

# *El tratamiento historiográfico de la cuestión religiosa en la Segunda República española*

Rebeca Rodríguez Hoz

Universidad de Cantabria

Fecha de aceptación definitiva: 14 de julio de 2018

**Resumen:** El presente artículo pretende dar cuenta de la evolución seguida por la historiografía sobre la cuestión religiosa durante los años de la República en paz, desde finales de la dictadura franquista hasta la actualidad. En él se examinan tanto los cambios en las primacías temáticas y metodológicas como las diversas interpretaciones formuladas desde perspectivas católicas, liberales y marxistas. Por último, se analizan las novedosas aportaciones surgidas del diálogo con las ciencias sociales, así como las agrias polémicas vinculadas con la “guerra de memorias” sobre las etapas del pasado reciente que han enfrentado a la historiografía desde el cambio de siglo.

**Palabras clave:** Cuestión religiosa, historiografía, relaciones Iglesia-Estado, anticlericalismo, Segunda República española.

**Abstract:** The aim of this paper is to provide an account of the evolution of the historiography of the religious question during the Spanish Second Republic, from the end of Franco's dictatorship up to the present. The article analyses both the changes in the thematic and methodological approaches and the diverging interpretations developed from catholic, liberal or marxist perspectives. Finally, it examines the renewing contributions arised from the dialogue with social sciences, as well as the bitter controversies related to the “war of memories” of the recent past that have divided historians since the beginning of this century.

**Key words:** Religious question, historiography, church-state relationships, anticlericalism, Spanish Second Republic.

## Introducción

La llamada cuestión religiosa ha sido considerada por una pléyade de historiadores como uno de los factores más trascendentales en el devenir de la II República<sup>1</sup>. Muy centrada durante el último cuarto del pasado siglo en el tratamiento, a menudo airado, de su dimensión jurídico-política, la historiografía ha prestado especial atención, en las dos últimas décadas, al examen de la dialéctica entre clericalismo y anticlericalismo desde la perspectiva de la historia social y cultural de la política. Pese a esos cambios en las preeminencias temáticas, teóricas o metodológicas han pervivido, con mayor o menor acrimonia, controversias vinculadas con la atribución de responsabilidades por la agudización del problema religioso y los juicios relativos al peso que esa exacerbación tuvo en el trágico final de la República<sup>2</sup>.

### *La historiografía de corte jurídico-político*

En la primera etapa predominaron los estudios dedicados al análisis de las relaciones Iglesia-Estado, volcados en el examen de sus vertientes legislativa e institucional. Muchos de sus cultivadores han sido religiosos o católicos militantes, generalmente tan laudatorios con la actitud de la Iglesia hacia República como críticos con la política secularizadora del bienio reformista, condenada como persecución religiosa y proyecto de descristianización de las conciencias.

Se trata de una corriente caracterizada por un militantismo muy beligerante contra toda política laicista, que ha sido calificada por E. Berzal como institucional-apologética para diferenciarla de aquella otra tendencia informada por el talante del Concilio Vaticano II, bautizada por el mismo autor como renovada-neutra, en razón de la mayor ecuanimidad de la que hace gala al analizar el conflicto entre la Iglesia y el Estado republicano<sup>3</sup>.

La primera retoma muchos de los argumentos estigmatizadores de la República pergeñados por la publicística hagiográfica y protomartirial desarrollada bajo el franquismo<sup>4</sup>, reavivados al calor de la ola de beatificaciones y canonizaciones de

<sup>1</sup> FUSI, J. P. y PALAFOX, J.: *España, 1808-1996: el desafío de la modernidad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1997, p. 259; TUSELL, J.: *La crisis de los años treinta: República y guerra civil*, Madrid, Taurus, 1998, p. 83; RAGUER, H.: "La cuestión religiosa", *Ayer*, 20 (1995), p. 215.

<sup>2</sup> Para un análisis de la evolución general de la historiografía sobre la cuestión religiosa, véase MORENO SECO, M.: "La política religiosa y la educación laica en la Segunda República Española", *Pasado y Memoria*, 2 (2003), pp. 83-106; RODRÍGUEZ LAGO, J. R.: "La Iglesia católica y la II República española. Resistencia, progresos y retos pendientes", *Hispania Nova*, 11 (2013), pp. 333-364; SALOMÓN, P.: "Libertad religiosa y laicismo en la España contemporánea: reflexiones sobre algunas perspectivas historiográficas recientes", *Ayer*, 86 (2012), pp. 227-245.

<sup>3</sup> Recogido en MORENO SECO, M.: "La política religiosa...", pp. 6-7.

<sup>4</sup> El antecedente más conocido de este tipo de literatura que retrata la República en paz como antesala de la violencia clerófoba posterior al 18 de julio es el de MONTERO MORENO, A.: *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.

religiosos asesinados durante la guerra civil inaugurada por Juan Pablo II. La imagen que traza de la política religiosa desplegada por la Conjunción republicano-socialista es la de la puesta en marcha de un plan sectario, intransigente y cesarista por parte de un Estado con vocación absolutista que otorgó rango constitucional a unas medidas ferozmente anticlericales, cuando no anticristianas o antirreligiosas, orientadas al desmantelamiento de la institución eclesial, a la revolución totalitaria de las conciencias o a la liquidación revanchista de todo un pasado basado en la fusión de la identidad nacional y la fe católica, con miras al establecimiento de un régimen que se inspiraría, ya en el credo masónico, ya en los modelos proporcionados por las revoluciones mexicana o bolchevique<sup>5</sup>.

Un régimen que se autoproclamaba democrático y desplegaba una política de opresión y persecución de la libertad religiosa, vulnerando de forma sistemática las libertades consagradas en la propia Constitución republicana y mostrando una hostilidad hacia la Iglesia carente de toda justificación, cuenta habida de que la conducta inicial de la jerarquía eclesiástica fue el inmediato acatamiento del régimen recién advenido y la apuesta por la concordia, de acuerdo con la doctrina pontificia del *ralliement*, distinguiéndose su reacción posterior de frontal oposición al jacobinismo de la política religiosa por su carácter puramente defensivo, nunca ofensivo<sup>6</sup>.

Esa actitud conciliadora y posibilista mostrada no solo por el episcopado sino por el movimiento seglar de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y su órgano de prensa, *El Debate*, se topó desde el primer instante con el ataque bifronte y entroncado de dos anticlericalismos: el intelectual, plasmado en una legislación enconadamente laicista cuyo objetivo era *reformular las estructuras mentales de los españoles por medio de la educación*; el popular, la *vertiente motinesca*, expresada a través de la *manifestación callejera y violenta del pueblo*<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> CÁRCCEL ORTÍ, V.: *La persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Madrid, Rialp, 1990, pp. 32-33 y 390-395; CUENCA TORIBIO, J. M.: *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*, Madrid, Alhambra, 1985, pp. 39 y 52; DE MEER LECHA-MARZO, F.: *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la II República española*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975, pp. 104 y 162; MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa de la Segunda República española*, Pamplona, Eunsa, 1998, pp. 12 y 269-270; ARBELOA, V. M.: "Iglesia y Segunda República española", en A. Bullón de Mendoza y L. E. Togores (coords.), *La República y la Guerra Civil: setenta años después*, San Sebastián de los Reyes, Actas, 2008, pp. 308-309; REDONDO, G.: *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1993, pp. 514-516.

<sup>6</sup> CÁRCCEL ORTÍ, V.: "La Iglesia en la II República y en la guerra civil (1931-1939)", en R. García Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. V, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 358; CUENCA TORIBIO, J. M.: *Relaciones Iglesia-Estado...*, p. 42; MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa...*, p. 11; GARCÍA PROUS, C.: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Córdoba, Cajasur, 1996, p. 219; ARBELOA, V. M.: "Iglesia... p. 308.

<sup>7</sup> MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa...*, p. 17; DE MEER LECHA-MARZO, F.: *La cuestión religiosa...*, p. 201; CÁRCCEL ORTÍ, V.: *La Iglesia...*, p. 343.

Con una singular combinación de victimismo, combatividad y sentido exclusivista en la encarnación de los valores nacionales, esta historiografía elaboraba una larga lista de afrentas a la Iglesia y a los católicos, que constituía un auténtico memorial de agravios: la promulgación unilateral de disposiciones sobre materias concordadas en el Estatuto Jurídico del Gobierno Provisional que conculcaban el Concordato de 1851<sup>8</sup>; la violencia iconoclasta de los impunes hechos de mayo, de los cuáles se responsabilizaba a las autoridades republicanas por sus *omisiones, tolerancias, simpatías, incapacidades o incompetencias, cuando no ciertas colaboraciones más o menos ocultas e indirectas*<sup>9</sup>; la aprobación del artículo 3º de la Constitución, que sancionaba la *draconiana separación Iglesia-Estado*<sup>10</sup>, seguida de la promulgación de los artículos 26, 27 y 48, expresión del voluntarismo sectario de socialistas y radical-socialistas, que *querían deshacerse [de la Iglesia], suplantándola sobre todo en los campos de la política, la enseñanza y la cultura*<sup>11</sup>, convirtiendo la Constitución en el *código de la revolución*<sup>12</sup>; y, en fin, el desarrollo gubernativo y legislativo de dicho articulado constitucional, con la consiguiente supresión de la enseñanza religiosa de los programas escolares, la retirada de los crucifijos de los establecimientos educativos, la disolución de los jesuitas, la secularización de los cementerios, la fijación de la cláusula por la que se impedía el entierro religioso a quienes no hubieran declarado ante notario su voluntad de ser inhumados por el rito católico, las leyes de divorcio y de matrimonio civil y, la que suscitaría la más enérgica repulsa del episcopado, la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933, atentatoria contra el derecho natural de los padres a educar libremente a sus hijos, la libertad de enseñanza -un principio que la Iglesia de la Restauración y la Dictadura había rechazado con firmeza- y el derecho docente de la Iglesia, la institución perfecta para ejercerlo<sup>13</sup>.

Este rosario de medidas estatalistas entraba en abierta contradicción con el *espíritu de la doctrina oficiosa del magisterio de la Iglesia y de los autores curiales*, mas también con *los derechos fundamentales de la persona*<sup>14</sup>. Es más, el *liberalismo doctrinario* del cuál emanaba ese conjunto de disposiciones ignoraba la naturaleza

<sup>8</sup> CÁRCCEL ORTÍ, V.: *La persecución...*, p. 161; CUENCA TORIBIO, J. M.: *Relaciones...*, p. 25; DE MEER LECHA-MARZO, F.: *La cuestión religiosa...*, p. 57.

<sup>9</sup> MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa...* p. 12.

<sup>10</sup> CANO MEDINA, L.: *Reinaré en España. La mentalidad católica a la llegada de la Segunda República*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 305.

<sup>11</sup> ARBELOA, V. M.: "Iglesia...", p. 307.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>13</sup> Recogido en OSTOLAZA ESNAL, M.: "La "guerra escolar" y la movilización de los católicos en la II República (1931-1936)", en F. Montero y J. de la Cueva Merino (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Alcalá, Universidad, 2009, pp. 330-331.

<sup>14</sup> GARCÍA PROUS, C.: *Relaciones Iglesia-Estado...* pp. 219-220.

religiosa del ser humano o sostenía una idea subjetivista de la religión como un fenómeno que remitía exclusivamente a la conciencia individual, y, al hacerlo, desconocía la necesaria proyección jurídica del hecho religioso, cometiendo el error de lanzarse en pos de un objetivo irrealizable: la edificación de una sociedad laica. *Una sociedad que se constituía como si Dios no existiera y como si la Iglesia fuera una institución puramente humana [...] desprovista de toda su significación sobrenatural*<sup>15</sup>.

Si para el citado autor el confesionalismo era una exigencia derivada de la naturaleza humana y de la ordenación de la sociedad en función de una normativa divina, para la mayoría de los historiadores confesionales, la formulación de su oposición a la política laicista del primer bienio se hacía descansar en la catolicidad de España, hecho cuya incontestabilidad ponía de manifiesto la gravedad del error cometido por los republicanos al *ignorar que era imposible en aquellas circunstancias destruir la unidad de sentimientos que España había logrado a lo largo de los siglos gracias a la fe católica*<sup>16</sup>.

No es de extrañar que el célebre *España ha dejado de ser católica*, que catapultó a Manuel Azaña a la presidencia del Gobierno, suscitara y aún suscite pasiones que, en ocasiones, han llevado la satanización de su autor hasta el paroxismo. Porque para un sector muy nutrido de la historiografía católica militante, el político alcalaíno encarna el laicismo más agresivo y lesivo para la Iglesia. Aquél que desde el *despotismo jacobino*<sup>17</sup>, el *subjetivismo religioso*<sup>18</sup>, una errónea idea de la historia de España y de su realidad sociológica presente, consagró todos sus esfuerzos a *legislar sectariamente contra el sentir general*<sup>19</sup>, mostrando su voluntad de que *la nación dejara de ser católica*<sup>20</sup>.

Frente a esta interpretación, Hilari Ragner, representante de la segunda de las corrientes señaladas, la animada por el espíritu posconciliar, formuló una explicación según la cuál la intervención de Azaña, lejos de hallarse inspirada por una animadversión hacia la Iglesia y la religión católica respondía a una estrategia política de vocación centrista orientada a suavizar el radicalismo de los planteamientos defendidos por socialistas y radical-socialistas. Y para llevar a cabo esa mitigación del tratamiento constitucional de la cuestión religiosa, Azaña hubo de propugnar, a modo de concesión, la constitucionalización de la

<sup>15</sup> DE MEER LECHA-MARZO, F.: *La cuestión religiosa...* pp. 103 y 200.

<sup>16</sup> CÁRCCEL ORTÍ, V.: *La persecución...*, p. 390. Idéntico argumento ha sido esgrimido por ANDRÉS GALLEGO, J.: "Historia religiosa en España", *Anuario de historia de la Iglesia*, 4 (1995), p. 266 y MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa...* p. 13.

<sup>17</sup> MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa...*, p. 79.

<sup>18</sup> DE MEER LECHA-MARZO, F.: *La cuestión...*, p. 67.

<sup>19</sup> MARTÍ GILABERT, F.: *Política religiosa...* p. 271.

<sup>20</sup> CÁRCCEL ORTÍ, V.: *La Iglesia...*, p. 359.

disolución de la Compañía de Jesús<sup>21</sup>, a cambio de la supervivencia de las restantes órdenes religiosas, y la prohibición del ejercicio de la enseñanza al clero. Un principio que Azaña consideraba cuestión de *salud pública*<sup>22</sup>, cuenta habida de la *peligrosidad* que representaba para su proyecto francófilo de construcción de una República laica dejar la escuela en manos de unas órdenes religiosas cuyo innegable carácter integrista suponía una amenaza para un Estado liberal-democrático<sup>23</sup>.

Dichas concepciones explican que Azaña definiera el tema no como un problema religioso sino político, cuya resolución pasaba por una total laicización del Estado, que acomodara la estructura política y constitucional a la realidad sociológica y cultural que su sentencia pretendía describir<sup>24</sup>. Un desajuste cuya razonable superación en los países del entorno evidenciaba la excepcionalidad de España, poniendo de manifiesto que la cuestión religiosa no era una querencia extravagante de Azaña sino un problema que se arrastraba desde lejos, agravado por el permanente aplazamiento de su reforma<sup>25</sup>.

Esta contextualización del discurso de Azaña, que rehabilita su actuación de la demonización a la que ha solido ser sometida, no obsta para que la intervención azañista en materia religiosa haya sido considerada un grave error de minusvaloración del peso del catolicismo en la sociedad española y su capacidad de reacción política. Un desacierto que tuvo efectos muy perniciosos para la consolidación del régimen, al servir en bandeja a una Iglesia mayoritariamente antirrepublicana argumentos para convencer a la comunidad católica de la persecución proyectada por los republicanos contra ella<sup>26</sup>.

<sup>21</sup> Una problemática que ha sido investigada por Alfredo Verdoy, historiador de la orden, cuya visión del problema de las relaciones Iglesia-Estado durante la República presenta una mayor equidistancia en la distribución de las responsabilidades, postura compartida por el también jesuita, Fernando García de Cortázar, para quien *se estableció lo más parecido a un combate entre dos confesionalismos: el católico, que se debatía buscando continuar el régimen de cristiandad, y el laico, no menos belicoso y doctrinario*. Véase VERDOY, A.: *Los bienes de los jesuitas: disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995 y GARCÍA DE CORTÁZAR, F.: “La Iglesia imposible de la Segunda República”, *Revista de Estudios Políticos*, 31-32 (1983), p. 296.

<sup>22</sup> RAGUER, H.: “La cuestión religiosa” ... pp. 228-231.

<sup>23</sup> RAGUER, H.: “España ha dejado de ser católica. La política religiosa de Azaña”, *Historia Contemporánea*, 6 (1991), p. 151; ARAGÓN, M.: “Laicismo y modernización del Estado”, *Historia Contemporánea*, 6 (1991) p. 339.

<sup>24</sup> En este sentido ha sido interpretada por Santos Juliá: *Se trata únicamente de organizar el Estado de acuerdo con una premisa que la proclamación de la República convierte en axioma: España ha dejado de ser católica*. JULIÁ, S.: *Manuel Azaña, una biografía política: del Ateneo al Palacio Nacional*, Madrid, Alianza, 1990, p. 132.

<sup>25</sup> RAGUER, H.: “La cuestión religiosa” ..., pp. 221-231.

<sup>26</sup> ARAGÓN, M.: “Laicismo...”, pp. 338-339; RAGUER, H.: “La Iglesia española en la II República”, *Arbor*, 426-427 (1981), p. 66 y *La pólvora y el incienso: la Iglesia y la Guerra Civil Española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001, p. 51.

A pesar del reconocimiento de la actitud equívoca o filomonárquica de la Iglesia española y de las insoslayables diferencias existentes entre la Iglesia de Pío XI y la Iglesia postconciliar, otras miradas han hecho mayor hincapié en la responsabilidad que cupo a Azaña en el enrarecimiento de la cuestión religiosa. Como señala Alfonso Botti, desde una posición católica no confesional, si bien la intervención parlamentaria de Azaña no tuvo un carácter antirreligioso sino netamente político, sí cabe afirmar que su política eclesiástica, basada en la estricta aplicación de los principios extraídos de una interpretación de la historia de España en la que la Iglesia representaba el mayor de los obstáculos para la modernización y democratización del país, fue *completamente ajena a una visión pragmática de la política como arte de lo posible*, [optando, en su lugar], *por una intransigente defensa de su verdad sin preocuparse de pactar con las verdades de los demás*<sup>27</sup>. Una verdad fundada en la combinación de una concepción de la religión como un asunto de la conciencia del individuo con una fe jacobina en las potencialidades taumatúrgicas del intervencionismo estatal como palanca de transformación de la realidad socio-cultural, que se tradujo en una ceguera respecto a la dimensión colectiva y pública propia del catolicismo. Esa síntesis le llevaría a querer implantar al pie de la letra el admirado modelo de separación Iglesia-Estado que la III República Francesa había implementado hacía un cuarto de siglo, desde un anticlericalismo anacrónico que le impidió detectar que la amenaza del clericalismo en la Europa de entreguerras no procedía tanto de las órdenes religiosas cuanto de la movilización política de los seglares encuadrados en partidos católicos de masas<sup>28</sup>.

La valoración de la actitud de la Iglesia y los gobiernos del bienio reformista ha sido abordada desde diversas perspectivas que han alumbrado diagnósticos heterogéneos, aunque es opinión prácticamente unánime que el enfrentamiento desencadenado por las medidas laicizadoras adoptadas por aquéllos fue mucho más nocivo para la propia República, habida cuenta de que provocó el efecto contrario al deseado, generando una movilización reactiva y masiva de las derechas, aglutinadas bajo la bandera de la religión.

Por un lado, existe un sector de la historiografía que ha subrayado el antirrepublicanismo de una Iglesia caracterizada por su identificación histórica con la Monarquía, la Dictadura de Primo de Rivera y las clases dominantes. Una Iglesia regentada por el integrista y aferrada a los privilegios derivados de la confesionalidad católica del Estado español, acrecentados con extraordinaria feracidad al abrigo del favor que el régimen restauracionista le procuró. Unos privilegios que se resistía a perder, en tanto derechos inalienables del pueblo católico<sup>29</sup>, es-

<sup>27</sup> BOTTI, A.: "El problema religioso en Manuel Azaña", en A. Alted, A. Egido y M. F. Manchebo (eds.), *Manuel Azaña. Pensamiento y acción*, Madrid, Alianza, 1996, p.153.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 152-154.

<sup>29</sup> LANNON, F.: *La cruzada...*, p. 57 y *Privilegio, persecución y profecía: la Iglesia Católica en España*,

pecialmente los referidos al control de la enseñanza por parte del clero regular y al mantenimiento económico de las labores del clero secular por parte del Estado. A pesar de la prudencia recomendada por el Nuncio Tedeschini y del inicial acatamiento de los poderes públicos por la mayoría del episcopado, esa Iglesia impregnada de inclinaciones filomonárquicas, antiliberales, antidemocráticas y refractarias a la reforma social era, en palabras de Frances Lannon, *un peligro para la República democrática y modernizadora mucho antes de que esta tratara, sin mucha efectividad, de conjurarlo*<sup>30</sup>. La legislación religiosa no fue la fuente de la animadversión católica hacia el nuevo régimen sino la coartada que esgrimió la Iglesia para emprender su cruzada contra la República. El comedimiento que distinguió la actitud del Gobierno Provisional topó con las muestras de hostilidad de persona tan influyente como el Primado de la Iglesia española, el Cardenal Segura, cuya intransigencia espoleó el radicalismo de los sectores más fervorosamente anticlericales, dinamitando los puentes de diálogo establecidos por los representantes más mesurados y contemporizadores de ambas instancias<sup>31</sup>.

En cualquier caso, el reformismo republicano no constituyó la expresión de un programa de raigambre masónica orientado a la erradicación del catolicismo y la demolición de una Iglesia desvalida, como no se cansó de repetir la publicística franquista y aún hoy reitera la historiografía católica militante<sup>32</sup>, sino una política secularizadora concebida con el fin de *salir al paso de inveteradas injerencias clericales*<sup>33</sup>, operación ineludible en el avance hacia la modernización y democratización de la sociedad española.

Otros autores que han enfatizado ese carácter no monolítico de la Iglesia, profundizando en el estudio de la diversidad de posturas existentes en el seno del episcopado, han emitido una valoración general igualmente crítica con la conducta de la jerarquía. Porque, pese a la reivindicación de la necesidad de escapar de juicios demasiado genéricos y uniformizadores que difuminarían las profundas diferencias existentes entre el integrista de un Gomá y el accidentalista de un Vidal y Barraquer, las declaraciones de los obispos, salvo raras excepciones, contribuyeron a difundir entre los católicos la imagen de la República como un régimen

---

1875-1975, Madrid, Alianza, 1990, p. 217; BARRIOS ROZÚA, J. M.: "La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República", *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, 12 (1999), p. 222.

<sup>30</sup> LANNON, F.: *Privilegio...*, p. 221.

<sup>31</sup> GONZÁLEZ CALLEJA, E. [et al.]: *La Segunda República española*, Barcelona, Pasado y Presente, 2015, pp. 201-203.

<sup>32</sup> FERRER BENIMELI, J. A.: "La Masonería y la Constitución de 1931", *Cuadernos de Investigación Histórica*, 5 (1981) pp. 217-274; GÓMEZ MOLLEDA, M. D.: *La masonería en la crisis española del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1986.

<sup>33</sup> En expresión de Claudio Lozano Seijas, recogida en MORENO SECO, M.: *La política religiosa...*, p. 41.

obstinado en *ir contra* “los derechos de la Iglesia”, dando lugar a la confusión entre la necesaria merma de privilegios y la conculcación de legítimos derechos o de ideas de fe. Ello coadyuvaría la creación de un estado de opinión, más proclive a acciones de resistencia que de creación de alternativas [...], lo que tendría la consecuencia, en forma inmediata, del vuelco político de finales de 1933 y, a más largo plazo, del cruento enfrentamiento de 1936<sup>34</sup>.

Otras interpretaciones se han mostrado, por el contrario, más críticas con la actuación de los gobiernos del primer bienio, si bien por razones muy diferentes, formuladas desde perspectivas tanto marxistas como liberales o católicas. Del primero de los enfoques, es testimonio la valoración emitida por Manuel Tuñón de Lara respecto a la *impolítica política religiosa de la República*<sup>35</sup>, consagrada en una obra legislativa irresponsable y anacrónica, reflejo de la posición hegemónica alcanzada por los republicanos de izquierda en la coalición gobernante. Una preponderancia que se tradujo en una política que concedió prioridad a la fijación pequenoburguesa con la cuestión religiosa, en lugar de concentrar sus esfuerzos en la resolución de problemas más acuciantes para las clases populares, como la reforma agraria<sup>36</sup>.

Desde posiciones liberales, historiadores como Juan Pablo Fusi han planteado que la innecesaria agresividad y rígido doctrinarismo de disposiciones como la disolución de la Compañía de Jesús o la prohibición de impartir enseñanza a las restantes órdenes religiosas constituyeron un poderoso estímulo para la formación de una derecha no republicana que se haría con la representación de la mayoría de la población católica, frustrándose así *la posibilidad de que hubiera cristalizado una derecha conservadora pero republicana y democrática*, [lo cual] *dañó gravemente la estabilidad política de la democracia española*<sup>37</sup>.

Por su parte, William Callahan, en su dilatada obra sobre la Iglesia española, ha señalado que los republicanos hubieron de enfrentarse con la resistencia de una institución mucho más vigorosa que aquella a la que combatieron sus predecesores liberales durante el siglo XIX. Y, al hacerlo, se hallaron desprovistos de un programa vertebrador de la actuación de la coalición gubernamental, carencia que determinó el abandono del regalismo liberal de la Restauración, propiciando la deriva hacia un regalismo radical. De acuerdo con el autor, el Gobierno de la República no buscaba la persecución del catolicismo ni la reducción a la impotencia de la Iglesia, mas su actuación constituyó un manifiesto error, al renunciar a

<sup>34</sup> FRÍAS GARCÍA, M. C.: *Iglesia y Constitución: La jerarquía católica ante la II República*, Madrid, CEPC, 2000, pp. 733-734.

<sup>35</sup> Recogido en TUSELL, J.: *La crisis...*, p. 52.

<sup>36</sup> TUÑÓN DE LARA, M.: “Iglesia y Estado durante la II República”, *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Real Monasterio, 1979, p. 336.

<sup>37</sup> FUSI, J. P. y PALAFOX, J.: *España...*, p. 260.

la propuesta del catolicismo liberal de una *Iglesia libre en un Estado libre*, es decir, separada del poder civil sin trauma y dotada de un régimen de independencia<sup>38</sup>.

Las relaciones Iglesia-Estado en la II República también han sido abordadas desde otras perspectivas como la historia del derecho constitucional. Abraham Barrero Ortega ha examinado la política religiosa de los gobiernos del primer bienio republicano, en el marco del tratamiento constitucional otorgado a la libertad religiosa desde la Carta Magna gaditana, código que inauguró una tradición caracterizada tanto por una densa cohabitación entre la Iglesia y el Estado cuanto por la resistencia al reconocimiento de otras religiones distintas de la católica. Ello se tradujo en la ausencia en la Constitución de 1812 de una declaración de derechos individuales, es decir, reconocidos a los españoles en tanto que individuos y no por su condición de miembros de la comunidad nacional, matiz que determinó el sacrificio de la libertad religiosa en aras a la proclamación de la catolicidad como elemento consustancial a la identidad española. Una concepción solo abandonada de forma efímera en las Constituciones de 1869 y 1931, texto que acabó por *devolver intolerancias a quienes durante siglos las habían practicado*, al quebrantar su artículo 26 el principio de igualdad de derechos, ignorando la dimensión comunitaria del derecho de libertad religiosa<sup>39</sup>.

En esta misma línea, Gustavo Suárez Pertierra ha interpretado el laicismo de la Constitución republicana como un movimiento que reacciona *contra la gran carga histórica de la confesionalidad*, rechazando una historia constitucional en la cuál la libertad religiosa no había superado la fase de proyecto, limitándose el antecedente más cercano al texto de 1931 al mero reconocimiento de la tolerancia religiosa, es decir, del ejercicio privado de cultos distintos al de la religión oficial del Estado. Mas ese movimiento reactivo *obvia la búsqueda de soluciones imaginativas [...] e implanta un sistema de laicismo y no de laicidad neutral*. Ello es así en virtud de una singular combinación, a saber, aquélla que consagra la igualdad de cultos, al tiempo que restringe la manifestación de las creencias a la esfera privada y somete el ejercicio público del culto a la autorización gubernativa, originando lo que el autor denomina un *sistema igualitario limitativo de la libertad*. Algunas medidas legislativas como la regulación del matrimonio, el divorcio o los cementerios, la prohibición de sostenimiento económico de las

<sup>38</sup> CALLAHAN, W. J.: *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 225-243. La idea de la separación brusca ha sido compartida por historiadores católicos no confesionales como Feliciano Montero, que subraya el contraste entre dos etapas: la presidida por el régimen de tolerancia consagrado en la constitución de 1876 y la caracterizada por la separación traumática y la confrontación hostil desplegada en la fase republicana. Véase MONTERO GARCÍA, F.: "Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: de la confesionalidad limitada a la separación traumática", en M. Suárez Cortina (coord.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 281-298.

<sup>39</sup> BARRERO ORTEGA, A.: *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC, 2006, p. 375.

iglesias por parte del Estado o el establecimiento de un sistema de voluntariedad en la recepción de la enseñanza de la religión eran perfectamente compatibles con un sistema de neutralidad y libertad religiosa. Mas no es menos cierto que, junto a esas disposiciones encaminadas a la modernización social y secularización institucional del país, se aprobaron otras caracterizadas por una *valoración negativa de lo religioso*, que fueron precisamente las que definieron el esquema general. Esa consideración se reveló, con mayor intensidad, en el ámbito de la enseñanza, cuyo tratamiento en la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas constituyó la máxima expresión de ese carácter limitativo de la libertad religiosa, evidenciado en la prohibición a las órdenes del ejercicio de la docencia, precepto mal avenido con un auténtico sistema de laicidad<sup>40</sup>.

### *Renovación historiográfica y reminiscencias judicializadoras*

Varios y heterogéneos han sido los factores que han contribuido, desde el cambio de siglo, a reavivar el debate o, mejor dicho, los debates, sobre la cuestión religiosa durante la II República. Y en esa revitalización de la controversia sobre el conflicto-político religioso en los años treinta es posible distinguir cambios y continuidades, atención a nuevos problemas y revisión de otros ya explorados, distanciamiento del militante beligerante y cíclica reaparición de antiguas querellas.

Entre los elementos dinamizadores de la controversia que nos ocupa cabría destacar tanto aquéllos vinculados con el desarrollo de perspectivas historiográficas alternativas fundadas sobre nuevos modelos teóricos como aquéllos otros relacionados con las batallas político-ideológicas libradas en la España de la última década.

El primero de esos acicates ha surgido del creciente interés suscitado por el estudio de problemáticas como la dialéctica entre religiosidad y secularización o el conflicto entre clericalismo y anticlericalismo, interés que ha venido de la mano de la apertura de la historia política y social hacia el campo de la cultura, con la absorción de utillajes analíticos tomados de disciplinas como la sociología y la antropología. La renovación historiográfica operada merced a la utilización de las herramientas interpretativas proporcionadas por las teorías de la acción colectiva o el concepto de cultura política ha traído consigo la pérdida del papel hegemónico ostentado por esa historiografía de corte jurídico-institucional, en favor de la investigación de las dimensiones sociales, simbólicas, discursivas e identitarias que se hallan detrás de la movilización y acción políticas. Un enfoque que ha

<sup>40</sup> SUÁREZ PERTIERRA, G.: "El laicismo de la Constitución republicana", en D. Llamazares Fernández (ed.), *Estado y Religión. Proceso de Secularización y Laicidad. Homenaje a don Fernando de los Ríos*, Madrid, Universidad Carlos III, 2001, pp. 60-82. Para un estado de la cuestión historiográfico sobre el problema de la escuela laica, véase MORENO SECO, M.: "La política religiosa...", pp. 83-106.

supuesto un desplazamiento desde los trabajos centrados en el estudio de la legislación estatal o la actuación de los protagonistas políticos o eclesiásticos más conspicuos hacia las investigaciones regionales o locales dedicadas al análisis de la aplicación práctica de las políticas laicistas por los poderes provinciales o municipales o de la observancia de las directrices de la jerarquía por las organizaciones seculares. Se trata de un movimiento que aspira a completar los frutos de la “indagación elitista” del conflicto político-religioso en la II República con los hallazgos de una mirada desde abajo, atenta a fenómenos como la violencia iconoclasta, la “guerra escolar” desencadenada por la supresión de los signos confesionales en las escuelas o los combates locales por la apropiación simbólica del espacio público<sup>41</sup>.

El segundo de los factores apuntados, es decir, la actualidad recobrada por algunas reminiscencias del problema religioso en los combates políticos de nuestro tiempo, contiene diversas ramificaciones. De un lado, la reciente controversia sobre el papel de la Iglesia católica en la vida pública española, de la que fueron expresión las movilizaciones católicas promovidas por la jerarquía eclesiástica y un sector de la derecha partidaria contra la legislación familiar y educativa del gobierno de J. L. Rodríguez Zapatero. Una reacción que provocó la disconformidad de sectores críticos con la intromisión de la Iglesia en la política y su voluntad de imponer su modelo de familia y sociedad, rechazo plasmado en la exigencia de la derogación de los acuerdos con la Santa Sede de 1979, la plena separación Iglesia-Estado, una escuela pública laica y el fin del sistema de financiación privilegiado. De otro, la emergencia en la esfera pública de una guerra de memorias sobre la República, la guerra civil y la dictadura franquista, manifestada en la confrontación de una memoria republicana que condena la actuación de la Iglesia de la cruzada y el franquismo con otra vehiculada a través de los pronunciamientos del episcopado en contra de “la memoria histórica sectaria”<sup>42</sup>, un tenso ambiente que, como es natural, ha influido en la historiografía sobre la cuestión religiosa en la II República.

Se trata de una historiografía cuyas indagaciones son, en buena medida, tributarias del paradigma dominante en el campo de la sociología religiosa hasta los

<sup>41</sup> Véanse las reflexiones sobre las recientes aportaciones teóricas e historiográficas al análisis de la pugna clericalismo-anticlericalismo de RODRÍGUEZ LAGO, J. R.: “La Iglesia católica...”, pp. 333-364; SALOMÓN, P.: “Libertad...”, pp. 227-245.; CRUZ MARTÍNEZ, R.: “Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio”, *Ayer*, 27 (1997), pp. 219-229; DE LA CUEVA MERINO, J. y LÓPEZ VILLVERDE, A. L.: “A modo de introducción. Reflexiones en torno al clericalismo y al asociacionismo católico”, en J. de la Cueva Merino y A. L. López Villaverde, (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario*, Cuenca, Ediciones Universidad de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 17-25; LÓPEZ VILLVERDE, A. L.: “El conflicto católico-republicano “desde abajo”, 1931-1936”, en J. de la Cueva Merino, y F. Montero (eds.), *Laicismo y catolicismo: el conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares: Universidad, 2009, pp. 389-408.

<sup>42</sup> Recogido en RUÍZ TORRES, P.: “Los discursos de la memoria histórica en España”, *Hispania Nova*, 7 (2007) p. 314.

años ochenta, el de la secularización, sujeto a una profunda revisión derivada de la constatación de la falta de adecuación entre la antítesis religión-modernidad -clave de bóveda de sus formulaciones- la evidencia de la pervivencia y vitalidad del hecho religioso en las sociedades actuales y la crisis del propio paradigma de la modernidad<sup>43</sup>. Los historiadores que, entre nosotros, se han dedicado al estudio de la cuestión religiosa, han señalado la necesidad de mantener ciertas cautelas en el uso del concepto de secularización, mas han defendido su utilidad como guía de la investigación histórica, proponiendo una versión corregida que subraya su carácter doblemente conflictivo: el derivado de la controversia académica a la que ha dado lugar; el atestiguado por las luchas que generó en el pasado<sup>44</sup>.

Con los trabajos de esta línea de investigación se ha generalizado una nueva definición del binomio clericalismo-anticlericalismo. El carácter reactivo tradicionalmente asociado al segundo término ha sido minimizado en favor de una acepción positiva, tomada del giro interpretativo operado por René Rémond, con su caracterización como un *movimiento político sustentador de una ideología propositiva de defensa de la secularización*<sup>45</sup>, un fenómeno asociado a la contemporaneidad y diferenciado de un anticlericalismo antiguorregimental limitado a la censura moral de los vicios del clero<sup>46</sup>.

Ese es el enfoque que ha presidido las aproximaciones de autores como Julio de la Cueva, Feliciano Montero, Manuel Álvarez Tardío o Ángel Luis López Villaverde al estudio del conflicto político-religioso en la crisis de los años treinta, si bien sus trabajos parten de postulados epistemológicos y metodológicos distintos y llegan a conclusiones divergentes.

Las publicaciones conjuntas de Montero y De la Cueva son testimonio de ese diálogo con las ciencias sociales y humanas, reflejado en su insistencia en la necesidad de llevar a cabo un análisis no disociado de los bandos en lucha, cuenta habida de que la dialéctica que enfrentaba a ambos constituía la trama en la cuál

<sup>43</sup> De ahí que algunos autores hayan planteado la necesidad de reemplazar ese modelo teórico por un esquema alternativo basado en los conceptos de *recomposición religiosa, conflicto normativo y guerra cultural*. Véase LOUZAO VILLAR, J.: "La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea", *Hispania Sacra*, LX, 121 (2008), pp. 331-354.

<sup>44</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: "Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia", *Historia contemporánea*, 51 (2015), p. 394.

<sup>45</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: "Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas en los años treinta", en J. Dronda Martínez y E. Majuelo Gil (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2007, p. 46.

<sup>46</sup> Desde la antropología, Manuel Delgado ha señalado la preeminencia de los componentes inconscientes de larga duración sobre las motivaciones de carácter social, político o económico en la explicación de la cultura anticlerical. DELGADO, M.: *Luces iconoclastas: anticlericalismo, espacio y ritual en la España contemporánea*, Barcelona, Ariel, 2001.

se forjaron sus respectivas culturas políticas, identidades y repertorios de movilización, en una intrincada urdimbre de confrontaciones y retroalimentaciones, de la que brotaron dos universos, el confesional y el laicista, antagónicos entre sí, mas caracterizados por una insoslayable diversidad interna.

Feliciano Montero se ha dedicado a desmenuzar la pluralidad de actitudes que la política secularizadora republicana suscitó en el seno de un bloque católico cuyo único común denominador fue su carácter esencialmente reactivo-defensivo. Más allá de este rasgo compartido, resulta obligado deslindar las posiciones de las jerarquías vaticana y autóctona, las posturas del clero secular y regular, las respuestas de los laicos encuadrados en organizaciones seculares, sindicales o partidarias, en la medida en que unos hicieron gala de un integrista intransigente, cuando no de un monarquismo subversivo, mientras que otros se distinguieron por su moderación y pragmatismo. Representantes conspicuos de esta línea, fiel a la estrategia posibilista de aceptación de la doctrina accidentalista del mal menor, fueron el cardenal Vidal y Barraquer y Ángel Herrera Oria, presidente de una nueva Acción Católica, que rompió con el modelo integrista del cardenal Segura para adoptar la vía moderna de movilización preconizada por Pío XI en aras a la restauración del “Reinado social de Jesucristo”. Pieza clave en la política vaticana de pacto con la República, la Acción Católica de Herrera Oria estableció un principio capital en la posterior evolución de la propia AC y de la Democracia Cristiana: la distinción de planos entre la acción propiamente apostólica, la sindical y la política, precedente de la tesis de la autonomía de lo temporal, erigida en uno de los ejes básicos de la teología del Concilio Vaticano II<sup>47</sup>.

En base a este principio, el movimiento católico efectuó un reparto de papeles entre varios actores: una Acción Católica liderada por la ACNP en su labor de cooperación con la Iglesia jerárquica en el apostolado y caracterizada por un apoliticismo orientado a la conformación de un espacio apartidista y suprapartidista; la Acción Obrerista como proyecto de unificación de un sindicalismo católico tradicionalmente escindido en organizaciones confesionales y libres; la Acción Popular-CEDA como partido moderno de masas construido sobre la base de la red asociativa de organizaciones católicas ya existentes, especialmente de las asociaciones juveniles y femeninas<sup>48</sup>. De acuerdo con Montero, ese proyecto

<sup>47</sup> MONTERO, F.: “La movilización católica frente a la II República: la acción católica”, en J. Drona Martínez y E. Majuelo Gil (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2007, pp. 69-72 y “La Acción Católica, Ángel Herrera y la Asociación Católica de Propagandistas”, en F. Montero y J. de la Cueva Merino (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político religioso en la Segunda República*, Alcalá, Universidad, 2009, pp. 159-168.

<sup>48</sup> Las ramas juvenil y femenina de la Acción Católica han sido estudiadas por WATANABE, C.: *Conferencialidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica Española (1923-1936)*, Madrid, UNED, 2003 y BLASCO, I.: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2003.

de modernización del Movimiento Católico español fue bloqueado tanto por el laicismo radical de los gobiernos del primer bienio cuanto por la oposición de la extrema derecha a la vía posibilista, quedando definitivamente truncado por el estallido de la guerra, con la pérdida de la efímera hegemonía detentada por esa tendencia minoritaria de la Iglesia española y la consiguiente recuperación de la supremacía por parte del integrismo legitimador de la cruzada<sup>49</sup>.

Por su parte, Julio de la Cueva ha examinado la política laicista de aquel primer bienio, poniendo el acento en la confluencia sinérgica de tres factores esenciales en la singladura de la etapa constituyente: la importancia del anticlericalismo en la cultura política de las fuerzas de la coalición gobernante; la influencia de la movilización popular clerófoba e iconoclasta; la mediatización de una prensa izquierdista rabiosamente anticlerical que se autoerigió en intérprete de la voluntad del pueblo<sup>50</sup>. Cofactores que reflejan el profundo enraizamiento del anticlericalismo en la tradición cultural e identidad política del republicanismo y el obrerismo español, al tiempo que evidencian la multiplicidad de rostros exhibidos por esa matriz anticlerical.

Esa diversidad se hace aún más patente si se analizan las discordancias surgidas entre las fuerzas republicanas a la hora de definir el modelo de laicidad que había de implantar la República, divergencias que llevan al autor a hablar de anticlericalismos, siguiendo la estela de Manuel Suárez Cortina. Este énfasis en la naturaleza compleja y plural del fenómeno es acompañada de una clasificación tentativa de las distintas posturas, basada en su proximidad o filiación con alguna de las dos grandes corrientes del republicanismo que se forjaron en las primeras décadas del siglo XX: el reformismo, partidario de una solución liberal a la cuestión religiosa circunscrita a la secularización del Estado, y el radicalismo, defensor de una propuesta nítidamente republicana o, si se quiere, jacobina de transformación de la sociedad y la cultura desde el Estado<sup>51</sup>.

Fue ésta la tradición que nutrió el discurso hegemónico durante la II República. Con aquélla, solo se identificaron sectores minoritarios del espectro republicano como la Derecha Liberal de Miguel Maura y Niceto Alcalá Zamora, portavoces de un catolicismo crítico con el clericalismo, o la Agrupación al Servicio de la República, depositaria de experiencias de raíz institucionista, cuyos programas se ajustaban bastante a los planteamientos defendidos por el reformismo en materia religiosa: separación de la Iglesia y el Estado dentro de un régimen de libertad absoluta para ambas potestades, regulación concordataria de sus relaciones,

<sup>49</sup> MONTERO, F.: *La movilización...* pp. 71 y 94.

<sup>50</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: "Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil", en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea. III Encuentro de Historia de la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 261 y 271.

<sup>51</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: "Cultura...", pp. 52-55.

completa libertad en el ejercicio privado y público del culto, sometimiento de las congregaciones religiosas a la legislación ordinaria de asociaciones, compatibilidad entre la educación laica impartida por el Estado y la libertad de enseñanza privada. Entre esta corriente liberal-demócrata y el sector más extremo del laicismo republicano, se situaría la postura de la Acción Republicana de Azaña, afín a las formulaciones reformistas en su defensa de la no disolución de las órdenes religiosas que no tuvieran un voto especial de obediencia a otro Estado, mas distante del liberalismo en lo concerniente al monopolio estatal de la enseñanza<sup>52</sup>. La tradición anticlerical radical estaría representada por el radical-socialismo de Albornoz y Domingo, el federalismo de Barriobero y un Partido Socialista que, aunque se mantuvo ajeno durante mucho tiempo a lo que consideraron una inquietud burguesa, llegó a la República convertido en *custodio principal de la tradición anticlerical y laica española*<sup>53</sup>. Fieles a lo que Álvarez Junco ha denominado mitologema cultural-populista de redención nacional, para designar su confianza casi taumatúrgica en los efectos salvíficos para el pueblo de la derrota sobre el clero oscurantista y opresor, propugnaron un modelo que trascendía la mera separación de la Iglesia y el Estado, en la medida en que preconizaba el sometimiento de aquélla a éste y preveía la disolución de todas las órdenes religiosas, la confiscación de sus bienes y la prohibición absoluta del ejercicio de la enseñanza a las mismas<sup>54</sup>.

Con la aprobación final de muchas de esas medidas, la República materializó el ideal de instauración de un Estado laico después de décadas de frustrada lucha por la laicidad frente a la tenaz resistencia contrasecularizadora de la Iglesia y con varios lustros de retraso respecto a los países del entorno. Mas, como concluye De la Cueva, *la solución dada a la secular cuestión religiosa española no la resolvería, sino que la exacerbaría aún más, dividiendo a la comunidad política en dos polos difícilmente conciliables*<sup>55</sup>.

Esta exploración historiográfica que aborda la actuación de republicanos y socialistas desde la perspectiva de sus culturas políticas e identidades colectivas contrasta con la indagación acometida por Manuel Álvarez Tardío desde la reivindicación de la reintegración del sujeto individual y de una nueva historia política que reclama la autonomía del hecho político y su papel como factor estructu-

<sup>52</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: “Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano”, en F. Montero y J. de la Cueva Merino (eds.), *Laicismo y Catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Madrid, Universidad, 2009, pp. 28-29.

<sup>53</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: “Socialistas y religión en la Segunda República: de la Liga Nacional Laica al inicio de la guerra civil”, en J. de la Cueva Merino y F. Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en la España contemporánea (1900-1939)*, Alcalá, Universidad, 2012, p.72.

<sup>54</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: “El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil”, en E. La Parra y M. Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, p. 230.

<sup>55</sup> DE LA CUEVA MERINO, J.: “Hacia la República...”, p. 45.

rante<sup>56</sup>. Una diferencia de enfoque que influye también en la distinta cronología elegida para analizar la cuestión religiosa: circunscrita a los años 1931-1936, en el segundo caso, dilatada para enlazar el tiempo corto de la experiencia republicana con el tiempo largo del secular conflicto entre tradiciones culturales, en el primero. Como diversa es, asimismo, la argumentación formulada por Manuel Álvarez Tardío del énfasis de Julio de la Cueva en la necesidad de analizar esa dialéctica clerical-anticlerical como un cruce de movimientos y contramovimientos en el que resulta difícil determinar el carácter reactivo de uno u otro polo. De acuerdo con aquélla, el anticlericalismo de la izquierda republicana y obrera no constituyó una respuesta a la combatividad del clericalismo sino una ideología positiva -en el sentido ya señalado de René Rémond- independiente de la postura adoptada por la Iglesia, esto es, autónoma de una pretendida amenaza por parte del poder clerical a la cuál la República hubiera de responder en aras de su supervivencia<sup>57</sup>.

La manifestación más acabada de ese entramado ideológico fue lo que el autor ha denominado la *revolución religiosa de la Segunda República*, para calificar unas políticas laicistas cuyo fin no fue la supresión de los privilegios de la Iglesia y la garantía constitucional de la neutralidad religiosa del Estado sino la implementación de un programa de ingeniería social orientado a la secularización de las conciencias y comportamientos de los españoles a través de la acción de un Estado convertido en omnipotente instrumento al servicio de tal objetivo. Los artífices de ese programa revolucionario no escaparon a la fascinación suscitada en el continente europeo por los cantos de sirena que invocaban la superación del liberalismo, tanto más cuanto que a ellos se sumaba una interpretación de la historia contemporánea de España que descansaba sobre la idea del fracaso del liberalismo, achacado, entre otras razones, a sus concesiones al clericalismo. Esa suspicacia quedó rubricada en la Carta Magna, un *código con los principios de la revolución*, cuya promulgación entrañó tanto una ruptura total con el constitucionalismo liberal español cuanto la proclamación de un laicismo estatista, más agresivo aún que el instituido por la emulada Tercera República Francesa, que lesionaba gravemente la libertad religiosa en nombre de un *concepto de democracia puramente schmittiano* incompatible con el pluralismo político<sup>58</sup>.

La valoración del periodo que se abre tras el triunfo de noviembre ha suscitado la segunda gran polémica que ha enfrentado a la historiografía, con recobrada intensidad desde la aparición de la controvertida revisión efectuada por Nigel

<sup>56</sup> ÁLVAREZ TARDÍO, M. y VILLA GARCÍA, R.: *El precio de la exclusión. La política durante la Segunda República*. Madrid, Encuentro, 2010, p. 49.

<sup>57</sup> ÁLVAREZ TARDÍO, M.: *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española (1931-1936)*, Madrid, CEPC, 2002, p. 28 y "La revolución en las conciencias. Política y secularización en el primer bienio, 1931-1933", en F. Montero y J. de la Cueva Merino (eds.), *Laicismo y Catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá, Universidad, 2009, p. 69.

<sup>58</sup> ÁLVAREZ TARDÍO, M.: *Anticlericalismo...*, pp. 29, 359-360 y 366.

Townson sobre la contribución del Partido Radical a la consolidación de una democracia parlamentaria y, por extensión, sobre la caracterización del bienio radical-cedista<sup>59</sup>. Siguiendo la senda abierta por él, Álvarez Tardío ha impugnado la imagen tenebrosa de un periodo dominado por el reaccionarismo de unos gobiernos acusados de convertir en letra muerta toda la legislación laicista de un primer bienio sublimado como contraimagen constructiva del bienio negro. Lejos de constituir la obra de unos gabinetes claudicantes ante las presiones contrarrevolucionarias de la derecha católica, la política religiosa y educativa que desarrollaron *no puede ser calificada sino de rectificación tímida e imprecisa* de una legislación anticlerical que era fiel reflejo de una concepción exclusivista de la República que volvería a manifestarse en octubre del 34<sup>60</sup>.

Una interpretación compartida por otros autores como Fernando del Rey, que han subrayado el carácter patrimonialista y excluyente de la cultura política de la izquierda, cuya expresión más descarnada afloró en el mundo rural, en los pequeños universos convertidos en escenario de una encarnizada contienda por la hegemonía simbólica y ritual entre la Casa del Pueblo y la iglesia, en la que los socialistas dieron rienda suelta a su feroz anticlericalismo, evidenciando un desprecio por los valores democráticos y pluralistas común al mostrado por sus dirigentes<sup>61</sup>.

El cultivo de esta perspectiva microanalítica ha aportado nuevas miradas que han arrojado luz sobre diferentes manifestaciones del conflicto político-religioso durante la II República, al tiempo que ha potenciado la reactivación de viejas discordias políticas e historiográficas.

La primera de esas vertientes remite al desarrollo de una historiografía centrada en el estudio del conflicto desde abajo, que ha hecho hincapié en la naturaleza identitaria de un enfrentamiento librado en el terreno del control simbólico del espacio público por los representantes de dos modelos culturales excluyentes, el pueblo republicano y el pueblo católico<sup>62</sup>.

Varias investigaciones han tratado de mostrar que la actuación del primero se volcó en lo que algún autor católico ha denominado un *proceso de acuartelamiento de lo sagrado y destrucción de los mecanismos de sacramentalización del espacio social*<sup>63</sup>. Sintagmas empleados para referirse a la secularización de escuelas y calles, a

<sup>59</sup> TOWNSON, N.: *La República que no pudo ser. La política de centro en España (1931-1936)*, Madrid, Taurus, 2002.

<sup>60</sup> ÁLVAREZ TARDÍO, M.: *Anticlericalismo...* p. 326.

<sup>61</sup> DEL REY REGUILLO, F.: *Paisanos en lucha. Exclusión política y violencia en la Segunda República española*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

<sup>62</sup> CRUZ MARTÍNEZ, R.: *En el nombre del pueblo: República, rebelión y guerra en la España de 1936*, Madrid, Siglo XXI, 2006, p. 233.

<sup>63</sup> MORAL RONCAL, A. M.: "Anticlericalismo y poder: la desacralización de las calles y los espacios públicos durante la Segunda República", *Hispania Sacra*, LXIV, Extra I (2012), p. 48.

través de medidas como la retirada de los crucifijos de las aulas, las restricciones al tañido de las campanas, la prohibición de los desfiles procesionales o las exequias católicas, la sustitución del nombre de lugares públicos vinculados al santoral o manifestaciones de violencia iconoclasta o clerófoba, como la destrucción de cruces y hornacinas, los asaltos e incendios de edificios religiosos o el hostigamiento a los eclesiásticos<sup>64</sup>.

Otros estudios se han dedicado al análisis de la reacción católica a la aplicación de la legislación laicista a escala local, poniendo de manifiesto la multitud de rostros adoptados por ella: desde los enfrentamientos locales entre padres y maestros por la supresión de los símbolos confesionales de los colegios o la formación de un sinnúmero de asociaciones de madres y padres de alumnos para la defensa de la enseñanza católica<sup>65</sup>, hasta el aluvión de apariciones marianas que conmovió las regiones septentrionales del país, con sus presagios sobre el sombrío porvenir de una España descristianizada<sup>66</sup>, o el uso de formas de religiosidad popular para la creación de un clima de alteración general, basado en un miedo a la amenaza republicana a la identidad católica y navarra, que cobraría cuerpo en lo que Javier Ugarte ha llamado *la nueva Covadonga insurgente*<sup>67</sup>.

La segunda de las vertientes se refiere a las recientes polémicas que han dividido a los especialistas en la cuestión religiosa durante la II República entre los representantes de lo que ha venido a denominarse revisionismo académico y los portavoces de una historiografía que se reclama progresista. Si los primeros han incidido en el carácter escasamente liberal y democrático de la cultura política de la izquierda republicana y obrera, tal como vimos con Manuel Álvarez Tardío o Fernando del Rey, los segundos han insistido en la estrecha vinculación existente entre la violencia anticlerical y la conflictividad social y política<sup>68</sup>, otorgando una importancia trascendental a la presión ejercida por las masas y los ayuntamientos sobre unas autoridades centrales que se vieron forzadas a acelerar el calendario de aplicación de las medidas laicistas y a radicalizar sus contenidos para aplacar el clamor popular<sup>69</sup>. Esta interpretación impugna la tesis del extremismo de los

<sup>64</sup> BARRIOS ROZÚA, J. M.: *La legislación...*, pp. 179-224; LÓPEZ VILLAYERDE, A. L.: "El conflicto...", pp. 389-408; RADCLIFF, P.: "La representación de la nación. El conflicto en torno a la identidad nacional y las prácticas simbólicas durante la Segunda República", en R. Cruz Martínez y M. Pérez Ledesma (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 305-325.

<sup>65</sup> OSTOLAZA ESNAL, M.: La "guerra escolar...", pp. 321-350.

<sup>66</sup> CHRISTIAN, W. A.: *Las visiones de Ezkioga: la Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona, Ariel, 1997.

<sup>67</sup> UGARTE, J.: *La nueva Covadonga insurgente: orígenes sociales y culturales de la sublevación de 1936 en Navarra y el País Vasco*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998. Para una síntesis de los estudios sobre religiosidad popular véanse, RODRÍGUEZ LAGO, J. R.: "La Iglesia...", pp. 333-364 y LÓPEZ VILLAYERDE, A. L.: "El conflicto...", pp. 389-408.

<sup>68</sup> LÓPEZ VILLAYERDE, A. L.: "El conflicto...", pp. 391 y ss.

<sup>69</sup> BARRIOS ROZÚA, J. M.: *La legislación...* pp. 187-188.

gobiernos de la Conjunción social-azañista sobre la cuál se funda la teoría de la revolución religiosa, rechazada en tanto versión reactualizada de la idea de una Iglesia perseguida por un régimen con vocación totalitaria y contestada en cuanto argumento orientado a negar la naturaleza democrática de la experiencia republicana<sup>70</sup>.

Cabría concluir que, a pesar del indudable avance de la investigación sobre la cuestión religiosa durante el periodo republicano acontecida en las últimas décadas, parece ajustado señalar que la historiografía nunca ha acabado de desprenderse del peso de un pasado traumático que ha continuado gravitando sobre el presente. Si bien es verdad que, como se ha evidenciado a lo largo de este ensayo, los trabajos consagrados al tratamiento de dicha cuestión nunca se han visto libres de un considerable grado de ideologización, no es menos cierto que el clima de confrontación de memorias e interpretaciones de las etapas del pasado reciente, recrudescido desde el cambio de siglo, se ha reflejado en una creciente polarización y retorno a la búsqueda de culpables del desmoronamiento de la II República.

<sup>70</sup> LÓPEZ VILLAVERDE, A. L.: “El conflicto político-religioso en Castilla La Mancha. De la República a la Guerra civil.”, en F. Alía Miranda, A. R. Valle Calzado y O. M. Morales Encinas (Coords.), *La guerra civil en Castilla-La Mancha, 70 años después*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, p. 1414.