

*Secularización y guerra cultural. Una mirada entre Francia y España*¹

Sofía Rodríguez Serrador

Universidad de Valladolid

<https://orcid.org/0000-0002-4827-6247>

Rafael Serrano García

Instituto Universitario de Historia Simancas

<https://orcid.org/0000-0002-5238-5606>

Resumen: El artículo examina los procesos de secularización y la «guerra cultural» desarrollados en Francia y España entre finales del siglo XIX y las tres primeras décadas del XX, abordando especialmente el papel de la educación como elemento identitario en disputa entre diversas culturas políticas. Para ello, atendemos al impacto de las medidas secularizadoras francesas sobre la sociedad y política de España, particularmente a raíz del éxodo congregacionista. El trabajo explora además el papel de la cultura como espacio de crítica al poder eclesiástico, a la vez que impulsor de un proceso de modernización laica.

Palabras clave: secularización, guerra cultural, España, Francia, Benito Pérez Galdós.

Abstract: This article examines the processes of secularisation and the 'culture war' that took place in France and Spain between the late 19th century and the first three decades of the 20th century. It focuses in particular on the role of education as an element of identity in dispute between different political cultures. To this end, we look at the impact of French secularisation measures on Spanish society and politics, particularly in the wake of the congregationalist exodus. The work also explores the role of culture as a space for criticism of ecclesiastical power, as well as a driver of a process of secular modernisation.

Key words: secularisation, culture wars, Spain, France, Benito Pérez Galdós

¹ Este artículo se ha realizado en el marco del proyecto *El factor católico y la libertad de pensamiento en las guerras culturales de la Europa Occidental Contemporánea (1789-1989): perspectiva comparada, transnacional y de género*, PID2022-136299NB-I00 y del GIR *Sociedad y Conflicto desde la Edad Moderna a la Contemporaneidad*.

Introducción

En los siglos XIX y XX, en el contexto de las guerras culturales² entre clericales y anticlericales, se enfrentan diferentes interpretaciones sobre la nación, la sociedad y la educación realizadas por los sectores liberales, republicanos y socialistas —en el marco de una amplia cultura política compartida—, de un lado, y por los católicos, de otro. La forma de entender dichas cuestiones influyó en la construcción narrativa de conceptos como libertad de enseñanza e inmoralidad, laicismo o educación neutra, laicidad o «laicismo agresivo». Esta diversidad interpretativa es resultado de un proceso de reivindicaciones y resistencias entre dos sectores enfrentados —laicistas/anti-laicistas— que conllevó una dimensión transnacional en la pugna por el dominio de la mentalidad en mitad de un proceso de modernización social³ que tiene su reflejo en la legislación en materia religiosa y educativa. Y que alcanzó una nueva dimensión social por la movilización de las masas⁴.

A lo largo de estos dos siglos, los textos constitucionales de los países mediterráneos denotan una tensión entre el pensamiento político liberal y el democrático en la relación entre su concepción de nación y la cuestión religiosa. Entendida esta última en el marco del proceso de secularización y de la pugna clericales/anticlericales. Sin embargo, la tradición católica y el sistema de Concordatos hizo posible una convergencia entre la Iglesia y el Estado que permitió, en última instancia, un dominio de la Iglesia en los espacios públicos fundamentales en la socialización cultural e ideológica de la ciudadanía. En este contexto, destacó especialmente el interés de la jerarquía eclesiástica por controlar la educación, al ser un elemento determinante en la configuración confesional o laica de los Estados liberales que venían de una tradición católica⁵. De este modo, el desarrollo de los sistemas educativos estatales es un buen indicador de los cambios políticos y de los debates sobre la laicidad y/o secularización

² Vid. Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. El núcleo de estas guerras culturales reside en las percepciones contrapuestas de lo religioso y de la propia religión y en la emancipación del pensamiento respecto a los principios tradicionales religiosos. Romeo, M.ª Cruz, Serrano García, Rafael, «Krausistas y neocatólicos. La primera guerra cultural en perspectiva europea», en Rafael Serrano García, Sergio Sánchez Collantes, *El conflicto religioso en la España del siglo XIX. Discursos, opinión pública y movilización*, Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2021, pp. 47-73.

³ Clark, Christopher y Kaiser, Wolfram (eds.), *op. cit.*

⁴ Ramón Solans, Francisco Javier, «Catolicismo, nacionalismo y políticas del pasado en la era de las conmemoraciones», *Ayer*, (132) 2023, pp. 123-147.

⁵ Salomón Chéliz, M.ª Pilar, «La Iglesia ante el sistema educativo del estado liberal: el debate sobre la libertad de enseñanza (C. 1889-1913)», en Salvador Calatayud, Jesús Millán, María Cruz Romeo (eds.), *Reformas antes del reformismo. Estado y sociedad de élites en la España contemporánea*, Granada, Comares, 2022, pp. 201-238.

de la educación⁶. En el campo educativo —entre otros elementos— se constata la voluntad secularizadora de los Estados, especialmente en la férrea defensa de la necesidad de implantar la escuela laica o neutra, como sucede en Francia. Objetivo que España adopta —como Estado— durante la Segunda República. El debate sobre la escuela católica/laica vertebró buena parte del discurso político decimonónico y del primer tercio del siglo XX, y las medidas laicistas de la Tercera República francesa —especialmente la legislación anticongregacionista y la separación Iglesia-Estado— repercutieron en las demandas y movilizaciones de los sectores anticlericales en España⁷.

1. El proceso secularizador en Francia y la emigración congregacionista a España

La religión ha sido un elemento central en la política francesa contemporánea, especialmente en su relación con la educación, ya que la enseñanza religiosa constituyó un elemento determinante en la configuración del sistema político y escolar francés entre los siglos XIX y XX⁸. La Ilustración y los enciclopedistas enunciaron las bases de una creciente crítica al dominio de la religión en la educación y la Revolución francesa influyó negativamente en el monopolio de la cultura cristiana en las sociedades europeas⁹. La nacionalización de los bienes del clero afectó a la enseñanza, en un momento en que la mayor parte de los docentes pertenecía a la Iglesia¹⁰. Consecuencia inmediata de esta medida fue que, tras la Revolución de 1789, se refugiaron en España en torno a 7.000 religiosos¹¹. Además, la Constitución de 1791 establecía —en su artículo tercero— como deber del Estado la organización de una «instrucción pública común a todos los ciudadanos, gratuita en aquellas materias de enseñanza necesarias para todos los hombres».

⁶ Álvarez Lázaro, Pedro F., Ciampani, Andrea, García Sanz, Fernando, «En torno a la secularización de la Europa meridional en la Edad Contemporánea: España, Italia y Francia», en Pedro F. Álvarez Lázaro, Andrea Ciampani, Fernando García Sanz (eds.), *Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2017, pp. 25-30.

⁷ Cueva Merino, Julio, Montero, Feliciano (eds.), *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 123.

⁸ Martí, José M. «Enseñanza y religión en Francia», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (1997), pp. 147-172. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/ADEE/abrir_pdf.php?id=ANU-E-1997-10014700172.

⁹ Souto Paz, José Antonio, «El derecho a la educación», *Boletín de la Facultad de Derecho. UNED* 1 (1992) pp. 26-38 <https://oai.e-spacio.uned.es/server/api/core/bitstreams/a145f76a-c38e-4d26-829d-dd4f6f99352a/content>

¹⁰ Martí, José M., *op. cit.*

¹¹ Cabanel, Patrick «Panorámica general del exilio congregacionista», *Anuario de historia de la Iglesia*, 14 (2005), pp. 97-108.

Ante la defensa de una educación estatal y laica, los católicos franceses hicieron del reconocimiento decimonónico de la libertad de enseñanza un instrumento de resistencia y supervivencia, interpretando este derecho incluso como una victoria. Primero con la Ley Guizot (1833), que permitía la enseñanza primaria libre, y posteriormente con la Ley Falloux (1850), que reconocía la libertad sin restricciones en la segunda enseñanza a todas las congregaciones. Además, se asignaba a los párrocos la inspección moral de las escuelas públicas de primera enseñanza. Aunque la norma también admitía la libertad de enseñanza en la Universidad, esta no se vio realmente implementada hasta la Ley Buffet (1875)¹². Frente a este rearme —una victoria— de los sectores católicos, desde 1869 los republicanos radicales, además de reivindicar la separación Iglesia-Estado, integraron en sus demandas la instrucción primaria laica, gratuita y obligatoria. El modelo decimonónico francés de laicidad se caracterizó por desconfesionalizar la enseñanza y excluir cualquier elemento religioso.

Fundamental en la creación del sistema educativo laico fue la figura de Jules Ferry, heredero de la tradición escolar asociada al culto de la República, que llegó al Ministerio de Instrucción Pública en 1879. Aunque se trataba de una cartera menor, Ferry entendía que se trataba del «ministerio de las almas». Durante cuatro años ocupó este cargo, buscando con su labor dotar de un claro espíritu laico a la III República. Bajo su ministerio se articularon algunas de las leyes más importantes que caracterizan el espíritu laico francés y que se vieron reforzadas con su presencia al frente del Consejo de Ministros en estos años. En 1880 se eliminó la libertad de la enseñanza superior, únicamente el Estado podía conferir el título de licenciado y doctor. Desde ese momento ningún establecimiento no estatal podía detentar el calificativo de Universidad. En marzo de 1880 dos nuevos decretos regulaban la segunda enseñanza, obligando a la disolución y dispersión de algunas órdenes religiosas en el plazo de tres meses. De este modo, los jesuitas —entre otras congregaciones— debieron dispersarse «y evacuar todos sus establecimientos, particularmente los docentes»¹³. El resto de las congregaciones tuvieron que solicitar autorización para sus centros religiosos o serían suprimidas en un plazo de seis meses. En 1881 se secularizó también la enseñanza femenina y la de la Escuela Normal Superior femenina. En ese mismo año se reconoció el principio de gratuidad de las escuelas primarias públicas. Y en marzo de 1882 se estableció «conjuntamente la obligatoriedad de la enseñanza primaria y la laicidad de la enseñanza primaria pública»¹⁴, que conllevó la laicización de los programas educativos. Además, las leyes de 1880 y 1882 hacían que la educación fuera gratuita y obligatoria de los 6 a los 13 años. Estas medidas se vieron complementadas, en

¹² Orlandis Rovira, José, «Ciento veinticinco años de escuela laica en Francia», *Anuario de historia de la Iglesia*, 14 (2005), pp. 83-92.

¹³ Martí, José M., *op. cit.*

¹⁴ *Ibidem*

1886, con la Ley Goblet que reservaba la función docente a los laicos¹⁵, expulsando así a los religiosos de la enseñanza primaria¹⁶.

Desde la década de 1880 los católicos denunciaron esta legislación, a la vez que se consideraban víctimas de las acciones de una «República anticlerical». Configurando un discurso que convertía la laicidad en una persecución de lo religioso. Así, en 1883 los padres de familia católicos se movilizaron contra la «escuela sin Dios» y «los manuales del diablo»¹⁷. Además, la normativa promulgada en esta década provocó un éxodo congregacionista que afectó especialmente a España, con el establecimiento en el país de asuncionistas, benedictinos —que regresaron a Santo Domingo de Silos— capuchinos, carmelitas, franciscanos, maristas y dominicos. En total, unas doce congregaciones que representaban, como ha señalado Delaunay, la cifra de entre 900 y 1000 personas. Entre 1881 y 1900 otras congregaciones francesas se establecieron en España¹⁸, coincidiendo su llegada con el desarrollo del anticlericalismo en el país, vinculado especialmente al republicanismo progresista. En esas dos décadas la prensa liberal y republicana protestó con frecuencia ante la «invasión» de religiosos/as franceses. Prueba de esta hostilidad creciente fue la proliferación de caricaturas anticlericales¹⁹ que calificaban a estos religiosos de «aprovechados ávidos de prebendas»²⁰.

Para las órdenes religiosas francesas la década previa a la Gran Guerra fue una coyuntura especialmente difícil, llegando a considerar esta etapa de «persecución» o «catástrofe». En 1901 Francia promulgaba una Ley de Asociaciones que establecía un régimen especial sobre las congregaciones²¹. La norma permitía cerrar los establecimientos no autorizados de congregaciones autorizadas²² y en el caso de solicitar las autorizaciones correspondientes muchas no

¹⁵ Martí, José M., *op. cit.* En el caso de los maestros daba un plazo de cinco años para su sustitución por personal laico. Sin embargo, en el caso de las maestras este plazo no se estableció y todavía era posible encontrar escuelas de niñas dirigidas por religiosas en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Lalouette, Jacqueline, «El anticlericalismo en Francia, 1877-1914», *Ayer*, 27 (1997), pp. 15-38.

¹⁶ En 1912 el Consejo de Estado extendió esta norma a la segunda enseñanza bajo el argumento de que un eclesiástico no era garante de una enseñanza neutra. Cabanel, Patrick, *op. cit.*

¹⁷ Álvarez Tardío, Manuel, «Las claves político-ideológicas de la cuestión religiosa en la España contemporánea», en Pedro F. Álvarez Lázaro, Andrea Ciampani, Fernando García Sanz (eds.), *Religión, laicidad y sociedad*, *op. cit.*, pp. 33-48.

¹⁸ Delaunay, Jean-Marc, «Exilio o refugio en España», *Anuario De Historia De La Iglesia*, 14 (2005), pp. 153-164.

¹⁹ Sobre esta cuestión vid. Sánchez Collantes, Sergio, «Las caricaturas anticlericales en la prensa política de la Restauración», en Gonzalo Capellán de Miguel, *Miradas de la España de la Restauración desde la caricatura política, la iconografía y la prensa (1875-1923)*, Editorial Universidad de Cantabria, 2024, pp. 427-462.

²⁰ Delaunay, Jean-Marc, *op. cit.*

²¹ El título tercero estaba dedicado por completo a las Congregaciones.

²² Lalouette, Jacqueline, *op. cit.*

se concedieron. Se prohibió a los religiosos de congregaciones no autorizadas, incluso por persona interpuesta, la dirección de centros docentes y el ejercicio de la enseñanza²³. La ley de Asociaciones provocó la dispersión de unos 30.000 religiosos y la confiscación de sus bienes²⁴. En los dos años siguientes cerca de doce mil quinientos establecimientos escolares habían cerrado sus puertas²⁵. La llamada Ley Combes, de julio de 1904, prohibía a las congregaciones dedicarse a la enseñanza, motivando la ruptura de relaciones diplomáticas entre Francia y la Santa Sede ese mismo mes²⁶. Se calcula que a raíz de esta nueva regulación unos 2.000 colegios cerraron sus puertas²⁷, cerca de 4.000 Hermanos de las Escuelas Cristianas, 2.100 jesuitas, 700 maristas y casi la totalidad de los carmelitas abandonaron el país²⁸. Estas medidas se vieron complementadas por la Ley de separación de las Iglesias y el Estado de 1905, que garantizaba la neutralidad estatal. La norma respondía a la creciente presión ejercida —ya desde 1870— por las asociaciones de librepensamiento, que reclamaban la separación Iglesia-Estado y cuya movilización se intensificó a partir de 1903²⁹; aunque los sectores librepensadores fueron críticos con el texto final de la Ley. El primer artículo de la ley de 1905 enunciaba que la República garantizaría la libertad de conciencia y el libre ejercicio de los cultos, reconociendo la pluralidad religiosa de los ciudadanos franceses. La norma llevó aparejada la prohibición de cualquier símbolo religioso en los edificios públicos —así desaparecieron los crucifijos de las escuelas— y se nacionalizaron edificios de la Iglesia destinados al culto bajo la premisa de que pertenecían al legado

²³ «Nadie podrá dirigir, ya sea directamente o por medio de una persona interpuesta, un centro de enseñanza, sea cual sea su tipo, ni impartir enseñanza en él, si pertenece a una congregación religiosa no autorizada». *Loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association*. <https://www.legifrance.gouv.fr/loda/id/JORFTEXT000000497458>

²⁴ Ostolaza, Maitane, «Un exil doré: Les congrégations religieuses françaises et l'essor de l'enseignement catholique en Guipúzcoa, 1900-1931», *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 88/ 220 (2002), pp. 197-220.

²⁵ Siguiendo los datos ofrecidos por Dansette, Adrien, *Histoire religieuse de la France contemporaine. L'Eglise catholique dans la mêlée politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1965, pp. 577-582. Cit. en Lalouette, Jacqueline, *op. cit.*

²⁶ Labaca Zabala, María Lourdes, «La prohibición del velo islámico en los centros educativos de Francia: límite el principio de laicidad de la república», *Cartapacio de Derecho: Revista Virtual de la Facultad de Derecho*, 15 (2008), pp. 2-53.

²⁷ Laperrière, Guy, *Les Congrégations religieuses: De la France au Québec, 1880-1914*, Quebec, Presses Université Laval, 1996. Cit. en Ceamanos Llorens, Roberto, «Laicidad en Francia: el establecimiento de la escuela republicana (1879-1905)», *Derecho, Estado y religión*, 8 (2023), pp. 5-37. <https://doi.org/10.56487/der.v8i8.1107>

²⁸ Ostolaza, Maitane, «Un exil doré... *op. cit.*

²⁹ Lalouette, Jacqueline, *op. cit.*

cultural del país y de sus ciudadanos³⁰. Se eliminó el presupuesto de culto y clero, cumpliendo así con lo enunciado en el informe Briand —preámbulo del proyecto de ley discutido en la Asamblea— al considerar que suprimir esta financiación era una cuestión de «salvación pública»³¹. La normativa de 1905 obligó a los congregacionistas a elegir entre abandonar la congregación, simular la secularización o abandonar el país. Una situación confusa que se vio acrecentada por la divergencia de posturas de los obispos y la falta de indicaciones de Roma³². Finalmente, ante el alcance de estas reformas, la Santa Sede condenó la ley en la encíclica *Vehementer Nos* (1906) e hizo de la «neutralidad escolar» el punto clave de su enfrentamiento con el Estado francés³³. Si bien una parte de los religiosos oficialmente rompió con sus congregaciones, y recibieron la correspondiente carta de secularización, la realidad es que la relación —e integración— con la congregación se mantuvo en el contexto de una «cultura de la clandestinidad» que, en el fondo, era una cultura de resistencia. Como consecuencia de esta dinámica muchos religiosos tuvieron que enfrentarse al delito de falsa secularización³⁴.

El resultado inmediato de estas normativas fue una nueva oleada migratoria que afectó a España³⁵. El país ocupó un lugar privilegiado en los destinos elegidos por los religiosos por la legislación favorable a su implantación, el apoyo de los obispos y las elites locales, y por su proximidad geográfica. Los religiosos franceses se asentaron principalmente en las zonas del noroeste peninsular. El País Vasco y Cataluña recibieron 248 comunidades (113 el primero y 115 la segunda), lo que representaba el 75 % del total de las casas establecidas, dedicadas en su gran mayoría a la enseñanza³⁶. La novedad, en esta ocasión, radicó en que el número de las congregaciones femeninas fue mayor que las masculinas, aunque es muy difícil realizar una estadística certera, pues la entrada en el país fue constante entre 1901 y 1906³⁷. Sin embargo, algunas de las órdenes religiosas instaladas en el país lo abandonaron en esa década, caso de una comunidad de clarisas que, en 1909, se trasladó a Holanda por la agitación social de Barcelona³⁸.

³⁰ Ceamanos Llorens, Roberto, *op. cit.*

³¹ Fabre, Rémi, «Un siglo después de la Ley de separación de las Iglesias y el Estado: la laicidad francesa en entredicho», *Historia contemporánea*, 42 (2011), pp. 403-428.

³² Cabanel, Patrick, *op. cit.*

³³ Ceamanos Llorens, Roberto, *op. cit.*

³⁴ Cabanel, Patrick, *op. cit.*

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ostolaza, Maitane, «Un exil doré... *op. cit.*

³⁷ 168 comunidades femeninas y 161 grupos masculinos. Delaunay, Jean-Marc, *op. cit.*

³⁸ *Ibidem*

El desplazamiento a España —u otros países— de los religiosos franceses no constituyó verdaderamente un exilio, pues ni fueron expulsados ni hubo orden de salida. Sin embargo, ante la imposibilidad de continuar legalmente con su actividad, optaron por una emigración a países católicos. Su partida estuvo acompañada de manifestaciones, especialmente en París, arrojando a los religiosos en las estaciones de tren con destino a sus nuevos lugares de residencia³⁹. Las órdenes religiosas adoptaron una narrativa victimista martirial que responsabilizaba de su situación al regreso de la violencia revolucionaria. Este dramatismo se vivificó con la expatriación de los cuerpos de los santos fundadores y por la entrada de las fuerzas del orden en los espacios de clausura. Sin embargo, y a largo plazo, este éxodo tuvo un efecto «salvavidas», pues permitió nuevas vocaciones —una nueva cantera en los países de llegada— y con ello la continuidad de estas fundaciones. La migración compensó el declive congregacionista al que apuntaban las estadísticas y curvas de vocaciones entre los años 1901-1910, que evidenciaban un descenso claro. Especialmente si tenemos en cuenta que la emigración por la norma de 1905 provocó una ausencia de relevo generacional en las órdenes francesas. Es decir, los huecos dejados por los emigrados no fueron reemplazados en Francia, así que las vocaciones captadas en los nuevos países de asentamiento, en realidad, revitalizaron las congregaciones⁴⁰.

2. El esfuerzo secularizador en España: entre la imposición de la ley y la cultura de resistencia

En España, los debates sobre la libertad de enseñanza se intensificaron a raíz de la revolución francesa y del desarrollo posterior del sistema educativo francés, atravesando diversas culturas políticas y convirtiéndose en un elemento diferenciador de los modelos sociales y de Estado asociados a los diversos idearios políticos. Así durante el siglo XIX, el proceso de secularización se convirtió en una reforma pendiente, especialmente porque el liberalismo español no había renunciado a considerar el catolicismo como un rasgo identitario consustancial de la nación⁴¹. Una concepción arraigada desde el liberalismo gaditano, que entendió la intransigencia

³⁹ Hernández Díaz, José María, «La libertad de enseñanza en la Restauración y su incidencia en la Universidad de Salamanca», *Historia de la educación*, 3 (2010), pp. 109-126. Recuperado a partir de <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/6595>

⁴⁰ Cabanel, Patrick, *op. cit*

⁴¹ Vid. Eastman, Scott, «The religious origins of spanish national identity, 1793-1812», en Oscar Aldunate León, Iván Heredia Urzáiz, *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2008.

Lorente Sariñena, Marta, *La Nación y las Españas Representación y territorio en el constitucionalismo gaditano*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2010.

confesional en el marco de la soberanía nacional⁴². Así, el texto de la Constitución de 1812 es «excluyentemente confesional»⁴³, al comprender que la nación era «religiosamente católica»⁴⁴, incluso «intolerantemente católica»⁴⁵. Aunque Cádiz hacía compatible esta interpretación con un proceso de secularización y cambio social. Esta concepción también implicaba que la protección de la religión pasaba de la Iglesia a la Nación —al Estado— y que la confesionalidad no equivalía a la supeditación de la soberanía de la nación a la Iglesia⁴⁶. Ese constitucionalismo y liberalismo, en el que la idea de nación soberana se une a la religión católica como identidad básica de la misma, se mantuvo a lo largo del tiempo⁴⁷ y, a la larga, la identificación de lo español con lo católico impidió la extensión de otro tipo de «identidad cívica nacional de carácter laico»⁴⁸. A la vez, situar la regulación de la confesionalidad bajo el Estado implicaba definir lo que significaba ser católico⁴⁹. Así, los textos constitucionales decimonónicos reconocían el catolicismo como la única religión del Estado, aunque divergían en su seno las interpretaciones de las relaciones Iglesia-Estado. El Concordato de 1851 reforzó la hegemonía de la Iglesia, al excluir otros cultos y mantener sus privilegios en el ámbito educativo. Sería ya al final de la etapa isabelina cuando liberales demócratas y progresistas integraron la libertad religiosa como parte de su ideario⁵⁰. Revelador del cambio de mentalidad del Sexenio Democrático, e indicador de su obra en esta cuestión, fue que el debate sobre la libertad de enseñanza alcanzó una primera victoria con el decreto que regulaba la misma en 1868⁵¹. Y con la Constitución de 1869 se aceptaba por vez primera la libertad de cultos en público y en privado, pero esquivando la cuestión de la confesionalidad y con la obligación, por parte del Estado, de sostener a la Iglesia católica. Sin embargo, restablecida la monarquía en España, la constitución de 1876 recuperó la confesionalidad del Estado, admitiendo una libertad de conciencia limitada.

⁴² Millán García-Varela, Jesús, Romeo Mateo, María Cruz, «Individuo, nación y religión en el liberalismo español, 1808-1868», *Ayer*, 132 (2023), pp. 23-47.

⁴³ Portillo Valdés, José M., *Revolución de nación Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, p. 443.

⁴⁴ Clavero Salvador, Bartolomé, «Cádiz 1812: antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 42/1 (2013), pp. 201-279.

⁴⁵ Millán García-Varela, Jesús, Romeo Mateo, María Cruz, *op. cit.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ Portillo Valdés, José M., *Una historia atlántica de los orígenes de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2022, pp. 204-206.

⁴⁸ Pro, Juan, *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza, 2019, pp. 119 y 521.

⁴⁹ Millán García-Varela, Jesús, Romeo Mateo, María Cruz, *op. cit.*

⁵⁰ Revuelta González, Manuel, *La Iglesia española en el siglo XIX: desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad Pontificia de Sevilla, 2005, pp. 184-189.

⁵¹ Hernández Díaz, José María, *op. cit.*

El difícil equilibrio entre el papel de la religión en las relaciones con el Estado liberal estuvo atravesado, además, por el profundo carácter antiliberal de la Iglesia española, que entendió que el liberalismo —en su defensa de la autonomía política— era la antesala de la desintegración de España⁵². Iniciada la Restauración, las relaciones Iglesia-Estado, reguladas por el Concordato de 1851 —que daba carta de naturaleza a la confesión del Estado, permitía el restablecimiento de órdenes religiosas disueltas en la década de los treinta y determinaba regulaciones para las órdenes femeninas y masculinas, además de admitir que la educación en el país se ajustaría a la doctrina católica⁵³—, fueron estables y permitieron la extensión de la influencia de la Iglesia en el país⁵⁴, especialmente por el aumento de las órdenes religiosas con finalidad docente o benéfica, dos ámbitos en los que el Estado no era capaz de atender las necesidades de la sociedad. Además, en 1885, un Real Decreto —promulgado por Alejandro Pidal y Mon— permitió asimilar los centros docentes religiosos a los públicos, beneficiando a las órdenes religiosas⁵⁵. Durante estos años la tasa de crecimiento de efectivos eclesiásticos superó la tasa de crecimiento poblacional general. La gran expansión congregacionista provocó que a principios del siglo XX su crecimiento se considerase excesivo⁵⁶. Entre 1876 y 1900 se había autorizado en el país el establecimiento de 73 congregaciones religiosas, que fundaron 241 centros dedicados principalmente a la educación. Para 1901, atendiendo a las estadísticas oficiales, había en España 512 casas religiosas masculinas, 2.543 casas femeninas que, en conjunto, sumaban más de 50.000 miembros. Estos efectivos se ocupaban de la educación de —aproximadamente— 49.000 niños y 178.000 niñas⁵⁷. Aunque la Iglesia vivió una expansión en esta etapa fueron constantes sus reivindicaciones relativas a una mayor presencia educativa o sobre su necesaria influencia en la moral pública; a la vez que denunciaba cualquier atisbo de disidencia religiosa⁵⁸.

El debate sobre la secularización y la libertad de enseñanza en la España posterior a 1875 se vio influenciado por factores comunes a Europa: el centralismo administrativo, el desarrollo científico y educativo, la creciente secularización de

⁵² Moliner Prada, Antonio, «En torno a la Revolución Liberal y la Iglesia española del siglo XIX», *Leer historia*, 69 (2016), <https://journals.openedition.org/lerhistoria/2475>

⁵³ Pro, Juan, *op. cit.*, pp. 360-362.

⁵⁴ Sobre esta cuestión vid. Callahan, William J., *La Iglesia católica en España (1875- 2002)*, Barcelona, Crítica, 2003.

⁵⁵ Salomón Chéliz, M.^a Pilar, «La Iglesia ante el sistema educativo del estado liberal... *op. cit.*

⁵⁶ Requena, Federico M., «Vida religiosa y espiritual en la España del siglo XX», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11 (2002), pp. 39-68.

⁵⁷ Ostolaza, Maitane, «Un exil doré... *op. cit.*

⁵⁸ Moliner Prada, Antonio, *op. cit.*

la sociedad, o la condena pontificia al liberalismo. Pero un factor determinante fue la normativa laicizadora de la Tercera República francesa, sumada al éxodo congregacionista finisecular y la llegada a España de numerosas congregaciones docentes⁵⁹, que —entre otras cuestiones— introdujeron y difundieron prácticas religiosas como el culto eucarístico, reforzando la comunión de la misa⁶⁰. A pesar de la protección del gobierno a la Iglesia católica las demandas de la necesidad de una escuela laica no cesaron, generando el ataque de los sectores católicos del país. Coincidiendo con el inicio de las normas promulgadas en Francia en 1880 el periódico *El Mundo Político* atacaba los valores de la escuela laica y llamaba a la movilización en su contra:

El laicismo. La escuela radical, velando mal su odio á la religión, sostiene con afán incansable el laicismo en la instrucción pública. La palabra misma denuncia la íntima y completa malicia del hecho: enseñanza laica es enseñanza no eclesiástica, esto es, apartada de la moral y del dogma. Añaden á este epíteto alarmante los dos menos expresivos, de gratuita y obligatoria. Con la gratuidad llaman al público a recibir el veneno en doradas píldoras, y, si, a pesar, de este gran atractivo de la economía, no entrare en el establecimiento, que le abre sus puertas le fuerzan á entrar con la obligación y la sanción penal consiguiente [...] No se contentan los diarios de la revolución con sembrar esa funesta semilla; excitan cuidarla mucho y à regarla; con esmero hasta que brote, crezca y fructifique. Que sus esfuerzos no han sido del todo estériles, lo demuestran los recientes conatos que ha habido en Barcelona para establecer escuelas ateas. El laicismo, afortunadamente para la generación que empieza, es todavía planta exótica en esta noble tierra del catolicismo; pero ya ha pretendido aclimatarse bajo el sol de España, que abrasa en sus rayos toda clase de herejías y de absurdos. Necesario es que los padres de familia, primeros interesados en la salud espiritual de sus hijos, se opongan á esta novedad tan peligrosa, que la sana libertad reprueba y la moral católica anatematiza⁶¹.

A partir de este momento se empieza a definir con mayor claridad la identificación de la religión con el pensamiento político antiliberal y conservador⁶². La religión se convirtió —a finales del siglo XIX— en un elemento diferenciador fundamental entre las derechas —principalmente católicas— y las izquierdas en España. La defensa de la secularización y/o el anticlericalismo constituyó un elemento identitario de diversas culturas políticas del espectro de las izquierdas. El laicismo fue, sin duda, un rasgo distintivo de las diferentes corrientes

⁵⁹ Hernández Díaz, José María, *op. cit.*

⁶⁰ Requena, Federico M., *op. cit.*

⁶¹ *El Mundo político* 21/12/1880.

⁶² Moliner Prada, Antonio, *op. cit.*

republicanas del siglo XIX y XX⁶³. Aunque no todo el republicanismo adoptó el mismo concepto de laicismo, ni las mismas propuestas secularizadoras o anticlericales, existiendo profundas diferencias entre reformistas o radicales⁶⁴. Si bien la prensa republicana, a inicios de siglo, atribuía la decadencia nacional a la acción de las órdenes religiosas, consolidándose la idea de que obedecían a poder político extranjero y que su función docente afectaba negativamente a la población, considerando que volvían a los niños fanáticos⁶⁵.

También socialistas⁶⁶ y anarquistas compartieron elementos similares de las culturas políticas republicanas en lo referente a materia religiosa. Y, en el cambio de siglo, el Partido Liberal —con un giro de su posicionamiento en la cuestión religiosa desde 1899⁶⁷— reintrodujo elementos secularizadores, y anticlericales en su programa, con la notable influencia de Canalejas⁶⁸. En su caso, ya desde 1901 señalaba el clericalismo como uno de los problemas fundamentales del Estado, especialmente en comparación con otros países donde las congregaciones religiosas estaban sometidas al Derecho común⁶⁹. El retorno del Partido Liberal al anticlericalismo no adoptó los postulados más radicales, apostando en cambio por una paulatina secularización en el ámbito jurídico-político y educativo⁷⁰.

⁶³ Suárez Cortina, Manuel, *El león durmiente. Democracia, republicanismo y federalismo en España, 1812-1936*, Santander, Ediciones Universidad Cantabria, 2022, pp. 99-116.

⁶⁴ Los reformistas eran contrarios al clericalismo, pero no a la religión católica, mientras que los radicales partían, habitualmente, de una consideración negativa de la religión católica. Cueva Merino, Julio, «Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano», en Julio de la Cueva Merino, Feliciano Montero, *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá, 2009, pp. 26-29. Vid. también Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.

⁶⁵ Salomón Chéliz, M.^a Pilar, «El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1898-1936)», *Hispania sacra*, 54/110 (2002), pp. 485-498.

⁶⁶ Si bien el pensamiento socialista contaba con una identidad laica, los socialistas evitaron durante décadas el discurso anticlerical, manteniéndose alejados del anticlericalismo republicano. Cuando los socialistas se plantearon la alianza con los republicanos, incorporaron el discurso anticlerical a su programa. Especialmente visible este giro después de 1910. Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*, 2023, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 249-259.

⁶⁷ Salomón Chéliz, M.^a Pilar, «La Iglesia ante el sistema educativo del estado liberal... *op. cit.*

⁶⁸ Especialmente interesante es la intervención de Canalejas en el Congreso, el 14 de diciembre de 1900 cuando pronunció su famosa consigna: «¡Hay que dar batalla al clericalismo!». Cueva Merino Julio de la, Montero García, Feliciano, «Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas», en Julio de la Cueva Merino, Feliciano Montero, *La secularización conflictiva... op. cit.*, pp. 101-120.

⁶⁹ Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes... op. cit.*, p. 171.

⁷⁰ Cueva Merino Julio de la, Montero García, Feliciano, «Clericalismo y anticlericalismo... *op. cit.*

Desde inicios del siglo XX, el debate sobre la necesidad de medidas laicizadoras caracterizó la política española, ganando terreno las propuestas y discursos secularizadores. La cuestión religiosa se convirtió en materia central —y fruto de tensión— en los debates parlamentarios, acompañada de un anticlericalismo que, impulsado principalmente por el republicanismo, se convirtió en motor de la movilización social callejera. De este modo, el anticlericalismo fue un recurso movilizador en el contexto de construcción de la nueva política de masas que emergía en ese momento⁷¹. Además, las tensiones entre la Iglesia y el Estado fueron en aumento por los intentos de los gobiernos liberales para regular las órdenes religiosas. Pero también por la normativa educativa liberal, que se vio influenciada por las reformas laicizadoras francesas. A lo que se sumó el regeneracionismo que puso el foco en la educación como un instrumento del Estado para superar la decadencia nacional. Así acabaron por converger la preocupación liberal por el fortalecimiento de la educación pública con los recelos anticlericales ante el aumento del clero regular y el crecimiento de la enseñanza congregacionista.

El crecimiento de los religiosos en España es notorio en la primera década del siglo. Solo entre 1901 y 1904 se instalaron en España 64 congregaciones francesas que, en conjunto, fundaron más de 328 comunidades religiosas y 215 colegios y escuelas⁷². En 1904 se apunta que había casi 600 comunidades religiosas masculinas, que suponían un total de 10.630 congregantes. Esta última cifra se cuadruplicaba en el caso de las comunidades de religiosas femeninas, alcanzando las 40.030 integrantes. Si nos detenemos en el cómputo de religiosos extranjeros, se apunta a la presencia de 1.357 monjas, que para 1910 habían incrementado su número en casi 1.000 efectivos.

Esta expansión era vista con recelo por parte de la sociedad y los políticos, especialmente ante el desempeño docente. A principios de siglo, la Iglesia regentaba la cuarta parte de las escuelas primarias, y casi el 80% de los establecimientos de segunda enseñanza del país, hecho considerado «escandaloso» por Romanones en 1901. Ese mismo año la situación se tensionó todavía más por la reacción social derivada del estreno de la obra de Benito Pérez Galdós *Electra*, en enero de 1901, que concitó manifestaciones por todo el país hasta verano. Las protestas provocaron que en marzo Sagasta asumiera parte del programa propuesto por Canalejas. Son numerosos los mítines de aquella primavera que reclamaban la expulsión de las órdenes religiosas⁷³, y a lo largo del año la campaña anticlerical estuvo caracterizada por una fuerte tendencia anticongregacionista, especialmente

⁷¹ *Ibidem*, p. 121.

⁷² Ostolaza, Maitane, «Un exil doré... *op. cit.*

⁷³ Salomón Chéliz, M.^a Pilar, «El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)», en Julio Cueva Merino, Feliciano Montero, (eds.), *La secularización conflictiva...*, *op. cit.*, pp. 121-138.

antijesuítica⁷⁴. Esta movilización y ocupación del espacio público, como reflejo de la guerra cultural entre clericales y anticlericales, caracterizó la primera década del siglo XX⁷⁵.

Ante el crecimiento extraordinario de la enseñanza congregacional, los liberales intentaron limitar su extensión, a la vez que defendían el fortalecimiento —y establecimiento, en muchos casos— de la enseñanza pública. Así se explica el decreto que, en septiembre de 1901, sometía a las órdenes religiosas —no concordadas— a la ley de Asociaciones de 1887 y cuyo cumplimiento hubo que regular nuevamente un año después; evidencia de que los múltiples esfuerzos de los gobiernos liberales encontraron fuertes resistencias, especialmente en los sectores integristas y conservadores. En noviembre, las discusiones relativas a la libertad de enseñanza enfrentaron —en el Senado— al Obispo de Sevilla y al Conde de Romanones, con acusaciones cruzadas sobre el interés del gobierno y de la Iglesia por controlar al «pueblo». A partir de este momento se inició una «guerra escolar» que elevó progresivamente el nivel de las acusaciones mutuas y que dio al conflicto anticlerical una profunda dimensión social. La asunción de objetivos seculares por parte de los liberales en el gobierno conllevó una acción unitaria en el seno del movimiento católico, impulsando campañas y acciones en defensa de las congregaciones y de la educación católica⁷⁶. Entre 1902 y 1903 la batalla se centró sobre la enseñanza de la religión, las titulaciones del profesorado y la libertad de enseñanza⁷⁷. En este contexto, el Congreso Católico Nacional (Santiago de Compostela, julio de 1902), con secciones dedicadas específicamente a la defensa de las congregaciones y la de la enseñanza católica, era una respuesta a los objetivos y movilización anticlerical⁷⁸.

A partir de 1905, el debate se radicalizó mucho más con la llegada de nuevos religiosos procedentes de Francia a causa de las normas promulgadas aquel año. Los cambios legislativos generaron un sentimiento de animadversión profundo de los religiosos franceses contra su gobierno, pero también en los españoles. Muestra de ello es que ante la visita del presidente Loubet a El Escorial la comunidad de religiosos agustinos se encerró en sus celdas «para no ver al jefe de la nación que acababa de romper sus relaciones con la Iglesia católica»⁷⁹.

La llegada de nuevos religiosos a España y la extensión de la influencia de las comunidades religiosas intentará contrarrestarse por los sucesivos gobiernos. En

⁷⁴ *Ibidem*, p. 116.

⁷⁵ Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes... op. cit.*, p. 176.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 114.

⁷⁷ Hernández Díaz, José María, *op. cit.*

⁷⁸ Cueva Merino Julio de la, Montero García, Feliciano, «Clericalismo y anticlericalismo... op. cit.

⁷⁹ *El Imparcial*, 25/10/1905.

1906 el ministro de Gobernación Bernabé Dávila, dentro del gabinete presidido por José López Domínguez, presentó un proyecto de ley que regulaba el derecho de asociación. La preparación de dicho proyecto (cuyas bases reproducían al parecer las del que había presentado sobre la misma cuestión el ministro Alfonso González en 1902⁸⁰) tenía lugar en un ambiente de preocupación y hastío en los ambientes republicanos y librepensadores ante lo que era una realidad flagrante: la entrada en el territorio español de miles de religiosos y religiosas procedentes de Francia, un hecho bien palpable pues desde que se traspasaba la frontera de Irún asomaban «en todas partes gríñones y sotanas», según el diario *El Liberal* que, en su editorial de 15 de octubre hablaba expresivamente de «inundación»⁸¹, en tanto que otro medio alertaba a los liberales de todos los matices a no olvidar que «nos encontramos en un instante decisivo y grave de la historia de la libertad y del Poder civil en España»⁸². Sin entrar en detalles acerca de su articulado, el proyecto de Dávila —que retomaba otros de 1901 y 1902⁸³— buscaba atribuir al Gobierno el poder de autorizar por ley determinadas asociaciones (pensando en las religiosas), y, como consecuencia de ello, proceder al examen y revisión de cuantas se establecieran en España sin estar comprendidas en el Concordato que en su artículo 29 solo permitía la existencia de tres órdenes religiosos masculinas. El espíritu del proyecto era, según su preámbulo, el de someter «a todas las asociaciones al derecho común, negándose a convenir el privilegio y la excepción en derecho» (según el texto publicado en *El Liberal*⁸⁴). Todo esto ocurría en medio de un gran revuelo mediático, con posiciones muy enfrentadas. Inmediatamente se organizó la movilización católica, la prensa afín empezó a referirse al ministro como *petit Combes*⁸⁵. Y también desde la prensa católica se presentaba lo que demandaban los foros de opinión anticlericales como «una ley de degüello moral de frailes»⁸⁶.

⁸⁰ *España Nueva*, 09/10/1906, p. 3.

⁸¹ «Contra la inundación», en *El Liberal*, 15/10/1906, p. 1 y, también, basándose en la misma fuente: «Los religiosos franceses en España. Una información de «El Fígaro»», en *El Imparcial*, 15/10/1906, p. 1.

⁸² «Unión necesaria», en *Heraldo de Madrid*, 17/10/1906, p. 1.

⁸³ En realidad, sería desde 1900 cuando en el Congreso empezó a agitarse la bandera contra el clericalismo, pese a lo cual, habían pasado seis años y nada se había hecho: «Reincidencia episcopal», en *El Heraldo de Madrid*, 02/10/1906, p. 1. En este artículo, además, se proponía que la proyectada ley de asociaciones fuera una traducción de la francesa de Waldeck-Rousseau.

⁸⁴ «El proyecto de ley de asociaciones», en *El Liberal*, 26/10/1906, p. 3.

⁸⁵ Martí Gilabert, Francisco, *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 102-106.

⁸⁶ «Cabeza de turco», en *El Universo*, 07/10/1906, p. 1.

El proyecto, cuya tramitación se dilataba («va oliendo a puchero de enfermo»⁸⁷) no llegó a discutirse en el Congreso ya que Segismundo Moret envió una carta al monarca quejándose de las divisiones que este asunto estaba causando en el Partido liberal, lo que sabido por López Domínguez empujó a este a presentar de inmediato su dimisión, encargando Alfonso XIII formar gobierno al causante de la crisis —llamada, otra vez,⁸⁸ del «papelito», por la carta—, es decir al propio Moret. Su estancia en el poder fue, empero, brevísima, apenas cinco días. Es cierto que quien le sustituyó, otro viejo liberal, Vega de Armijo, declaró que había aceptado el encargo a condición de que la Cámara continuara discutiendo el proyecto, pero su gobierno apenas duró un mes no sacando adelante la norma.

Los esfuerzos secularizadores de los diversos gobiernos habían encontrado una férrea oposición en los sectores católicos que, entre otros elementos, habían conservado mayoritariamente el control del sistema educativo en la guerra cultural por la separación Iglesia-Estado. Sin embargo, el mundo de la cultura contó con insignes defensores de la laicidad. Un caso muy expresivo del impacto que en los sectores de la opinión pública ganados por el laicismo y el republicanismo pudo tener la cuestión de las asociaciones de carácter religioso (además del eventual control de la llegada de órdenes religiosas extranjeras, especialmente francesas), fue el del novelista y autor teatral Benito Pérez Galdós, cuando estaba madurando su ingreso en lo que él denominó la *falange republicana*, que tendría lugar en 1907, pasando a encabezar la candidatura a Cortes por Madrid de la Conjunción republicano-socialista⁸⁹. En efecto, en lo que se suele considerar el anuncio formal por parte del escritor de que ingresaba en el campo del republicanismo⁹⁰, consistente en una larga carta enviada al director

⁸⁷ «Todo en estudio», en *Heraldo de Madrid*, 07/10/1906, p. 1. En dicho editorial se hacía una descarnada historia de los intentos que se habían hecho desde 1900 para sacar adelante una ley de asociaciones pensando en poner coto a la proliferación de órdenes religiosas. Una versión de esos antecedentes desde una óptica conservadora que tendía a cargar las tintas sobre los gobiernos liberales que, tras retirar el proyecto de Alfonso González habían acordado con el Vaticano un *modus vivendi* por el que bastaba con la inscripción en el registro para legalizar a las Congregaciones que en España hubiera en ese momento: «La mojiganga de ayer. Dos bueyes», en *La Época*, 09/10/1906, p. 1, y «La comedia anticlerical. Más Verdades», *Ibidem*, 10/10/1906, p. 1.

⁸⁸ Recuérdese que había habido una crisis que se denominó de la misma manera durante el efímero reinado de Amadeo I.

⁸⁹ Se presentó por Unión Republicana: Arencibia, Yolanda, *Galdós. Una biografía*, Barcelona, Tusquets editores, 2020, p. 640. Es verdad que dicho partido, constituido en 1903, se hallaba «en trance de desaparecer», Suárez Cortina, Manuel, *El reformismo en España. Republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1986, p. 16. Fernando Lozano (Demófilo) habría jugado un papel decisivo en la conversión del escritor al republicanismo. Berkowitz, Hyman Chonon, *Pérez Galdós, cruzado liberal español*, Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2022, pról. de Yolanda Arencibia, p. 429.

⁹⁰ Se ha abordado esta cuestión en Serrano García, Rafael, «República y republicanismo en la última serie de los *Episodios nacionales* de Benito Pérez Galdós», *ClioCanarias* 7 (2025), pp. 197-222.

del periódico *El Liberal*, Alfredo Vicenti, de 6 de abril de 1907⁹¹, aparece como determinante lo ocurrido el año anterior con el proyecto de ley de asociaciones presentado por el ministro Dávila.

Así Galdós, al declararse republicano, lo justificaba de esta manera:

A los que me preguntan la razón de haberme acogido al ideal republicano les doy esta sincera contestación: tiempo hacía que mis sentimientos monárquicos estaban amortiguados; se extinguieron absolutamente cuando la ley de Asociaciones planteó en pobres términos el capital problema español; cuando vimos claramente que el régimen se obstinaba en fundamentar su existencia en la petrificación teocrática. Después de esto, que implicaba la cesión parcial de la soberanía, no quedaba ya ninguna esperanza. ¡Adiós ensueños de regeneración, adiós anhelos de laicismo y cultura! El término de aquella controversia sobre la ley Dávila, fue condenarnos a vivir adormecidos en el regazo frailuno, fue añadir a las innumerables tiranías que padecemos el aterrador caciquismo eclesiástico.

En aquella ocasión crítica sentí el horror al vacío, horror a la asfixia nacional, dentro del viejo castillo en que se nos quiere tapiar y encerrar para siempre, sin respiro ni horizonte. No había más remedio que echarse fuera en busca de aire libre, del derecho moderno, de la absoluta libertad de conciencia con sus naturales derivaciones, principio vital de los pueblos civilizados. Es ya una vergüenza no ser europeos más que por la geografía, por la ópera italiana y por el uso desenfrenado de los automóviles.

La carta produjo, en palabras de *El País*, «un efecto colosal en la opinión; de entusiasmo entre los republicanos, de ira, amargura o vergüenza según sus antecedentes y temple moral entre los dinásticos⁹²». Queda claro pues, a par-

⁹¹ *El Liberal* y *El País*, 06/04/1907. La carta se reproduce íntegra en Fuentes, Víctor, *Galdós demócrata y republicano (escritos y discursos 1907-1913)*, Santa Cruz de Tenerife, Cabildo Insular de Gran Canaria/ Universidad de La Laguna, 1982, pp. 51-53. Alfredo Vicenti también iba en la candidatura. Sobre sus esfuerzos para convencer al novelista que nos ofrecen un contexto más acabado de la decisión de Galdós: Cores Trasmonte, B., *Alfredo Vicenti. Vida y obra de un gran periodista*, pp. 231-236 (publicación on line).

⁹² «El artículo de Galdós», en *El País*, 07/04/1907, p. 1. En efecto, la entrada en el campo republicano fue acogida con desprecio por los tradicionalistas y así *El Correo español*, titulaba el editorial en el que daba cuenta de ello: «El señor Pérez, candidato», en tanto que el conservador *La Época*, a través de la pluma de Andrenio si bien no le ponía reparos como escritor, rebajaba a un nivel ínfimo lo que podría esperarse de él como político, además de tenerle por un espíritu tornadizo y muy influenciable (vaticinaba que sería «un ave de paso en la política»): «La carta de Don Benito», en *La Época*, 06/04/1907, p. 1. Dentro del campo monárquico el medio que mostraba más respeto hacia la decisión de D. Benito y advertía de su trascendencia era *El Imparcial* quien avisaba de que «aunque Pérez Galdós no mueva sus labios en el escaño rojo, aunque no frecuente los meetings, aunque ni siquiera asista a las Cortes y no pueda sumarse su voto al de la minoría republicana, basta con su actitud, basta con su apartamiento de la monarquía para conceder al hecho un valor indudable, indiscutible»: «Galdós y los conservadores. Desdenes funestos», en *El Imparcial*, 07/04/1907, p. 1.

tir de lo que hemos contado sobre la entrada en masa de religiosos franceses en España como trasfondo de una nueva ley de asociaciones que, como otros proyectos anteriores, entró en vía muerta, el acicate que pudo suponer para el escritor canario todo este asunto de cara a ejercer sus responsabilidades como ciudadano dado que, en buena medida, al menos desde 1901 con el estreno de la obra teatral *Electra*, se había convertido en un referente esencial del anticlericalismo hispano. Y que conectaba el espíritu del Sexenio con las reclamaciones de inicios del siglo. De hecho, el escritor finalizaba uno de sus discursos en las campañas republicanas de la primera década del siglo (29 de mayo de 1908) recuperando el llamamiento que Prim había hecho en las Cortes en 1870 de «¡Radicales, a defenderse!»⁹³.

Además de sumarse el mundo de la cultura a los esfuerzos secularizadores, en el cambio de siglo cobraron un protagonismo mayor también otros sectores. Si hasta aquí el dominio masculino en el asociacionismo republicano y obrero, identificado con la defensa de postulados anticlericales y laicistas, se trasladó a la movilización anticlerical, la presencia femenina fue en aumento. Aunque antes del cambio de siglo contó con destacadas activistas como Belén Sárraga, Teresa Claramunt y Ángeles López de Ayala, solo al filo de 1910 algunos sectores consideraron oportuna la movilización femenina y un mayor protagonismo de las mujeres, en respuesta a la movilización católica femenina⁹⁴. Un momento clave en la movilización anticlerical —también con participación femenina⁹⁵— es, sin duda, la Semana Trágica, cuyas causas —de sobra conocidas— desembocaron en una insurrección popular. Los acontecimientos se ligaron —en la mentalidad católica y conservadora— a la Escuela Moderna, vinculando su ideario con el terrorismo y, por ende, se identificó la escuela laica con los crímenes. Así los sucesos de la Semana Trágica se convirtieron en prueba de lo que las escuelas «sin dios» provocaban⁹⁶. Los efectos políticos de la Semana, además de la represión, la campaña en contra de Maura y la conjunción republicano-socialista, condujeron a una nueva etapa de reforma en materia religiosa que lideró Canalejas⁹⁷. La regulación de las asociaciones y órdenes religiosas reaparecía en su gobierno, representante de una propuesta modernizadora que convirtió en

⁹³ Lo tomamos de Cánovas Sánchez, Francisco, *Benito Pérez Galdós. Vida, obra y compromiso*, Madrid, Alianza editorial, 2019, p. 341.

⁹⁴ Salomón Chéliz, M.^a Pilar, «El anticlericalismo en la calle... *op. cit.*

⁹⁵ Chamarro Santamatilde, Carmen, «El género en la protesta. Acción colectiva y representaciones de género en la Semana Trágica (1909)», *Espacio, tiempo y forma. Serie V Historia Contemporánea*, 35 (2023), pp. 135–154.

⁹⁶ García Regidor, Teódulo, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España: 1902-1914*, Madrid, Fundación Santa María, 1985, p. 203.

⁹⁷ Suárez Cortina, Manuel, *Entre cirios y garrotes... op. cit.*, p.183. Además, influyó, como ha señalado este autor, en que el Partido Socialista incorporase a su agenda cierta movilización anticlerical.

pilar de su programa las reformas sociales y la eliminación de la influencia de la Iglesia en las instituciones políticas⁹⁸. Canalejas planteó un triple frente de actuación en materia religiosa: una comprensión más amplia de la Constitución de 1876 que permitiese alcanzar una plena libertad de cultos y de conciencia; la defensa de la neutralidad en la escuela y una nueva Ley de Asociaciones para la regulación de las órdenes religiosas⁹⁹. La apertura de las Cortes en junio de 1910 y el discurso del rey anunciaban las nuevas medidas: supresión de conventos y casas religiosas no inscritos en los gobiernos civiles, prohibición de establecer asociaciones religiosas sin el permiso del poder civil, la reforma de la ley de asociaciones de 1887 para introducir en ellas las congregaciones religiosas, o la eliminación de «todo dogmatismo de la enseñanza»¹⁰⁰. Uno de los objetivos del gobierno era limitar la expansión de las órdenes religiosas, lo que motivó la presentación en ese mes de junio del proyecto de ley conocido como «del Candado», que exigía la autorización previa del ministerio de Gracia y Justicia para el establecimiento de nuevas asociaciones pertenecientes a órdenes o congregaciones religiosas. Ese mismo año, Canalejas anunció su intención de disolver aquellas órdenes religiosas que no hubieran respetado la normativa de 1902 y de reducir el número de institutos religiosos, por considerarlos excesivos. Desde entonces, el proyecto encontró una fuerte oposición en el Senado y el Congreso, a lo que se sumaron la movilización de los católicos y el enfrentamiento con la Iglesia por esta cuestión. Las presiones constantes dieron lugar a sucesivas revisiones en la redacción de la norma, que limitaba a dos años la prohibición de establecer nuevas órdenes religiosas sin autorización ministerial, y terminó por añadirse que, en caso de no promulgarse una nueva ley de Asociaciones, la disposición quedaría sin efecto¹⁰¹.

La tensión social creciente por la cuestión religiosa se intensificó en estos meses. Muestra de ello fueron las manifestaciones católicas —unas 1.500— convocadas en toda España el 2 de octubre de 1910, que se saldaron con numerosos enfrentamientos. Así en Zaragoza, después de las celebraciones religiosas en el Pilar —con una presencia femenina mayoritaria— los católicos se dirigieron al Gobierno Civil en protesta por la política gubernamental. Cuando la manifestación discurría por las calles se oyeron vivas a la «democracia», provocando un pequeño incidente. Mientras, en diversos puntos de la ciudad los organilleros tocaban *La Marsellesa*, resultando de ello diversas confrontaciones. Una vez entregado el mensaje de protesta en el Gobierno Civil, los católicos, al salir del edificio,

⁹⁸ Suárez Cortina, Manuel, *El león durmiente... op. cit.*, pp. 290-291.

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 293-294.

¹⁰⁰ García Regidor, Teódulo, *op. cit.*, p. 257.

¹⁰¹ Martí Gilabert, Francisco, *op. cit.*, pp. 107-118.

entonaron un himno a la Virgen, que fue contestado por un grupo que cantó *La Marsellesa*¹⁰². En Oviedo las manifestaciones católicas derivaron en altercados con grupos de republicanos que daban vivas a la libertad, a Canalejas y a la Escuela Moderna¹⁰³.

Finalmente, la ley se aprobó, pero su recorrido fue corto. Primero porque en el momento de su aprobación ya estaban establecidas en España prácticamente todas las órdenes religiosas; segundo, porque la llamada ley del Candado dejó de estar en vigor a finales de 1914¹⁰⁴.

El malestar del fracaso de la *Ley del Candado* tuvo eco en el mundo de la cultura. Así Galdós volvía a tomar posiciones sobre la llegada de órdenes religiosas francesas en la última serie de sus *Episodios nacionales*, en concreto del titulado *Cánovas*. En los últimos capítulos del mismo el escritor se duele repetidamente de lo que una de las *Efémeras* —las encargadas de lo pasajero, lo cotidiano, lo periodístico— que estaban al servicio de la musa de la Historia, *Mariana*, o *MariClio*, tan decisiva en estos últimos *Episodios* define como «la venida de los frailes que, lanzados de las Galias a puntapiés, pasan la frontera esperando encontrar aquí comederos bien provistos por la piedad española»¹⁰⁵. Una invasión que él califica expresivamente de *nublado cartaginés y agareno*¹⁰⁶, adjetivos que se explican ya que para él dicha llegada sería equiparable a otras invasiones de tal manera que quienes, en España, facilitaban su venida (como algunas damas aristocráticas en Madrid) estaban marcando el dominio de los frailes por un periodo de tiempo difícil de precisar. Refiriéndose en concreto a los jesuitas le pronosticaba Tito Liviano —el protagonista y narrador en estas últimas novelas— a su compañera, Casiana, que, una vez se aseguraran en el territorio recientemente adquirido, extenderían su dominio a todas las esferas y serían sus amos, instaurándose una nueva esclavitud. Esto explicaría que en la carta de MariClío a Tito con la que cierra *Cánovas* le pusiera en antecedentes de lo que acabaría viendo si continuaban la política y el régimen de la Restauración: «verás que acabarán por poner la enseñanza, la riqueza, el poder civil y hasta la independencia nacional en manos de lo que llamáis vuestra santa madre Iglesia»¹⁰⁷.

¹⁰² *El Imparcial*, 03/10/1910.

¹⁰³ *El Imparcial*, 03/10/1910.

¹⁰⁴ Martí Gilabert, Francisco, *op. cit.*

¹⁰⁵ Pérez Galdós, Benito, *Cánovas*, en ÍD., *Episodios nacionales. Quinta serie*, edición de Francisco Caudet, p. 1448.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 1458.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 1465.

El ejemplo de Galdós no fue el único ya que sus ataques a los frailes y a las congregaciones religiosas llegadas de Francia enlazan con otras diatribas anticlericales contenidas en obras literarias publicadas antes o después de sus últimos *Episodios*. Se emparejaría así nuestro escritor con otros novelistas que pulsaron también esa nota, tales como Ricardo Macías Picavea (*La Tierra de Campos*), Felipe Trigo (*Las ingenuas*), Pío Baroja (*César o nada*) tomando en una serie de casos como centro de sus ataques a las florecientes órdenes religiosas de la España de la Restauración. A los jesuitas, sobre todo —igual que hacía Galdós en *Cánovas*—, sin duda la orden religiosa más sañudamente denostada hasta la caricatura como había evidenciado *La araña negra*, de Vicente Blasco Ibáñez, obra de juventud, con ciertos ribetes panfletarios¹⁰⁸, que publicó en 1892¹⁰⁹, siguiendo el modelo de *El judío errante*, de Eugène Sue¹¹⁰, o *A.M.D.G.*, de Ramón Pérez de Ayala, de 1910, publicada cuando estaban apareciendo los últimos *Episodios* y que significativamente su autor dedicaba a don Benito. Se trataba, en este último caso, de una variante dentro de la literatura antijesuítica¹¹¹, centrada en los nefastos efectos que tendrían las órdenes religiosas en la educación de la juventud y dentro de esta corriente entrarían también algunas novelas de Gabriel Miró (*El obispo leproso*) o, incluso —aunque aquí no se tratara de los jesuitas—, de *El jardín de los frailes*, de Manuel Azaña.

Se ha dicho que con ello volvería Galdós (después de que su *Electra* hubiera funcionado como un punto de convergencia para quienes se oponían a la Iglesia) al anticlericalismo de su juventud¹¹² tal y como había mostrado en novelas tempranas como *Doña Perfecta* (1876), o *Gloria* (1877) o por medio de personajes de sus primeras novelas históricas como mosén Antón Trijueque (en *Juan Martín, el Empecinado*), remedo probablemente del sanguinario Cura Santa Cruz de la segunda Guerra Carlista¹¹³.

Cabe imaginar que la nueva frustración ocasionada por lo sucedido con la llamada *Ley del Candado* tuviera algo que ver con el pesimismo de Tito y de su mentora, MariClío y, a través de ellos, del propio novelista. Y de ahí que la musa

¹⁰⁸ Dendle, Brian J., *The Spanish Novel of Religious Thesis, 1876-1936*, Valencia, Princeton University/Editorial Castalia, 1968, p. 121.

¹⁰⁹ Blasco Ibáñez, Vicente, *La araña negra*, Sevilla, Editorial Renacimiento, 2002, edición. e introducción de Cecilio Alonso.

¹¹⁰ Lacouture, Marie-Claude., «Vicente Blasco Ibáñez y *La araña negra* (1992): producción folletinesca, literatura de propaganda y realismo», en Yvan Lissorgues (Ed.), *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 553-562.

¹¹¹ Pérez De Ayala, Ramón, *A.M.D.G.*, Madrid, Cátedra, 1983, edic. de Andrés Amorós, quien encuadra la novela de Pérez de Ayala dentro de esta modalidad de literatura antijesuítica.

¹¹² Dendle, Brian J., *op. cit.*, p. 33.

¹¹³ Carrascón, Guillermo, «Un guerrigliero in più e alcuni preti in meno. Clero combattente nella prima serie degli *Episodios Nacionales* di Benito Pérez Galdós», en Alfonso Botti, ed., *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbettino editore, 2011, pp. 212-215.

de la Historia acabara invocando la necesidad de la revolución, en lo que parece seguro que había un eco, en la mente de Galdós, de la *Gloriosa* y de su principal héroe, Prim.

A pesar del fracaso del proyecto de Canalejas, los intentos secularizadores por parte de gobiernos posteriores continuaron. Pero siempre chocaban con la oposición de la Iglesia, la movilización de los católicos en las calles y la prensa, y la actitud del rey Alfonso XIII, contrario a estas medidas. En 1913, con Romanones al frente del ministerio de Instrucción Pública, se promulgó un decreto que eximía a los hijos de padres no católicos de la enseñanza de la religión, pero la movilización católica logró su derogación. Con el regreso de los conservadores al poder en 1914 la Iglesia recuperó su papel hegemónico en el ámbito educativo y contó de nuevo con el beneplácito gubernativo¹¹⁴. Ya no fue posible establecer nuevas normas secularizadoras ante la oposición de los sectores católicos, y la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús, en 1919, se podía interpretar como un síntoma de la imposibilidad de una verdadera separación Iglesia-Estado en un futuro próximo. Cualquier medida secularizadora quedó paralizada por el golpe de Estado y la posterior dictadura del general Miguel Primo de Rivera, etapa política caracterizada por la hegemonía del catolicismo y los diversos intentos de recatolización en respuesta a la secularización en expansión de las dos décadas precedentes¹¹⁵. En 1930 el número de comunidades religiosas había aumentado más de un 60% respecto a 1900, alcanzando las 4.908 comunidades, que superaban los 81.000 religiosos/as. Este crecimiento además conllevó, como ya se ha apuntado, una progresiva especialización de estas órdenes o congregaciones religiosas en la educación. Como ha señalado Ostolaza, estas cifras ponen de relieve el auge del movimiento congregacionista durante la Restauración, a pesar de la progresiva secularización de la sociedad y del peso creciente, a partir del siglo XX, de los sectores anticlericales¹¹⁶. El apoyo de Alfonso XIII y la Iglesia al régimen primorriverista afianzó en las izquierdas el convencimiento de que la solución a la cuestión religiosa solo podría provenir de un régimen republicano.

Una vez proclamada la Segunda República, esta encontró en la separación Iglesia-Estado uno de sus mayores desafíos: resolver cómo se iba a desarrollar el proceso político y legal que condujese a la secularización del país. El nuevo gobierno entendió además la secularización como uno de los elementos imprescindibles para modernizar la mentalidad y los comportamientos de la sociedad española, alcanzando así la ansiada europeización del país. Pero las reformas republicanas

¹¹⁴ Ostolaza, Maitane, «Un exil doré... *op. cit.*

¹¹⁵ Vid. Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, *Los orígenes del nacionalcatolicismo*. José Permatín y la Dictadura de Primo de Rivera, Granada, Comares, 2007.

¹¹⁶ Ostolaza, Maitane, «Un exil doré... *op. cit.*

profundizaron en el conflicto abierto entre identidades políticas y culturales. Si el gobierno aspiraba a tener ciudadanos «republicanos» esto implicaba que el nuevo modelo de ciudadanía desplazaba lo eclesiástico del espacio público¹¹⁷. Y para ello era fundamental la renovación y control de la educación, por eso la reforma educativa y la religiosa son indisolubles¹¹⁸. Desde la proclamación del nuevo régimen, se abrió un espacio de confrontación entre los defensores del laicismo y aquellos que entendían la necesaria influencia del catolicismo en la legislación. Esta pugna no fue dicotómica ni homogénea, y estuvo marcada por una manifiesta pluralidad de planteamientos y confrontaciones internas. Tanto entre los católicos como entre los republicanos, sin olvidar la intersección entre ambos sectores.

Las primeras normas emanadas del gobierno provisional fueron bastante moderadas y el Estatuto Provisional del 15 de abril recogía la «decisión de respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos». En los ocho primeros meses de gobierno, y antes del inicio de la tarea de las Cortes Constituyentes, los decretos aprobados perfilan los rasgos de la reforma educativa. Entre abril y mayo de 1931 se publicaron disposiciones de importante trascendencia política, social y técnica, entre ellas la reorganización del Consejo de Instrucción Pública —expulsando a los prelados de su seno— y la voluntariedad de las asignaturas de Doctrina Cristiana e Historia Sagrada (mayo). Además, las prácticas religiosas dejaban de ser obligatorias en los centros dependientes del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes. Los maestros podrían decidir si impartían contenidos religiosos y se les reconocía la libertad para elegir si mantenían en el aula los símbolos religiosos, fundamentalmente el crucifijo¹¹⁹. Estas reformas laicizadoras se completaron con el decreto de 21 de mayo, que obligaba a maestros y profesores a contar con el correspondiente título académico para el ejercicio de la docencia en la primera y segunda enseñanza. Una medida que impactó fundamentalmente en los centros religiosos, cuyos docentes muchas veces ejercían sin la titulación oficial al recibir de sus propias congregaciones la formación necesaria. Asomaba así, nuevamente, la vinculación entre el problema religioso y el educativo. Azaña reclamó —en el gran mitin republicano de Valencia del 7 de junio— la «proscripción de la enseñanza por las Órdenes religiosas»¹²⁰, postura que defendió nuevamente en los debates constitucionales. El gobierno

¹¹⁷ Cruz, Rafael, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.

¹¹⁸ Ostolaza, Maitane, «La “guerra escolar” y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)», en Julio de la Cueva Merino, *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá, 2009, pp. 321-350. López Villaverde, Ángel Luis, «La Iglesia española ante la República (1931-1933)», *Ayer*, 113 (2019), pp. 51-76.

¹¹⁹ Posteriormente, por circular de Rodolfo Llopis de 12 de enero de 1932, se ordenó la retirada de los crucifijos.

¹²⁰ Cueva Merino, Julio, «Hacia la República laica... *op. cit.*

entendía que uno de los enormes problemas para desarrollar una escuela laica era que el Estado carecía del monopolio educativo.

Pasadas las elecciones, las Cortes Constituyentes elaboraron una Carta Magna que por primera vez en España adoptaba la concepción de un Estado laico. La idea de una escuela laica, sin influencia de la religión y bajo el control estatal, se insertaba en la tradición republicana y progresista del siglo XIX. También las reformas liberales de inicios del siglo XX habían adoptado esta postura, con el objetivo de impulsar la regeneración del país¹²¹. Sin embargo, el refuerzo del papel estatal en el sistema educativo, especialmente incidiendo en esta vertiente laica, recrudeció los conflictos con la Iglesia, originándose una nueva «guerra escolar», al mismo tiempo que el debate constitucional¹²². Trascurrido un mes escaso desde la aprobación de la Constitución, la jerarquía eclesiástica española publicaba una pastoral colectiva rechazando el texto, y reivindicando el derecho de la Iglesia a enseñar y el de los padres a la elección de los centros docentes.

Las medidas en materia religiosa, y educativa, eran necesarias para operar el profundo cambio social, cultural y político que deseaba el primer gobierno republicano. El pensamiento educativo adoptado, reflejado en el corpus legislativo, tiene dos fuentes claras: la Institución Libre de Enseñanza y el pensamiento educativo del PSOE¹²³. Ambos influenciados por el ideario de las escuelas nuevas, la escuela activa, la escuela unificada y la escuela laica, es decir, por las vanguardias educativas del primer tercio del siglo XX¹²⁴. Así el gobierno impulsó el laicismo escolar movido también por la aplicación de la renovación educativa procedente de la Escuela Nueva y de la psicología moderna que defendía dar libertad al niño y no condicionar su desarrollo¹²⁵. Pero también uno de sus referentes fueron las reformas de la Tercera República Francesa, que había culminado el proceso de secularización social, cultural e institucional en las primeras décadas del siglo XX. Y a la vez, la movilización de los católicos franceses durante la Tercera República sirvió de modelo para los católicos en España, que se inspiraron en sus discursos, organizaciones y en los diferentes repertorios de movilización desarrollados durante el primer tercio del siglo.

¹²¹ Ostolaza, Maitane, «La «guerra escolar»... *op. cit.*

¹²² Puellas Benítez, Manuel de, *Educación e ideología en la España contemporánea (1767-1975)*, Barcelona, Labor, 1980.

¹²³ Molero Pintado, Antonio, «Programa pedagógico de la Segunda República», *Educación e Ilustración. Dos siglos de reformas en la enseñanza*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1988, pp. 439-476.

¹²⁴ Molero Pintado, Antonio, «La Segunda República Española y la enseñanza (primer bienio)», *Revista de educación*, 240 (1975), pp. 51-59.

¹²⁵ Pozo Andrés, M.ª Mar, Hontañón González, Borja, «El laicismo en la escuela pública», en Julio de la Cueva Merino, Feliciano Montero, *Laicismo y catolicismo... op. cit.*, pp. 295-320.

Entre las estrategias ensayadas hemos visto el traslado de las congregaciones a otro país. Así durante el quinquenio republicano, las órdenes religiosas establecidas en España valoraron la posibilidad de instalarse en el país vecino. Los sucesos de mayo de 1931, con la quema de conventos, provocaron una huida a Francia de religiosos —muchos indocumentados— acompañados de elementos monárquicos. Esta primera migración sorprendió a las autoridades francesas, pues no habían previsto la situación. La *Sûreté générale* redactó un detallado informe al respecto, a pesar de que el número de «refugiados» era realmente reducido: varios grupos de 20 personas que contaban con los permisos correspondientes para trasladarse a sus respectivas congregaciones en territorio francés, o bien a otra institución religiosa que les acogiese. Así, el 12 de mayo entraron en Francia —por Hendaya— 17 franciscanas procedentes de Pamplona que, tras invocar el derecho de asilo, fueron trasladadas al convento hermano de las Misioneras de María, en Burdeos. El reconocimiento de las autoridades de su petición significaba implícitamente dar la categoría de «refugiadas políticas» a las religiosas. La llegada de más religiosos procedentes de España despertó temores en las autoridades. El primer ministro francés, Pierre Laval, temía que si los religiosos se asentaban en regiones con una alta presencia de residentes españoles estos pudieran atacar a los recién llegados. Pero también preocupaba que los religiosos acatasen las normas de la República francesa, pues las autoridades eran conscientes de que estaban acostumbrados a un trato privilegiado en España. Por ello se impidió que los refugiados se concentrasen en las regiones con mayor presencia española, la frontera y la región del Mediodía. Para un mejor control de los refugiados se denegaron todos los permisos de residencia colectivos. Tratando así de evitar que congregaciones enteras se implantasen en Francia, y especialmente que se pudieran dedicar a la docencia¹²⁶.

Esta emigración puntual a Francia coincidió con la exploración de la posibilidad de traslados generalizados ante la perspectiva de la promulgación en España de una normativa cuyas consecuencias fueran similares a las vividas por las órdenes francesas en décadas precedentes. Así, en agosto de 1931 dos religiosas del colegio de La Enseñanza de la Compañía de María de Valladolid visitaron la Casa de Narbona para gestionar un posible traslado de la congregación.

Los artículos 3, 26, 27 y 48 de la Constitución española conformaron el marco en el que se desarrolló la legislación laicizadora —y en materia educativa— de la República. El artículo 26 establecía que las órdenes religiosas serían tratadas como asociaciones sometidas a una ley especial, y suprimía la financiación del Estado a iglesias, asociaciones e instituciones religiosas, decretando la extinción

¹²⁶ Rubió Coromina, Jordi, «Refugiados políticos españoles en Francia, 1931-1936», *Historia Social*, 99 (2021), pp. 29-49.

del presupuesto de culto y clero, regulado ya en la Constitución de 1837. Además, prohibía a las congregaciones dedicarse a la enseñanza, el comercio y la industria. Asimismo, disolvía las órdenes religiosas que además de los tres votos canónicos, contaran con un cuarto de obediencia a una autoridad distinta a la del gobierno, es decir, la Compañía de Jesús. Los artículos 27 y 48 completaban la reforma laicizadora republicana. El artículo 27 reconocía la libertad de culto de todos los ciudadanos, mientras que el artículo 48 establecía una enseñanza laica y gratuita. Tras la aprobación de la Constitución, el 9 de diciembre de 1931, llegó la reacción eclesiástica: la declaración de principios del episcopado rechazaba la Constitución y criticaba la legislación sobre enseñanza y órdenes religiosas, tildando la política del gobierno de desecristianizadora. Y llamó a la movilización para la «reconquista» religiosa de la sociedad, aunque pedía acatar el poder civil. En cumplimiento de la Constitución, el 23 de enero de 1932, se decretó de manera urgente la disolución de la Compañía de Jesús. En 1931 la Compañía contaba con 3.001 miembros en el país, y gestionaba un elevado número de centros docentes privados y escuelas gratuitas asociadas a estos. La disolución de los jesuitas generó posiciones enfrentadas¹²⁷. En el caso del colegio de los jesuitas de Valladolid, el San José se trasladó como internado a Portugal¹²⁸. La República había decretado la disolución, no la expulsión de los jesuitas, si la Compañía eligió esta solución para la mayoría de sus centros fue por considerar que era la forma más ventajosa de preservar sus comunidades y sus métodos docentes. Así, cada provincia jesuítica buscó una casa de formación en el extranjero, preferentemente Bélgica o Italia, pero también Portugal. El miedo de que la disolución de los jesuitas se extendiera a otras órdenes llevó a nuevos contactos de las órdenes religiosas con sus casas en el extranjero. Los Hermanos Cristianos del Colegio de Lourdes de Valladolid se plantearon trasladar el centro a Coimbra —imitando al colegio de San José con su traslado a Curia— en caso de verse afectados al mismo nivel que la Compañía de Jesús, comunicando la noticia a las familias con una circular sobre el traslado del Lourdes a la vecina Portugal¹²⁹. El director viajó al país luso acompañado del hermano visitador de España para cerrar el contrato de arriendo de la nueva casa. Incluso en la memoria escolar del año 1932-1933 se explicaba este posible cambio, recogiendo en un extenso artículo la historia y excelencias de Coimbra,

¹²⁷ Rodríguez Serrador, Sofía, «La cuestión religiosa: las relaciones Iglesia-Estado», *op. cit.*, pp. 155-179.

¹²⁸ Primero a la ciudad de Entre-os-Rios y posteriormente a Curia, localidad donde alquilaron un complejo de cinco hoteles, que incluía un parque dotado de un gran lago y piscina. Rodríguez Serrador, Sofía, «Religiosidad, secularización y cultura antirrepublicana en el entorno educativo: Valladolid 1931-1936», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Discursos y prácticas religiosas durante el quinquenio republicano (1931-1936)*, 41, 1/2020, 29/03/2020, URL: < http://www.studistorici.com/2020/03/29/rodriguez-serrador_numero_41 >

¹²⁹ Rodríguez Serrador, Sofía, «Contraposición de modelos formativos. Valladolid, 1931-1959», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 34 (2018).

incluyendo un mapa con la ruta de viaje y el horario de trenes que conectan Valladolid con esta ciudad. Finalmente, la solución elegida consistió en gestionar el centro a través de una sociedad mercantil.

En 1933 se promulgó la otra norma fundamental en materia religiosa, la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas que afectaba a la consideración jurídica de las órdenes y congregaciones religiosas, que deberían inscribirse en un registro especial del Ministerio de Justicia. Además, la Ley prohibía la enseñanza a las Órdenes Religiosas. El Gobierno de Azaña y la izquierda política pensaron que esta nueva regulación permitiría asentar «los más sólidos cimientos para construir un Estado laico»¹³⁰. Esta nueva norma implicaba un esfuerzo económico de proporciones enormes al conllevar una sustitución de las plazas privadas por otras públicas que debía sostener el Estado¹³¹.

La protesta masiva de los sectores católicos fue la reacción inmediata. La pastoral «Horas graves» del primado Isidro Gomá acusaba al gobierno de una persecución «verdaderamente diabólica»¹³². La Ley de Confesiones se aprobó el 17 de mayo, el 25 de ese mes los prelados españoles publicaron una pastoral colectiva reprobando la ley abiertamente y denunciando el «laicismo agresivo» de la Constitución¹³³. El Papa Pío XI dio a conocer la Encíclica *Dilectissima nobis*, haciendo un llamamiento a la unión de los católicos en su contra¹³⁴. La Encíclica se convirtió en «una declaración oficial de guerra»¹³⁵, y provocó el despliegue de una nueva ofensiva en contra de la legislación¹³⁶. Desde ese momento, y hasta la guerra civil, la «guerra escolar» fue un instrumento de ataque al régimen republicano por parte de los católicos. Aunque la Ley tuvo un impacto limitado, pues los sectores afectados comenzaron a organizarse para que la sustitución no fuera efectiva y les afectase lo menos posible. Así, transfirieron a personal seglar la titularidad de los centros religiosos. Y si bien algunas congregaciones retomaron

¹³⁰ Carratalá, Adolfo, «Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», *Historia y comunicación social*, 19 (2014), pp. 289-299.

¹³¹ García Salmerón, Pilar, *Educación y República en Cuenca, 1931-1939*, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca, 2003, p. 94.

¹³² Núñez Rivero, Cayetano, *La Iglesia y la política española 1931-1978: la Segunda República y el franquismo*, Madrid, Dykinson, 2017, p. 41.

¹³³ La declaración puede consultarse en Pérez Galán, Mariano, *La enseñanza en la Segunda República Española*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975; Puellas Benítez, Manuel de, *(Educación e ideología en la España Contemporánea, op. cit.*

¹³⁴ Rodríguez Serrador, Sofía, «Las reformas educativas y la política cultural», en Jesús Javier Alonso Carballés, Alberto Guerrero Martín, Rocío Negrete Peña, Rubén Pérez Trujillano, Sofía Rodríguez Serrador, Adrián Sánchez Castillo, *op. cit.*, pp. 181-204.

¹³⁵ Carratalá, Adolfo, *op. cit.*

¹³⁶ Fernández Soria, Juan Manuel, «Revolución versus reforma educativa en la segunda república española», *Historia de la Educación*, 4 (1985), pp. 337-354.

los planes para el traslado de sus colegios a otros países, caso de la Compañía de María de Valladolid, finalmente no fue necesario. Los datos que aporta el Anuario de Educación y de la Enseñanza Católica del curso 1935-36 evidencian la pujanza de la enseñanza católica en la España republicana¹³⁷ y el dominio de lo católico en el espacio público.

3. *A modo de conclusión*

La comparación de los procesos de secularización de Francia y España nos permite apreciar las influencias entre ambos países. Las normas laicizadoras promulgadas en Francia a finales del siglo XIX tuvieron como consecuencia la llegada masiva de congregaciones religiosas francesas a España. Este éxodo congregacionista obligó a un posicionamiento de las diferentes culturas políticas del país ante una nueva realidad, influyendo en el debate ya existente —y atravesado por los múltiples conflictos clericales/anticlericales— sobre la necesidad de una secularización en el país, tomando como referente —positivo o negativo— la normativa de la Tercera República Francesa. El fracaso en la implantación de una legislación efectiva en materia de separación Iglesia-Estado y la llegada de cada vez más miembros de órdenes religiosas francesas afectaron a la radicalización de los liberales, republicanos y socialistas. España reproducía los debates, enfrentamientos y dinámicas que había vivido el país vecino, pero su propia legislación se inclinaba, al final, siempre del lado de la Iglesia. Especialmente en el ámbito educativo, espacio de pugna constante entre los sectores católicos y los laicos. Esta situación fue también denunciada con insistencia desde el ámbito de la cultura, como hemos expuesto a través de la figura de Benito Pérez Galdós, que representa los esfuerzos de numerosos literatos por ayudar a consolidar un concepto de ciudadanía laica. Sin embargo, únicamente se estableció una reforma verdaderamente secularizadora durante el quinquenio republicano, cuya normativa influyó notablemente en la guerra cultural y escolar abierta entre diferentes sectores políticos desde inicios de siglo.

¹³⁷ Molero Pintado, Antonio, «La Segunda República Española...», *op. cit.*

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro F., CIAMPANI, Andrea, GARCÍA SANZ, Fernando, «En torno a la secularización de la Europa meridional en la Edad Contemporánea: España, Italia y Francia», en Pedro F. ÁLVAREZ LÁZARO, Andrea CIAMPANI, Fernando GARCÍA SANZ (eds.), *Religión, laicidad y sociedad en la historia contemporánea de España, Italia y Francia*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2017, pp. 25-30.
- ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel, «Las claves político-ideológicas de la cuestión religiosa en la España contemporánea», en Pedro F. ÁLVAREZ LÁZARO, Andrea CIAMPANI, Fernando GARCÍA SANZ (eds.), *Religión, laicidad y sociedad, op. cit.*, pp. 33-48.
- ARENCIBIA, Yolanda, *Galdós. Una biografía*, Barcelona, Tusquets editores, 2020.
- CABANEL, Patrick, «Panorámica general del exilio congregacionista», *Anuario de historia de la Iglesia*, 14 (2005), pp. 97-108.
- CALLAHAN, William J., *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2003.
- CÁNOVAS SÁNCHEZ, Francisco, *Benito Pérez Galdós. Vida, obra y compromiso*, Madrid, Alianza editorial, 2019.
- CARRATALÁ, Adolfo, «Voces católicas y propaganda movilizadora ante la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», *Historia y comunicación social*, 19 (2014), pp. 289-299.
- CARRASCÓN, Guillermo, «Un guerrigliero in più e alcuni preti in meno. Clero combattente nella prima serie degli *Episodios Nacionales* di Benito Pérez Galdós», en Alfonso Botti (ed.), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Soveria Mannelli, Rubbettino editore, 2011, pp. 212-215.
- CEAMANOS LLORENS, Roberto, «Laicidad en Francia: el establecimiento de la escuela republicana (1879-1905)», *Derecho, Estado y religión*, 8 (2023), pp. 5-37. <https://doi.org/10.56487/der.v8i8.1107>
- CHAMARRO SANTAMATILDE, Carmen, «El género en la protesta. Acción colectiva y representaciones de género en la Semana Trágica (1909)», *Espacio, tiempo y forma. Serie V Historia Contemporánea*, 35 (2023), pp. 135-154.
- CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- CLAVERO SALVADOR, Bartolomé, «Cádiz 1812: antropología e historiografía del individuo como sujeto de constitución», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 42/1 (2013), pp. 201-279.
- CORES TRASMONTE, B., *Alfredo Vicenti. Vida y obra de un gran periodista*, (publicación on line).

- CRUZ, Rafael, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006.
- CUEVA MERINO, Julio, «Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano», en Julio DE LA CUEVA MERINO, Feliciano MONTERO, *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá, 2009, pp. 26-29.
- CUEVA MERINO, Julio, MONTERO, Feliciano (eds.), *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- CUEVA MERINO, Julio de la, MONTERO GARCÍA, Feliciano, «Clericalismo y anti-clericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas», en Julio DE LA CUEVA MERINO, Feliciano MONTERO, *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 101-120.
- DELAUNAY, Jean-Marc, «Exilio o refugio en España», *Anuario De Historia De La Iglesia*, 14 (2005), pp. 153-164.
- DENDLE, Brian J., *The Spanish Novel of Religious Thesis, 1876-1936*, Valencia, Princeton University/Editorial Castalia, 1968.
- EASTMAN, Scott, «The religious origins of spanish national identity, 1793-1812», en Oscar Aldunate León, Iván Heredia Urzáiz, *I Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Contemporánea de la Asociación de Historia Contemporánea*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2008.
- FABRE, Rémi, «Un siglo después de la Ley de separación de las Iglesias y el Estado: la laicidad francesa en entredicho», *Historia contemporánea*, 42 (2011), pp. 403-428.
- FERNÁNDEZ SORIA, Juan Manuel, «Revolución versus reforma educativa en la segunda república española», *Historia de la Educación*, 4 (1985), pp. 337-354.
- GARCÍA REGIDOR, Teódulo, *La polémica sobre la secularización de la enseñanza en España: 1902-1914*, Madrid, Fundación Santa María, 1985.
- GARCÍA SALMERÓN, Pilar, *Educación y República en Cuenca, 1931-1939*, Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca, 2003.
- HERNÁNDEZ DÍAZ, José María, «La libertad de enseñanza en la Restauración y su incidencia en la Universidad de Salamanca», *Historia de la educación*, 3 (2010), pp. 109-126. Recuperado a partir de <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/6595>
- LABACA ZABALA, María Lourdes, «La prohibición del velo islámico en los centros educativos de Francia: límite el principio de laicidad de la república», *Cartapacio de Derecho: Revista Virtual de la Facultad de Derecho*, 15 (2008), pp. 2-53.

- LACOUTURE, Marie-Claude, «Vicente Blasco Ibáñez y *La araña negra* (1992): producción folletinesca, literatura de propaganda y realismo», en Yvan Lissorgues (Ed.), *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 553-562.
- LALOUETTE, Jacqueline, «El anticlericalismo en Francia, 1877-1914», *Ayer*, 27 (1997), pp. 15-38.
- LÓPEZ VILLAVARDE, Ángel Luis, «La Iglesia española ante la República (1931-1933)», *Ayer*, 113 (2019), pp. 51-76.
- MARTÍ, José M. «Enseñanza y religión en Francia», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (1997), pp. 147-172.
https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/ADEE/abrir_pdf.php?id=ANU-E-1997-10014700172.
- MILLÁN GARCÍA-VARELA, Jesús, ROMEO MATEO, María Cruz, «Individuo, nación y religión en el liberalismo español, 1808-1868», *Ayer*, 132 (2023), pp. 23-47.
- MOLERO PINTADO, Antonio, «La Segunda República Española y la enseñanza (primer bienio)», *Revista de educación*, 240 (1975), pp. 51-59.
- MOLERO PINTADO, Antonio, «Programa pedagógico de la Segunda República», *Educación e Ilustración. Dos siglos de reformas en la enseñanza*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1988, pp. 439-476.
- MOLINER PRADA, ANTONIO, «En torno a la Revolución Liberal y la Iglesia española del siglo XIX», *Leer historia*, 69 (2016),
<https://journals.openedition.org/lerhistoria/2475>
- NÚÑEZ RIVERO, Cayetano, *La Iglesia y la política española 1931-1978: la Segunda República y el franquismo*, Madrid, Dykinson, 2017.
- NÚÑEZ RIVERO, Cayetano, «La configuración constitucional del estado laico en la Segunda República española», *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, 13 (2013), pp. 201-240.
- ORLANDIS ROVIRA, José, «Ciento veinticinco años de escuela laica en Francia», *Anuario de historia de la Iglesia*, 14 (2005), pp. 83-92.
- OSTOLAZA, Maitane, «La “guerra escolar” y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)», en Julio DE LA CUEVA MERINO, *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá, 2009, pp. 321-350.
- OSTOLAZA, Maitane, «Un exil doré: Les congrégations religieuses françaises et l’essor de l’enseignement catholique en Guipúzcoa, 1900-1931», *Revue d’histoire de l’Eglise de France*, 88/ 220 (2002), pp. 197-220.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón, *A.M.D.G.*, Madrid, Cátedra, 1983, edic. de Andrés AMORÓS.

- PÉREZ GALDÓS, Benito, *Cánovas*, en ÍD., *Episodios nacionales. Quinta serie*, edición de FRANCISCO CAUDET.
- PÉREZ GALÁN, Mariano, *La enseñanza en la Segunda República Española*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1975.
- PORTILLO VALDÉS, José M., *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.
- PORTILLO VALDÉS, José M., *Una historia atlántica de los orígenes de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2022.
- POZO ANDRÉS, M.^a Mar, HONTAÑÓN GONZÁLEZ, Borja, «El laicismo en la escuela pública», en JULIO DE LA CUEVA MERINO, Feliciano MONTERO, *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Editorial Universidad de Alcalá, 2009, pp. 295-320.
- PRO, Juan, *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza, 2019.
- PUELLES BENÍTEZ, Manuel de, *Educación e ideología en la España contemporánea (1767-1975)*, Barcelona, Labor, 1980.
- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, Alejandro, *Los orígenes del nacionalcatolicismo. José Permatín y la Dictadura de Primo de Rivera*, Granada, Comares, 2007.
- RAMÓN SOLANS, FRANCISCO JAVIER, «Catolicismo, nacionalismo y políticas del pasado en la era de las conmemoraciones», *Ayer*, (132) 2023, pp. 123-147.
- REQUENA, Federico M., «Vida religiosa y espiritual en la España del siglo XX», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 11 (2002), pp. 39-68.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Iglesia española en el siglo XIX: desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad Pontificia de Sevilla, 2005.
- ROMEO, M.^a Cruz, SERRANO GARCÍA, Rafael «Krausistas y neocatólicos. La primera guerra cultural en perspectiva europea», en RAFAEL SERRANO GARCÍA, Sergio SÁNCHEZ COLLANTES, *El conflicto religioso en la España del siglo XIX. Discursos, opinión pública y movilización*, Valladolid, Ediciones de la Universidad de Valladolid, 2021, pp. 47-73.
- RODRÍGUEZ SERRADOR, Sofía, «La cuestión religiosa: las relaciones Iglesia-Estado», en JESÚS JAVIER ALONSO CARBALLÉS, Alberto GUERRERO MARTÍN, Rocío NEGRETE PEÑA, Rubén PÉREZ TRUJILLANO, Sofía RODRÍGUEZ SERRADOR, Adrián SÁNCHEZ CASTILLO, *La Segunda República española: el proyecto modernizador de una democracia reformista 1931-1936*, París, Atlante, 2023, pp. 155-179.
- RODRÍGUEZ SERRADOR, Sofía, «Las reformas educativas y la política cultural», en JESÚS JAVIER ALONSO CARBALLÉS, Alberto GUERRERO MARTÍN, Rocío

- NEGRETE PEÑA, Rubén PÉREZ TRUJILLANO, Sofía RODRÍGUEZ SERRADOR, Adrián SÁNCHEZ CASTILLO, *La Segunda República española: el proyecto modernizador de una democracia reformista 1931-1936*, París, Atlande, 2023, pp. 181-204.
- RODRÍGUEZ SERRADOR, Sofía, «Religiosidad, secularización y cultura antirrepublicana en el entorno educativo: Valladolid 1931-1936», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Discursos y prácticas religiosas durante el quinquenio republicano (1931-1936)*, 41/1 (2020), 29/03/2020, URL: http://www.studistorici.com/2020/03/29/rodriguez-serrador_numero_41 >
- RODRÍGUEZ SERRADOR, Sofía, «Contraposición de modelos formativos. Valladolid, 1931-1959», *Diacronie: Studi di Storia Contemporanea*, 34 (2018).
- RUBÍO COROMINA, Jordi, «Refugiados políticos españoles en Francia, 1931-1936», *Historia Social*, 99 (2021), pp. 29-49.
- SALOMÓN CHÉLIZ, M.^a Pilar, «El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1898-1936)», *Hispania sacra*, 54/110 (2002), pp. 485-498.
- SALOMÓN CHÉLIZ, M.^a Pilar, «El anticlericalismo en la calle. Republicanismo, populismo, radicalismo y protesta popular (1898-1913)», en Julio CUEVA MERINO, Feliciano MONTERO, (eds.), *La secularización conflictiva: España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 121-138.
- SALOMÓN CHÉLIZ, M.^a Pilar, «La Iglesia ante el sistema educativo del estado liberal: el debate sobre la libertad de enseñanza (C. 1889-1913)», en Salvador CALATAYUD, Jesús MILLÁN, María Cruz ROMEO (eds.), *Reformas antes del reformismo. Estado y sociedad de élites en la España contemporánea*, Granada, Comares, 2022, pp. 201-238.
- SÁNCHEZ COLLANTES, Sergio, «Las caricaturas anticlericales en la prensa política de la Restauración», en Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, *Miradas de la España de la Restauración desde la caricatura política, la iconografía y la prensa (1875-1923)*, Editorial Universidad de Cantabria, 2024, pp. 427-462.
- SERRANO GARCÍA, Rafael, «República y republicanismo en la última serie de los *Episodios nacionales* de Benito Pérez Galdós», *ClioCanarias* 7 (2025), pp. 197-222.
- SOUTO PAZ, José Antonio, «El derecho a la educación», *Boletín de la Facultad de Derecho. UNED* 1 (1992) pp. 26-38
<https://oai.e-spacio.uned.es/server/api/core/bitstreams/a145f76a-c38e-4d26-829d-dd4f6f99352a/content>
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El reformismo en España. Republicanos y reformistas bajo la monarquía de Alfonso XIII*, Madrid, Siglo XXI de España, 1986.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes: política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, 2014.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, *El león durmiente. Democracia, republicanismo y federalismo en España, 1812-1936*, Santander, Ediciones Universidad Cantabria, 2022.

SUÁREZ CORTINA, Manuel, *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*, 2023, Santander, Universidad de Cantabria.