano”, en *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, ed. por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero (Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009), 17-45 (citas en p. 34). Un detallado análisis de los programas de los partidos prorrepúblicanos sobre la cuestión religiosa, desde una perspectiva revisionista, en Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República española* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002), 47-77. Balances historiográficos recientes en José Ramón Rodríguez Lago, “La Iglesia Católica y la II República española. Resistencias, progresos y retos pendientes”, *Hispania Nova* 11 (2013), <http://hispanianova.rediris.es/11/index.htm>; María Concepción Marcos del Olmo, “Presentación. Catolicismo y República, 1931-1933”, *Ayer* 113 (2019), 13-21.

Para Manuel Azaña, líder de Acción Republicana, el nuevo régimen debía eliminar los obstáculos que habían impedido la modernización y la europeización de España, entre los que destacaba principalmente la influencia que ejercía la Iglesia. Para conseguirlo, resultaba esencial que el gobierno republicano estableciera la laicidad del Estado y acabara con los privilegios que aquella mantenía. Asimismo, era vital reformar la enseñanza en profundidad, para que cumpliera su función como instrumento de transformación socio-cultural y de formación de los ciudadanos de la nación. Con respecto a las órdenes religiosas, dicho partido no exigía su disolución, pero sí su sometimiento a las leyes civiles.⁴²

El programa del Partido Republicano Radical Socialista era mucho más drástico, especialmente en lo que atañía a las órdenes religiosas. Planteaba la supresión del presupuesto del culto y el clero, apoyaba la incautación de los bienes de la Iglesia y proponía prohibir el ejercicio de la enseñanza a las congregaciones religiosas. Aunque el programa aprobado en 1930 no mencionaba su disolución, el partido la apoyaría claramente en el debate constitucional.⁴³

La disolución de las órdenes religiosas y la confiscación de sus bienes fueron defendidas por el Partido Socialista Obrero Español en su congreso extraordinario de julio de 1931, al igual que la supresión del presupuesto del culto y el clero o la laicidad y gratuidad de la enseñanza estatal. La aprobación de aquellas disposiciones sobre las órdenes religiosas indicaba que se estaban imponiendo en el partido las posiciones laicistas radicales, en detrimento de las más mesuradas defendidas por Fernando de los Ríos, Ministro de Justicia del Gobierno provisional.

⁴² Alfonso Botti, “El problema religioso en Manuel Azaña”, en *Manuel Azaña: pensamiento y acción*, ed. por Alicia Alted, Ángeles Egido y María Fernanda Mancebo (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 136-155; Santos Juliá, *Manuel Azaña, una biografía política: del Ateneo al Palacio Nacional* (Madrid: Alianza, 1990), 97-98; Santos Juliá, *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)* (Madrid: Taurus, 2008), 291-298.

⁴³ El anticlericalismo radical del que hizo gala el partido constituyó una de sus principales señas de identidad según Manuel Pérez Ledesma, “Anticlericalismo y secularización en España”, 278.

Por último, el Partido Radical mantenía una posición más ambigua e indefinida. El viejo líder del partido, Alejandro Lerroux, lejos de sus diatribas populistas de antaño, consideraba por entonces compatible la separación Iglesia-Estado y el sometimiento de las órdenes religiosas a una ley de asociaciones con el mantenimiento de relaciones concordatorias con el Vaticano. La medida de Lerroux contrastaba, sin embargo, con la posición mayoritaria del partido, apegado a sus antiguos presupuestos anticlericales, como mostraría el futuro debate sobre el artículo 24 del proyecto constitucional.⁴⁴

Cuando se proclamó la II República, los partidarios del laicismo consideraron llegado el momento de legalizar e implementar sus demandas secularizadoras, tras años de espera y frustración. Como afirma Manuel Aragón, era “un cambio que la República no podía dejar de realizar” entre otras razones porque “el laicismo constituía una de las señas de identidad del republicanismo”. En la misma dirección apunta Julio de la Cueva cuando señala que era lógico que los republicanos mostraran cierta prisa e impaciencia por establecer políticas laicistas y solucionar con contundencia la cuestión religiosa, y así lo intuían, con prevención, desde la jerarquía eclesial.⁴⁵

En las primeras semanas del nuevo régimen, el gobierno provisional presidido por Niceto Alcalá-Zamora adoptó una serie de medidas secularizadoras que se ajustaban al espíritu conciliador que había prevalecido en el Pacto de San Sebastián. El mismo 14 de abril aprobó un decreto, cuyo artículo 3 establecía la libertad de cultos: “El Gobierno provisional hace pública su decisión de respetar de manera plena la

⁴⁴ Octavio Ruiz Manjón, *El Partido República Radical: 1908-1936* (Madrid: Tebas, 1976), 681-683; de la Cueva Merino, “Hacia la República laica”, 38-39; Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, 70-72; Nigel Townson, *La República que no pudo ser: la política de centro en España (1931-1936)* (Madrid: Taurus, 2002), 103-105.

⁴⁵ Manuel Aragón, “Laicismo y modernización del Estado”, *Historia Contemporánea* 6 (1991), 334; Julio de la Cueva Merino, “Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil”, en *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, 259; de la Cueva Merino, “Hacia la República laica”, 22. Más recientemente, dicho autor ha señalado que la actitud de muchos republicanos no estuvo exenta de una cierta intolerancia, en Julio de la Cueva Merino, “El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa”, 89-109.

conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado, en momento alguno, pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas”. En días posteriores, suprimió la asistencia obligatoria a actos de culto en cuarteles y estableció la voluntariedad de la enseñanza de la religión en la instrucción primaria (6 de mayo).

La Iglesia, por su parte, aunque había dejado muy claras sus preferencias por la monarquía durante la campaña de las elecciones municipales, acató la República cuando esta se proclamó. De todos modos, la resolución del contencioso no iba a resultar sencilla. El respeto al nuevo régimen mostrado por la jerarquía eclesiástica no estaba exento de profundos recelos hacia él. Por un lado, predominaba la impronta tradicionalista y conservadora del clero; por otro, la indefinición del Pacto de San Sebastián sobre las medidas concretas en que se iban a traducir las aspiraciones laicizadoras de los republicanos generaba incertidumbre sobre el alcance que iban a tener.⁴⁶

La quema de conventos de mayo de 1931 rompió el ambiente de relativa cordialidad y moderación que había caracterizado hasta entonces las relaciones Iglesia-Estado.⁴⁷ Aunque los incendios en Madrid fueron obra de grupos reducidos de republicanos radicalizados de tendencia anarquizante, la interpretación predominante de la prensa republicana de izquierdas y obrera coincidió en que la República debía llevar a cabo una política laicista más incisiva y radical, una visión muy condicionada por la cultura política republicana en la que

⁴⁶ Abordan las relaciones Iglesia-Estado durante la Segunda República y la política religiosa de esta, entre otros, Fernando de Meer, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República Española* (Pamplona: Eunsa, 1975); Víctor M. Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia en España (8-14 octubre de 1931)* (Barcelona: Galba, 1976); María Carmen Frías García, *Iglesia y Constitución: la jerarquía católica ante la II República* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000); Juan Ferreiro Galguera, *Relaciones Iglesia-Estado en la II República española* (Barcelona: Atelier, 2005); Cristóbal Robles Muñoz, *La Santa Sede y la II República* (Madrid: Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, 2018 y 2019).

⁴⁷ De la Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República”, 220. Un balance reciente en Eduardo González Calleja, “La violencia clerical y anticlerical en el primer bienio republicano en España”, *Ayer* 113 (2019), 81-88.

estaban inmersos, en la que el anticlericalismo constituía un componente esencial. La mayoría del gabinete compartía igualmente esa lectura y su adopción supuso la ruptura de “la unánime moderación con que el gobierno había abordado la cuestión religiosa hasta el momento”, en palabras de Julio de la Cueva.

La Gaceta del 22 de mayo publicó una circular que precisaba los términos de la libertad de conciencia de estudiantes y maestros en la escuela y prohibió que los símbolos religiosos presidieran las aulas donde hubiera alumnos que no recibieran enseñanza religiosa (circular de 13 de mayo).⁴⁸ Aquel mismo día, el Gobierno decretó la completa libertad de cultos: toda confesión podría ejercerlos de forma privada y pública sin más limitaciones que las establecidas por las leyes y el orden público; nadie dependiente del Estado (p. ej., en cárceles, asilos, etc.) estaría obligado a asistir a ceremonias religiosas; y prohibía la oficial de los funcionarios en actos de culto.⁴⁹

Tras el triunfo de la coalición republicano-socialista en las elecciones legislativas, la Comisión constitucional presidida por el prestigioso jurista Luis Jiménez de Asúa, socialista, elaboró el proyecto constitucional que recogió las demandas laicistas de la cultura política republicana. Los medios católicos recibieron el proyecto con honda preocupación y rechazo, como atestiguan las cerca de un

⁴⁸ La medida fue considerada una ofensa anticatólica; Ángel Luis López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra frente a frente: construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana* (Barcelona: Rubeo, 2008), 395. Una interpretación revisionista de la circular en Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, 110-115.

⁴⁹ *Gaceta de Madrid*, 23 de mayo de 1931, 878-879. La cita en de la Cueva Merino, “Políticas laicistas y movilización anticlerical”, 260-261. Dicho autor destaca el peso de la cultura política en la toma de decisiones gubernamentales en Julio de la Cueva Merino, “Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta”, en *Gestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, ed. por Javier Dronza y Emilio Majuelo (Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007), 63-64. Sobre las críticas de la jerarquía y los medios católicos a las medidas de las primeras semanas, incluida la libertad de cultos, véanse, entre otros, Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia*, 20-22; María Pilar Salomón Chéliz, “Los católicos españoles ante la libertad religiosa durante la Segunda República”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* 26 (2016), <https://doi.org/10.4000/diacronie.4065>.

millón y medio de firmas remitidas a las Cortes en protesta por la orientación laicista del proyecto constitucional.⁵⁰

Por su parte, la movilización anticlerical se activó en la prensa y en la calle a comienzos de octubre, durante el debate parlamentario de los artículos relacionados con la cuestión religiosa, en demanda de soluciones radicales. Hubo mítines en algunas ciudades, como el organizado en Málaga por socialistas y radical-socialistas el 8 de octubre, o los convocados en Madrid y Logroño por radical-socialistas el 12 y 13 respectivamente.⁵¹

La Constitución estableció la aconfesionalidad del Estado (art. 3), la no discriminación por creencias religiosas (art. 25) y la libertad de conciencia y de cultos (art. 27). El artículo 3 —“El Estado español no tiene religión oficial”— fue aprobado por 267 votos a favor y 41 en contra, incluidos los de los diputados de Acción Nacional.⁵² Su líder José María Gil Robles señaló en el debate de la cuestión religiosa los motivos por los que los católicos rechazaban doctrinalmente el laicismo del Estado que proponía el proyecto constitucional, aunque defendió

⁵⁰ La jerarquía eclesiástica también se había opuesto al anteproyecto de Constitución, bastante más mesurado, impulsado por el afamado jurista católico Ángel Ossorio y Gallardo. Fernando de Meer, *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes*, 122-123; Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia*, 43-45. Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia*, 149-151. Véase también Ángel Luis López Villaverde, “La Iglesia española ante la República (1931-1933)”, *Ayer* 113 (2019), 51-76; y para la campaña revisionista de la derecha católica desde el verano de 1931, Eduardo González Calleja, “La violencia clerical y anticlerical en el primer bienio”, 93-98.

⁵¹ Antonio J. García Sánchez, *La segunda república en Málaga: la cuestión religiosa (1931-1933)* (Córdoba: Ayuntamiento, Delegación de Cultura, 1984), 320-322; Carlos Gil Andrés, *Echase a la calle: amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)* (Zaragoza: PUZ, 2000), 379-380; de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República”, 235. Sobre la prensa, Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia*, 66-82; y Manuel Álvarez Tardío, “Fray Lazo: el anticlericalismo radical ante el debate constituyente de la Segunda República española”, *Hispania Sacra* 50, n.º 101 (1998), 251-273.

⁵² El partido nació en abril de 1931 impulsado por la jerarquía eclesiástica y se caracterizó por su accidentalismo hacia la República. Desde 1932, se denominó Acción Popular y sería la agrupación más importante de la CEDA. Una breve referencia al debate historiográfico sobre la naturaleza política del partido y la bibliografía más relevante, en José Ramón Rodríguez Lago, “La Iglesia Católica y la II República española”. Para el debate del artículo 3, Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia*, 243-251.

que lo podrían aceptar con matices “en bien de la paz espiritual”. Asumirían igualmente la separación Iglesia-Estado, siempre que se reconociera la personalidad jurídica de la Iglesia, su independencia sin intromisiones mutuas y los derechos de esta. Coincidió pues con el arzobispo de Tarragona Francisco Vidal y Barraquer y el nuncio Federico Tedeschini, que habían aceptado de facto la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado a modo de conciliación con el Gobierno, a cambio del compromiso de este para moderar sensiblemente los puntos más radicales del proyecto constitucional.⁵³

Se referían en especial al artículo 24, el más polémico de todos porque planteaba la disolución de las órdenes religiosas y la nacionalización de sus bienes. Tras un intensísimo debate, en el que destacó el discurso de Azaña que proponía una solución de compromiso que moderaba la propuesta inicial, el que sería el artículo 26 de la Constitución limitó la disolución a la Compañía de Jesús —aunque sin nombrarla explícitamente— y remitió a las demás órdenes religiosas a una futura ley que les prohibiría ejercer la enseñanza y les impondría un estricto régimen económico y fiscal que podía llegar a la nacionalización de sus bienes. Además, vetó toda ayuda económica de las instituciones oficiales a las iglesias y asociaciones religiosas.

El artículo fue aprobado por 178 votos a favor y 59 en contra: los primeros procedían principalmente de socialistas, republicanos radicales, Acción Republicana y Izquierda Republicana de Catalunya; los contrarios salieron de la minoría agraria y vasconavarra, de Acción Nacional y de los católicos liberales, entre ellos Alcalá Zamora y Maurra. Casi la mitad de los diputados se abstuvo: los radical-socialistas, por ejemplo, lo hicieron por considerar la redacción final demasiado

⁵³ Frente a actitudes intransigentes defendidas, por ejemplo, por el cardenal Segura, Arbeloa, *La semana trágica de la Iglesia*, 82-92; de la Cueva Merino, “El anticlericalismo en la Segunda República”; López Villaverde, “La Iglesia española ante la República (1931-1933)”, 55 y ss. Una reciente síntesis sobre las posiciones de los católicos y la evolución de su movilización, en Ángel Luis López Villaverde, “Los católicos y la República: una guerra cultural”, en *Los pasos perdidos del catolicismo español: los católicos y la política española del siglo xx*, ed. por Carlos M. Rodríguez López-Brea (Valencia: Tirant, 2022), 61-98.

blanda, y muchos de la Agrupación al Servicio de la República, por la razón contraria.⁵⁴

En señal de protesta, la minoría agraria y la vasconavarra, junto con los diputados de Acción Nacional, abandonaron las Cortes hasta el término de los debates constitucionales. La aprobación del artículo marcó el inicio de una nueva movilización —trascendental por sus repercusiones para el futuro de la República—, la que protagonizarían los católicos liderados por Gil Robles que no consideraban suya aquella Constitución porque representaba “una declaración de guerra a los católicos”, según *El Debate*. Las repercusiones políticas de la aprobación del artículo 26 se dejaron sentir también en la frágil unidad de la coalición gobernante, como reflejó la dimisión de Alcalá Zamora y Maura el 14 de octubre. Duras críticas llegarían también de republicanos moderados como el historiador Gregorio Marañón o el filósofo Ortega y Gasset, que lo consideraban un error de impredecibles consecuencias para la estabilidad de la República.⁵⁵

Debido a la ausencia de la minoría agraria, vasconavarra y católica en las Cortes, el debate del que sería el artículo 27 fue breve; se celebró íntegramente el 15 de octubre. Además de la libertad de cultos, implantó la secularización de cementerios y estableció que las manifestaciones públicas de culto deberían contar con la correspondiente autorización gubernamental. Las enmiendas que aquellos habían presentado contra dicho requerimiento se desecharon por incomprensión de los diputados. Tienen interés, sin embargo, porque muestran cómo concebían la libertad religiosa.

Los tradicionalistas, los más intransigentes, rechazaban drásticamente dicha libertad “de perdición”, así como todo sometimiento a la

⁵⁴ Un análisis sobre cómo se abordó la cuestión religiosa en la Constitución, en Santos Juliá, *La Constitución de 1931* (Madrid: Iustel, 2009), 40-51 y 77-82. Sobre la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas, derivada del artículo 26, aprobada en mayo de 1933, escribe Alfredo Verdoy, “Una República sin religiosos: la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”, en *Laicismo y catolicismo*, 351-388.

⁵⁵ Callahan, *La Iglesia católica en España*, 231-232; *El Debate*, 14 de octubre de 1931. Maura ocupó su escaño de diputado; Alcalá Zamora sería nombrado presidente de la República en diciembre de 1931.

legislación civil ordinaria por considerarlo una subordinación de la Iglesia al Estado. Por su parte, diputados como Gil Robles o el canónigo Santiago Guallar, de Acción Nacional, reclamaban que el Estado garantizara toda manifestación pública de cultos sin más limitaciones que las impuestas por la moral y el orden público. Desde su punto de vista, la libertad religiosa solo sería efectiva si el Estado avalaba también la asistencia religiosa en el ejército, los hospitales, las cárceles y los establecimientos públicos análogos. Debía reconocer igualmente a la Iglesia y demás confesiones religiosas el derecho a establecer, poseer y administrar cementerios para sus propios fieles, así como el libre ejercicio del culto respectivo en los cementerios públicos municipales.

En definitiva, para estos diputados posibilistas la libertad religiosa no era un derecho individual, sino una prerrogativa que correspondía a las instituciones religiosas. Rechazaban la concepción individual de dicho derecho, entre otras cosas, porque no recogía la proyección social de la fe religiosa. En consecuencia, podían tolerar la libertad religiosa y de cultos solo como un mal menor.⁵⁶ De igual modo, podían llegar a aceptar la separación de la Iglesia católica y el Estado como entidades independientes, pero abogando siempre por que el segundo cooperara a la consecución de los fines privativos de la primera. En todo caso, el Estado debía respetar los derechos sagrados de la Iglesia y la religión.⁵⁷

Tanto las reacciones de la jerarquía eclesiástica y la movilización católica frente a las disposiciones laicizadoras del gobierno

⁵⁶ Un análisis del debate y las enmiendas presentadas al artículo 27, en Salomón Chéliz, “Los católicos españoles ante la libertad religiosa”, donde abordo la diferencias entre posibilistas e integristas en torno a la libertad religiosa. Para las tensiones entre ambos sectores, véanse Vicent Comes, “La CEDA: las grietas del bloque derechista” y Manuel Moral Roncal, “Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas”, en *Laicismo y catolicismo*, 197-222 y 223-252 respectivamente.

⁵⁷ Solo un grupo minoritario de católicos republicanos o liberaldemócratas, como Ossorio y Gallardo, Alcalá Zamora o el núcleo en torno a la revista Cruz y Raya, defendieron la libertad de conciencia y de cultos como derechos individuales, así como la aconfesionalidad y neutralidad del Estado y su separación de la Iglesia. Un acercamiento a ese sector del catolicismo en Felipe-José de Vicente Algueró, *El catolicismo liberal en España* (Madrid: Encuentro, 2012), 271-315.

provisional, como las ideas defendidas por los diputados católicos en los debates constitucionales, muestran que gran parte del mundo católico español de los años treinta era bastante reacia a aceptar, cuando no rechazaba abiertamente, la completa libertad religiosa y el Estado laico. El predominio del antiliberalismo y el peso del integrismo en el catolicismo español habían lastrado históricamente el desarrollo del catolicismo liberal. Solo la debilidad y el desamparo que sentía la Iglesia en 1931 llevó a sus máximos representantes a admitir como mal menor la posibilidad de que la Constitución española reconociera la libertad de cultos y la separación Iglesia-Estado.⁵⁸

Aparte de los artículos mencionados, otros dos reflejaban el laicismo del texto constitucional: el 43, que asentaba el divorcio, y el 48, que instauraba el carácter laico de la enseñanza y reconocía el derecho de las distintas confesiones religiosas a enseñar sus respectivas doctrinas en sus establecimientos. Dicho derecho quedaba sujeto a la inspección del Estado. Sancionada la Constitución el 9 de diciembre de 1931, comenzó la elaboración, la aprobación y la implementación de la legislación laicista anunciada en el articulado (p. ej., leyes del matrimonio civil, de secularización de cementerios y de disolución de la Compañía de Jesús en enero de 1832, etc.). Su aplicación a nivel local y provincial impulsó la laicización de la vida institucional y social en todo el país. Muchas de las instituciones del poder civil estaban gobernadas desde las elecciones municipales de abril de 1931 por republicanos y socialistas dispuestos a aplicar su ideario laicista. En ocasiones, se adelantaron o fueron más allá de las disposiciones gubernamentales, lo que reflejó tanto el peso del laicismo y del anticlericalismo en la cultura política republicana como la impaciencia por hacer realidad los anhelos largo tiempo frustrados de secularización en todos los ámbitos de la esfera pública.⁵⁹

⁵⁸ Así lo destaca de la Cueva Merino, “El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa”, 104; Feliciano Montero, “El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo xx”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 44 (2014), 131-156; López Villaverde, “La Iglesia española ante la República (1931-1933)”.

⁵⁹ Una síntesis sobre el conflicto visto desde abajo, en Ángel Luis López Villaverde, “El conflicto católico-republicano desde abajo, 1931-1936”, en *Laicismo y catolicismo*, 389-422.

La legislación laicista abarcaba ámbitos de la vida institucional y social local muy diversos: la educación, la beneficencia, los funerales y los cementerios, las manifestaciones públicas de culto, la presencia de símbolos religiosos fuera de templos y centros religiosos, la propiedad o el control de edificios, relojes y legados disputados por la autoridad civil y la religiosa, la denominación de las calles y el toque de campanas. No es de extrañar que las amplias posibilidades abiertas para la laicización de la vida local estimularan tanto la movilización anticlerical en su favor como la confesional en su contra, que sistemáticamente calificaría dichas políticas de persecución religiosa.⁶⁰

Dada la amplia casuística de oportunidades para la protesta, me limitaré a hablar de la conflictividad en torno a las ceremonias y manifestaciones públicas de culto. La nueva legislación vigente con la República, además de prohibir la asistencia de los representantes del poder civil a los actos de culto, regulaba tanto la presencia de signos católicos en los edificios e instituciones oficiales, como la celebración de actos públicos de culto. La decisión de no acudir en corporación a los actos de culto fue prácticamente la primera medida laicista acordada por las autoridades municipales y provinciales, sobre todo en las ciudades.

Asimismo, ayuntamientos y diputaciones retiraron crucifijos, imágenes y demás símbolos religiosos de los edificios oficiales y establecimientos dependientes de ellos a lo largo de la primera mitad de 1932. El apoyo de las asociaciones republicanas y obreras a la medida emanaba de una concepción laica del poder que no cuestionaba el valor espiritual o de conciencia de los símbolos religiosos. Se trataba de

Véase también Juan M. Barrios Rozúa, “La legislación laica desbordada: el anticlericalismo durante la Segunda República”, *Espacio, Tiempo y Forma*, serie V, *Historia Contemporánea* 12 (1999), 179-224.

⁶⁰ Así lo hace también parte de la historiografía eclesíastica de las últimas décadas, como Vicente Cárceles Ortí, *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)* (Madrid: Rialp, 1990). Para precisiones conceptuales, véase Ángel Luis López Villaverde, “Iglesia y República: ¿conflicto o persecución religiosa?”, en *Las dos repúblicas en España*, editado por Ana Martínez Rus y Raquel Sánchez García (Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 2018), 303-327.

hacer simbólicamente visible la supremacía del poder civil sobre el religioso y la separación total entre la Iglesia y el Estado. Frente a ello, los medios católicos combinaban argumentos de carácter confesional con alusiones a las identidades locales o regionales que encarnaban algunos de aquellos símbolos religiosos desterrados de las instituciones oficiales.

La competencia más novedosa de la autoridad civil respecto de las manifestaciones públicas de culto en tiempos de la República fue su capacidad para autorizar o prohibir su celebración. Si bien no quedó aprobada hasta mediados de octubre de 1931 en el transcurso de los debates constitucionales (art. 27), algunos ayuntamientos se adelantaron a esa nueva atribución alegando posibles alteraciones del orden en caso de que salieran las procesiones.⁶¹ Tradicionalmente, estas se celebraban en distintos momentos del calendario festivo local, en especial con motivo de las fiestas patronales, y en fechas relevantes del calendario litúrgico católico (Semana Santa, Corpus Christi, Sagrado Corazón, etc.). La pugna por laicizar las primeras no supuso una prohibición generalizada de las procesiones a ellas vinculadas. La mayoría de ellas recorrieron las calles de localidades durante las fiestas patronales celebradas durante el bienio social-azañista.⁶²

Las vinculadas con el calendario litúrgico católico se vieron bastante más afectadas. Desde comienzos de 1932, quedaron sujetas al permiso de la autoridad civil competente procesiones, rogativas, rosarios de la aurora y todo tipo de actos externos y colectivos de culto, contaran o no con la intervención del clero.⁶³ En general, el

⁶¹ En Logroño, por ejemplo, el consistorio aceptó la petición de un edil socialista para que no se permitiera la procesión religiosa en honor del patrón de la localidad y se sustituyera por otra exclusivamente cívica en junio de 1931; Gil Andrés, *Echase a la calle*, 375. En otras localidades, este tipo de acuerdos no salió adelante y las procesiones se celebraron sin problemas, aunque a veces contaron con la presencia de la guardia civil, como en Elche en agosto de ese año; López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra*, 216.

⁶² Ángel Luis López Villaverde y César Rina Simón, “La ‘cultura ritual de la multitud’: una interpretación cultural del conflicto político-religioso desde la religiosidad popular y la acción colectiva anticlerical”, en *Religión y poder en España y la Europa del sur*, 179-203.

⁶³ La circular en *El Noticiero*, 1 de enero de 1932, 11 y *Heraldo de Aragón*, 1 de enero de 1932, 27.

gobernador civil de la provincia era quien concedía o denegaba el permiso para los actos públicos de culto con previa solicitud y un informe del alcalde de la localidad. Solía concederse tal autorización siempre que hubiera seguridad de que no se iban a producir perturbaciones del orden. El argumento más utilizado para no hacerlo fue precisamente la posibilidad de que se produjeran alteraciones del orden público durante su recorrido. El hecho de que la autorización requiriera un informe previo de las alcaldías dejaba prácticamente en sus manos la posibilidad de que se pudieran celebrar o no.

Las diferencias de criterio entre unas localidades y otras respondían en muchas ocasiones al talante y al grado de radicalismo anticlerical de los miembros de los respectivos concejos. Tampoco hubo unanimidad de actuación entre los gobernadores civiles, quienes llegaron a adoptar disposiciones dispares ante situaciones similares.⁶⁴

Resulta difícil establecer conclusiones definitivas sobre la geografía y la cronología de las prohibiciones de procesiones, dada la variada casuística. Da la impresión de que en 1932 se celebraron más que en 1933. Este año aumentaron las prohibiciones para realizarlas por la vía pública y muchas debieron celebrarse en el interior de los templos. La Semana Santa de 1933 parece que fue la más afectada por coincidir el Viernes Santo con el aniversario de la República, el 14 de abril. Si en muchas localidades no hubo procesiones fuera de los templos, en otras se repartió el uso de la calle como en Baeza (Jaén), donde el alcalde socialista asignó la mañana para los actos republicanos y la tarde para los religiosos. Hubiera o no problemas, incluso si se celebraban, las procesiones carecían del esplendor de antaño por la ausencia de las autoridades civiles y por la falta de subvenciones públicas que ayudaran a costearlas.⁶⁵

⁶⁴ Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón*, 340-343; y Gil Andrés, *Echarse a la calle*, 382.

⁶⁵ Fernando del Rey Reguillo, *Paisanos en lucha: exclusión política y violencia en la Segunda República española* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 167-185; José M. Macarro Vera, *Socialismo, República y revolución en Andalucía (1931-1936)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000), 251, 260-262; López Villaverde, *El gorro frigio y la mitra*, 214-216; Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón*, 343-344. En La Rioja, se prohibieron treinta y nueve procesiones entre marzo y septiembre de 1932; Gil Andrés, *Echarse a la calle*, 382, donde

Que las procesiones salieran o no a la calle no siempre dependió de la autoridad gubernativa. La propia jerarquía suspendió algunas procesiones, a pesar de contar con garantías de seguridad por parte de la autoridad civil, como ocurrió en Zaragoza en octubre de 1931 para las fiestas del Pilar.⁶⁶ Esta postura de retraimiento fue también la adoptada por las cofradías de algunas ciudades aragonesas (Huesca, Zaragoza) y andaluzas (Sevilla, Granada) durante la Semana Santa de 1932. Acordaron no sacar las procesiones típicas de esas fechas por temor a las perturbaciones del orden público que pudieran producirse en su recorrido. Pero el miedo a los altercados no fue el único motivo que podía llevar a las cofradías a retraerse de sacar las procesiones de Semana Santa. También pesaba el deseo de protestar por la política laicista del Gobierno republicano, como hicieron las cofradías de Sevilla según Leandro Álvarez Rey. Con ocasión de otras fechas señaladas del calendario católico, las autoridades eclesíásticas de algunas localidades mantuvieron esta táctica y decidieron sustituir las tradicionales procesiones por otras en el interior del templo, sin acudir al poder civil en busca del correspondiente permiso.⁶⁷

Muchos católicos cuestionaban la competencia del poder civil para reglamentar las manifestaciones públicas de culto por considerar que ello vulneraba sus derechos como católicos. Frente a ellos, los sectores anticlericales más radicales se oponían a que en un país laico el espacio público fuera ocupado por actos religiosos, lo que, en ocasiones, se tradujo en boicots a las procesiones. Impedir que salieran del templo, obstaculizar su curso o evitar que la procesión se saltara

deja constancia de la variedad de comportamientos de los concejales riojanos ante las procesiones de sus localidades.

⁶⁶ “Algo sobre las pasadas fiestas del Pilar”, *El Noticiero*, 23 de octubre de 1931, 2.

⁶⁷ Leandro Álvarez Rey, *La derecha en la II República: Sevilla, 1931-1936* (Sevilla: Universidad y Ayuntamiento de Sevilla, 1993), 215-235; Rey Reguillo, *Paisanos en lucha*, 169, interpreta las negativas de las cofradías en La Mancha como un síntoma de la conciencia de los católicos de que su tradicional hegemonía se estaba quebrando, a pesar de celebrarse la mayoría de procesiones de Semana Santa de 1932. Otros ejemplos de retraimiento, en Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón*, 341-342; Juan M. Barrios Rozúa, *Iconoclastia (1930-1936): la ciudad de Dios frente a la modernidad* (Granada: Universidad de Granada, 2007), 220-221.

el itinerario aprobado por la autoridad civil fueron las prácticas habituales de boicot. Al movilizarse, trataban de conseguir de la autoridad civil que las manifestaciones públicas de culto quedaran reducidas a su mínima expresión.⁶⁸ Desde su punto de vista, solo así se haría efectiva la completa laicización de la sociedad. Fueron las procesiones vinculadas al calendario litúrgico donde más se dejó sentir la pugna por la laicización de la calle, una pugna que podía desembocar en incidentes y enfrentamientos.

Presionar para que se llevaran a cabo las medidas laicistas o para que estas fueran más radicales, y rivalizar con el clero y los sectores católicos por el dominio del espacio público serían dos de los principales objetivos de la movilización anticlerical en los años treinta. Con similares fines —rivalizar por el dominio del espacio público y laicizarlo—, se destruyeron numerosas cruces de piedra, imágenes en hornacinas u otros símbolos religiosos situados en cruces de caminos, calles y plazas. Desde una perspectiva antropológica, los ataques a los símbolos divinos se han interpretado como un intento de los sectores anticlericales por demostrar que ni las imágenes ni la Iglesia poseían el poder sobrenatural en el que muchos creían y al que temían, y sobre el que se asentaba su predominio en la tierra.⁶⁹ La destrucción de símbolos religiosos llegó también al interior de ermitas e iglesias. Muchas fueron atacadas con petardos o pequeñas bombas que al explotar quemaban total o parcialmente el edificio, si bien con frecuencia el fuego apenas solía afectar más allá de las puertas.

⁶⁸ Ejemplos de procesiones boicoteadas, en Barrios Rozúa, *Iconoclastia*, 223-224; Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón*, 287-289; José M. Macarro Vera, *La utopía revolucionaria: Sevilla en la segunda República* (Sevilla: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1985), 246. Para La Rioja, Gil Andrés, *Echarse a la calle*, 382, 388-390. Problemas en torno a las procesiones en Castilla La Mancha, en Rey Reguillo, *Paisanos en lucha*, 168-171.

⁶⁹ Argumento desarrollado para la guerra civil por Bruce Lincoln, “Exhumaciones revolucionarias en España, julio de 1936”, *Historia Social* 35 (1999), 101-118. Un análisis de la violencia anticlerical desde una perspectiva antropológica, en Manuel Delgado, *La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y antiritualismo en la España contemporánea* (Barcelona: Humanidades, 1992).

Sucesos de este tipo ocurrieron durante los estallidos revolucionarios anarquistas de enero de 1932 y 1933 y de diciembre de 1933, aunque los momentos en que hubo un mayor número de actos violentos contra los edificios religiosos fueron mayo de 1931, octubre de 1934 y la primavera de 1936.⁷⁰

Conclusión

La conflictividad en torno a las procesiones y los símbolos religiosos ejemplificó la radicalización que alcanzó durante la República la batalla cultural entre partidarios de un modelo laicizado o confesional de Estado y sociedad. Para todos los que compartían la cultura política republicana, la República debía ser laica o no sería una auténtica República. Esta identificación, asentada ya en la primera década del siglo xx, seguía plenamente vigente en los años treinta. El discurso de los sectores laicistas y anticlericales en los años treinta hizo especial hincapié en la salvaguarda de la salud de la República, sin olvidar el componente populista que lo había caracterizado en las décadas previas.

Seguía vigente el discurso populista anticlerical de principios de siglo que estructuraba el mundo en términos dualistas opuestos y enfrentados: tradición / modernidad, reacción / progreso, oligarquía / pueblo. El clero simbolizaba la tradición y encarnaba el obstáculo principal al progreso. Siguiendo esta lógica, había que proteger la República de las influencias que tradicionalmente había ejercido el clero sobre los poderosos, ya que podían dificultar la consolidación del nuevo régimen e impedir la puesta en marcha de las medidas emancipatorias que de aquella esperaba el pueblo. Ese discurso daba significado a la

⁷⁰ María A. Thomas, *La fe y la furia: violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1936* (Granada: Comares, 2014); González Calleja, "La violencia clerical y anticlerical", 77-104. Para los sucesos anticlericales en las insurrecciones de enero de 1932 y diciembre de 1933 en Aragón, véase Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón*, 281-283; y en La Rioja, Gil Andrés, *Echase a la calle*, 386-387. Un análisis de la violencia anticlerical, no limitado a la II República, en Julio de la Cueva Merino, "Si los curas y frailes supieran...: la violencia anticlerical", en *Violencia política en la España del siglo xx*, ed. por Santos Juliá (Madrid: Taurus, 2000), 191-233.

movilización anticlerical, y esta a su vez contribuyó a consolidarlo y a reforzar la identidad laicista de la República.⁷¹

La lucha contra el clericalismo como forma de garantizar la salud de la República constituyó un argumento central del discurso laicista y anticlerical del primer bienio republicano. Fue un argumento que trató tanto de neutralizar la movilización católica contra el laicismo del régimen como de aglutinar a la izquierda republicana y obrera frente a la reorganización política de la derecha católica, que culminaría en la formación de la Confederación Española de Derechas Autónomas (CEDA) en la primavera de 1933 y su victoria electoral en las legislativas de noviembre de ese año.

A pesar de que los medios católicos del gobierno mexicano o con las aplicadas en la Rusia revolucionaria aquellas compararan las medidas laicistas de la República con la política religiosa, no eran tan duras y se asemejaban más a las adoptadas por la III República Francesa a comienzos del siglo xx. En algunos aspectos (p. ej., disolución de órdenes religiosas, expropiación de propiedades eclesiásticas) fueron menos radicales que las implantadas en su día por el país galo o la república portuguesa.⁷² Pero se trataron de aplicar en una época en que la capacidad de respuesta organizada del mundo católico estaba más desarrollada que a comienzos del siglo, gracias a la expansión del asociacionismo confesional en las décadas previas.

El rechazo católico a las reformas laicistas propugnadas por los gobiernos social-azañistas del primer bienio acabaría configurando una identidad católica que asimiló la batalla frente al laicismo con la defensa de la civilización cristiana y la lucha contra la revolución. Frente a la legislación laicista de la República y el artículo 26 de la Constitución desarrollarían una intensa movilización política y social basada en la defensa de los derechos de la Iglesia y su libertad religiosa, que consideraban vulnerados. Apoyados en la idea de que la gran mayoría de

⁷¹ Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo: república, rebelión y guerra en la España de 1936* (Madrid: Siglo XXI, 2006), 29-33 y 43-50.

⁷² Callahan, *La Iglesia católica en España*, 233.

españoles profesaba el catolicismo, el objetivo era lograr la revisión de la Constitución, que no consideraron suya.

Nunca como en los meses de tramitación de la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas en la primavera de 1933 la Iglesia y los católicos habían reclamado tanto la libertad religiosa, aunque seguían sin asumirla como un derecho individual. La demandaban como libertad de la Iglesia, entendida como libertad para ejercer su actividad religiosa sin las limitaciones que consideraban que les imponía la política laicista del nuevo régimen.

Existían, pues, concepciones sobre la libertad religiosa difícilmente conciliables en la España de la República. Para los laicistas y anticlericales, dicha libertad constituía un derecho individual y predominaba entre ellos la adscripción de la religión al ámbito privado. En cualquier caso, el Estado y la sociedad debían ser laicos y correspondía al primero impulsar la laicización de la segunda como forma de asegurar la salud de la República. Por el contrario, el mundo católico español no reconocía la libertad religiosa como un derecho individual y negaba al Estado la capacidad para regularla, a menos que fuera para proteger los intereses de la Iglesia. Aceptar ambas premisas requería profundas transformaciones del catolicismo español, que llegarían en décadas posteriores espoleadas fundamentalmente por los cambios en el magisterio pontificio del Concilio Vaticano II.

Bibliografía

- Alonso, Gregorio. *La nación en capilla: ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1793-1874*. Granada: Comares, 2014.
- Álvarez Junco, José. “La nación en duda”. En Juan Pan-Montojo (coord.) *Más se perdió en Cuba: España, 1898 y las crisis de fin de siglo*. Madrid: Alianza, 1998.
- *El emperador del Paralelo: Lerroux y la demagogia populista*. Madrid: Alianza, 1990.
- *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*. Madrid: Siglo XXI, 1976.

- Álvarez Lázaro, Pedro. “Laicismo y librepensamiento institucional en la España peninsular de la Restauración”. En *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, editado por Manuel Suárez Cortina, 161-206. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
- *Masonería y librepensamiento en la España de la restauración*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1985.
- Álvarez Rey, Leandro. *La derecha en la II República: Sevilla, 1931-1936*. Sevilla: Universidad y Ayuntamiento de Sevilla, 1993.
- Álvarez Tardío, Manuel. “Fray Lazo: el anticlericalismo radical ante el debate constituyente de la Segunda República española”. *Hispania Sacra* 50, n.º 101 (1998): 251-273.
- *Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República española*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Andrés Gallego, José. *La política religiosa en España, 1889-1913*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Andrés Gallego, José y Antón M. Pazos. *La Iglesia en la España contemporánea I: 1800-1936*. Madrid: Encuentro, 1999.
- Aragón, Manuel. “Laicismo y modernización del Estado”. *Historia Contemporánea* 6 (1991): 333-342.
- Arbeloa, Víctor M. *La semana trágica de la Iglesia en España (8-14 octubre de 1931)*. Barcelona: Galba, 1976.
- *Socialismo y anticlericalismo*. Madrid: Taurus, 1973.
- Archilés Cardona, Ferran. *Parlar en nom del poble. Cultura política, discurs i mobilització social al republicanisme castellanenc (1891-1909)*. Castellón: Ayuntamiento de Castellón, 2001.
- Avilés Farré, Juan. “Republicanismo, librepensamiento y revolución: la ideología política de Francisco Ferrer y Guardia”. *Ayer* 49 (2003): 249-270.
- Barrero Ortega, Abraham. *La libertad religiosa en España*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

- Barrios Rozúa, Juan M. “La legislación laica desbordada: el anticlericalismo durante la Segunda República”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V, *Historia contemporánea* 12 (1999): 179-224.
- *Iconoclastia (1930-1936): la ciudad de Dios frente a la modernidad*. Granada: Universidad de Granada, 2007.
- Berjoan, Nicolas, Eduardo Higuera y Sergio Sánchez Collantes (eds.). *El republicanismo en el espacio ibérico contemporáneo: recorridos y perspectivas*. Madrid: Casa de Velázquez, 2021.
- Blasco, Inmaculada. “Identidad en movimiento: la acción de las ‘católicas’ en España (1856-1913)”. *Historia y Política* 37 (2017): 27-56.
- “¿Católicas a la calle? Género y religión en el movimiento católico (1890-1913)”. En *Izquierdas y derechas ante el espejo: culturas políticas en conflicto*, editado por Aurora Bosch e Ismael Saz, 253-274. Valencia: Tirant, 2016.
- Botti, Alfonso. “El problema religioso en Manuel Azaña”. En *Manuel Azaña: pensamiento y acción*, editado por Alicia Alted, Ángeles Egido y María Fernanda Mancebo, 136-155. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- Callahan, William J. “Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración, 1875-1923”. En *Religión y política en la España contemporánea*, editado por Carolyn P. Boyd, 17-32. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica, 2002.
- Cantavella, Juan y José F. Serrano (coords.). *La prensa anticlerical en la historia*. Madrid: Fragua, 2011.
- Cárcel Ortí, Vicente. *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*. Pamplona: EUNSA, 1979.
- *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*. Madrid: Rialp, 1990.

- Comes, Vicent. “*La CEDA: las grietas del bloque derechista*”. En *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, 197-222. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009.
- Cruz, Rafael. *En el nombre del pueblo: república, rebelión y guerra en la España de 1936*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- de la Cueva Merino, Julio. “‘Si los curas y frailes supieran...’: la violencia anticlerical”. En *Violencia política en la España del siglo XX*, editado por Santos Juliá. Madrid: Taurus, 2000.
- “Anticlericalismo e identidad anticlerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)”. En *Religión y política en la España contemporánea*, editado por Carolyn P. Boyd. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- “Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923”. *Historia y Política* 3 (2000): 58-75.
- “Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta”. En *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, editado por Javier Drona y Emilio Majuelo, 41-68. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 2007.
- “El anticlericalismo en España: un balance historiográfico”. En *L’histoire religieuse en France et en Espagne*, editado por Benoit Pellistrandi, 353-370. Madrid: Casa de Velázquez, 2004.
- “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”. En *El anticlericalismo español contemporáneo*, editado por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina, 211-301. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- “El laicismo republicano: tolerancia e intolerancia religiosa en la Segunda República española”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 44 (2014), 89-109.

- “Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano”. En *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, 17-45. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009.
 - “La democracia frailófoba: democracia liberal y anticlericalismo durante la Restauración”. En *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, editado por Manuel Suárez Cortina, 229-272. Madrid: Alianza, 1997.
 - “Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910”. *Ayer* 27 (1997): 104-105.
 - “Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil”. En *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, editado por Manuel Suárez Cortina, 255-280. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
 - “Una vieja cuestión para un nuevo liberalismo: laicización y democracia en España (1898-1931)”. En *Los desafíos de la libertad: transformación y crisis del liberalismo en Europa y América Latina*, editado por Marcela García Sebastián y Fernando del Rey Reguillo, 303-319. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- de la Cueva Merino, Julio y Feliciano Montero (eds.). *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- Delgado, Manuel. *La ira sagrada: anticlericalismo, iconoclastia y anti-ritualismo en la España contemporánea*. Barcelona: Humanidades, 1992.
- del Rey Reguillo, Fernando. *Paisanos en lucha: exclusión política y violencia en la Segunda República española*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- de Meer, Fernando. *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*. Pamplona: Eunsa, 1975.

- de Vicente Algueró, Felipe-José. *El catolicismo liberal en España*. Madrid: Encuentro, 2012.
- Ferreiro Galguera, Juan. *Relaciones Iglesia-Estado en la II República española*. Barcelona: Atelier, 2005.
- Forner, Salvador. *Canalejas y el partido liberal democrático (1900-1910)*. Madrid: Cátedra, 1993.
- Frías García, María Carmen. *Iglesia y Constitución: la jerarquía católica ante la II República*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- Fuente Monge, Gregorio de la. “El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869”. *Ayer* 44 (2001): 127-150.
- Gabriel, Pere. “Algunas lecturas e interpretaciones sobre la Semana Trágica”. *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne* 47 (2012): 179-186.
- García Sánchez, Antonio J. *La Segunda República en Málaga: la cuestión religiosa (1931-1933)*. Córdoba: Ayuntamiento, Delegación de Cultura, 1984.
- Gil Andrés, Carlos. *Echarse a la calle: amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)*. Zaragoza: PUZ, 2000.
- González Calleja, Eduardo. “La violencia clerical y anticlerical en el primer bienio republicano en España”. *Ayer* 113 (2019): 77-104.
- Juliá, Santos. *La Constitución de 1931*. Madrid: Iustel, 2009.
- *Manuel Azaña, una biografía política: del Ateneo al Palacio Nacional*. Madrid: Alianza, 1990.
- *Vida y tiempo de Manuel Azaña (1880-1940)*. Madrid: Taurus, 2008.
- Lincoln, Bruce. “Exhumaciones revolucionarias en España, julio de 1936”, *Historia Social* 35 (1999): 101-118.
- López Villaverde, Ángel Luis. “El conflicto católico-republicano desde abajo, 1931-1936”. En *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de

- la Cueva Merino y Feliciano Montero, 389-422. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009.
- “Iglesia y República: ¿conflicto o persecución religiosa?”. En *Las dos repúblicas en España*, editado por Ana Martínez Rus y Raquel Sánchez García, 303-327. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 2018.
- “La Iglesia española ante la República (1931-1933)”. *Ayer* 113 (2019): 51-76.
- “Los católicos y la República: Una ‘guerra cultural’”. En *Los pasos perdidos del catolicismo español: los católicos y la política española del siglo XX*, editado por Carlos M. Rodríguez López-Brea, 61-98. Valencia: Tirant, 2022.
- *El gorro frigio y la mitra frente a frente: construcción y diversidad territorial del conflicto*. Barcelona: Rubeo, 2008.
- López Villaverde, Ángel Luis y César Rina Simón. “La ‘cultura ritual de la multitud’: una interpretación cultural del conflicto político-religioso desde la religiosidad popular y la acción colectiva anticlerical”. En *Religión y poder en España y la Europa del sur: discursos movilización y conflicto político-religioso (1820-1936)*, editado por María Concepción Marcos del Olmo, 179-203. Granada: Comares, 2022.
- Louzao, Joseba. “‘Es deber de verdadero y auténtico patriotismo...’: la nacionalización del conflicto entre clericales y anticlericales (1898-1939)”. En *Ayeres en discusión: temas clave de historia contemporánea*, editado por Encarna Nicolás Marín y Carmen González Martínez. Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2008.
- Macarro Vera, José M. *La utopía revolucionaria: Sevilla en la Segunda República*. Sevilla: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1985.
- *Socialismo, república y revolución en Andalucía (1931-1936)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.

- Marcos del Olmo, María Concepción. “Presentación: catolicismo y República, 1931-1933”. *Ayer* 113 (2019): 13-21.
- Martín, Luis P. “La modernidad política de la masonería española contemporánea”. *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne* 32-36 (2005): 19-42.
- “Redes de secularización en España (1868-1931)”. En *Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia*, editado por Pedro Álvarez Lázaro, Andrea Ciampani y Fernando García Sanz, 203-218. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2017.
- Millán, Jesús y María Cruz Romeo. “Iglesia y religión en el liberalismo anterior a la sociedad de masas”. En *El Estado desde la sociedad: espacios de poder en la España del siglo XIX*, editado por Salvador Calatayud, Jesús Millán y María Cruz Romeo, 149-183. Alicante: Publicacions Universitat d’Alacant, 2016.
- Montero, Feliciano. “El peso del integrismo en la Iglesia y el catolicismo español del siglo XX”. *Mélanges de la Casa de Velázquez* 44 (2014): 131-156.
- Moral Roncal, Manuel. “Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas”. En *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, 223-252. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009.
- Morales Muñoz, Manuel. “‘El porvenir de la libertad’: cultura y sociabilidad republicanas en los siglos XIX y XX”. En *Historia de la sociabilidad contemporánea: del asociacionismo a las redes sociales*, editado por Ramón Arnabat y Montserrat Duch, 103-122. Valencia: PUV, 2014.
- Palacio Cerezales, Diego. “Forjadas por los adversarios: movilización católica en la era del liberalismo (1812-1874)”. *Historia y Política* 46 (2021): 175-206.
- Pérez Ledesma, Manuel. “Anticlericalismo y secularización en España”. En *La cultura: las claves de la España del siglo XX*, editado

- por Antonio Morales Moya, 269-286. Madrid: España Nuevo Milenio, 2001.
- “Teoría e historia: los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea”. En *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, editado por Manuel Suárez Cortina, 341-368. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
- Ponce Alberca, Julio. “El laicismo español en los prolegómenos de la Segunda República: la Liga Nacional Laica (1930-1936)”. *Anuario de Investigación Hespérides* 1 (1993): 741-753.
- Pro, Juan. *La construcción del Estado en España: una historia del siglo XIX*. Madrid: Alianza, 2019.
- Ramos, María Dolores. “La cultura societaria del feminismo librepensador (1895-1918)”. En *Les Espagnoles dans l'histoire: une sociabilité démocratique (XIXe-XXe siècles)*, editado por Danièle Bussy Genevois, 102-124. Saint-Denis: Presses Universitaires de Vincennes, 2002.
- Ramos, María Dolores. “La república de las librepensadoras (1890-1914): laicismo emancipismo, anticlericalismo”. *Ayer* 60 (2005): 45-74.
- Reig, Ramiro. *Blasquistas y clericales: la lucha por la ciudad en la Valencia de 1900*. Valencia: Alfons el Magnànim, 1986.
- Revuelta González, Manuel. “La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo”. En *España entre dos siglos (1875-1931): continuidad y cambio*, editado por José Luis García Delgado, 219-231. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- *La Iglesia española en el siglo XIX: desafíos y respuestas*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2005.
- Robles Muñoz, Cristóbal. *La Santa Sede y la II República*. Madrid: Asociación Cultural y Científica Iberoamericana, 2018 y 2019.
- Rodríguez Lago, José Ramón. “La Iglesia Católica y la II República española: resistencias, progresos y retos pendientes”.

Hispania Nova 11 (2013). <http://hispanianova.rediris.es/11/index.htm>.

Romero-Maura, Joaquín. *La rosa de fuego: el obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*. Madrid: Alianza, 1989.

Ruiz Acosta, María José (coord.). *República y republicanismo en la comunicación*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

Ruiz Manjón, Octavio. *El Partido República Radical: 1908-1936*. Madrid: Tebas, 1976.

Salomón Chéliz, María Pilar. “El anticlericalismo en la calle: republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)”. En *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, 121-139. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.

- “El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1898-1936)”. *Hispania Sacra* 54, n.º 110 (2002): 485-498.
- “La historiografía sobre el conflicto político-religioso en la Restauración (1875-1930): de la movilización colectiva a la construcción de identidades y culturas políticas”. En *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, editado por Feliciano Montero, Julio de la Cueva Merino y Joseba Louzao, 47-66. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2017.
- “La Iglesia ante el sistema educativo del Estado liberal: el debate sobre la libertad de enseñanza (c. 1889-1913)”. En *Reformas antes del reformismo: Estado y sociedad de élites en la España contemporánea*, editado por Salvador Calatayud, Jesús Millán y María Cruz Romeo, 201-238. Granada: Comares, 2022.
- “Los católicos españoles ante la libertad religiosa durante la Segunda República”. *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea* 26 (2016). <https://doi.org/10.4000/diacronie.4065>.
- *Anticlericalismo en Aragón: protesta popular y movilización política (1900-1939)*. Zaragoza: PUZ, 2002.

- “El laicismo republicano y la cuestión religiosa”. En *La Federal: la primera República española*, editado por Manuel Suárez Cortina, Manuel, 123-148. Madrid: Silex, Madrid, 2023.
- Sanfeliu, Luz. *Republicanas: identidades de género en el blasquismo (1895-1910)*. Valencia: PUV, 2005.
- Serrano García, Rafael. “La cuestión religiosa en el Sexenio democrático”. En *El conflicto religioso en la España del siglo XIX: discursos, opinión pública y movilización*, editado por Rafael Serrano García y Sergio Sánchez Collantes, 75-92. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2021.
- “La libertad religiosa en las Cortes de 1869. ¿Un punto real de inflexión en un debate secular?”. En *Religión y poder en España y la Europa del sur. discursos movilización y conflicto político-religioso (1820-1936)*, editado por María Concepción Marcos del Olmo, 103-120. Granada: Comares, 2022.
- Serrano García, Rafael y Sergio Sánchez Collantes (eds.). *El conflicto religioso en la España del siglo XIX: discursos, opinión pública y movilización*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2021.
- Suárez Cortina, Manuel. *El león durmiente: democracia, republicanismo y federalismo en España, 1812-1936*. Santander: Universidad de Cantabria, 2022.
- “Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX”. En *La escarapela tricolor: el republicanismo en la España contemporánea*, editado por Claudia Cabrero, Xuan F. Bas, Víctor Rodríguez y Sergio Sánchez Collantes, 55-85. Oviedo: KRK, 2008.
- “Anticlericalismo, religión y política durante la Restauración”. En *El anticlericalismo español contemporáneo*, editado por Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina, 127-210. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.
- “El Jano de la modernidad: sobre la tolerancia religiosa en la España del siglo XIX”. En *Historia de la tolerancia en España*,

- editado por Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano Martín, 333-353. Madrid: Cátedra, 2021.
- “El liberalismo democrático en España: de la Restauración a la República”. *Historia y Política* 17 (2007): 121-150.
- *El gorro frigio: liberalismo, democracia y republicanismo en la restauración*. Madrid: Biblioteca Nueva y Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- *El reformismo en España: republicanos y reformistas baja la monarquía de Alfonso XIII*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.
- Thomas, María A. *La fe y la furia: violencia anticlerical popular e iconoclastia en España, 1931-1936*. Granada: Comares, 2014.
- Townson, Nigel. *La República que no pudo ser: la política de centro en España (1931-1936)*. Madrid: Taurus, 2002.
- Ullman, Joan C. *La semana trágica: estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*. Barcelona: Ariel, 1972.
- Verdoy, Alfredo. “Una República sin religiosos: la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”. En *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, editado por Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, 351-388. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2009.