

*República y religión: España, 1931-1933, y Portugal, 1910-1911**

María Concepción Marcos del Olmo

Universidad de Valladolid
conchita@fyl.uva.es

Resumen: Se propone en el presente artículo un análisis de la política religiosa que llevaron a cabo los gobiernos del primer bienio republicano vista a la luz del más amplio proceso de secularización que vivió el occidente europeo entre los siglos XIX y XX. La comparación se establece con la que entendemos experiencia más próxima y desconocida: esa legislación anticlerical que cobró vida tras la revolución portuguesa de 1910, con la que aquí se establecen semejanzas y diferencias que afectan al tiempo en que tuvo lugar cada una de las situaciones, lo mismo que al contenido de las respectivas disposiciones y a una aplicación práctica siempre rodeada de conflicto, aunque de intensidad diferente, y caracterizada en ambos casos por el amplio margen de maniobra que concedió a las autoridades locales/provinciales.

Palabras clave: Segunda República Española, política religiosa, secularización, contexto europeo, Primera República Portuguesa.

Abstract: This article analyzes the religious policy of the Second Spanish Republic during its first «progressive biennium» within the context of the secularization process that was taking place in Western Europe in the nineteenth century. Specifically, this case study compares Spanish legislation to the anticlerical legislation that emerged after the 1910

* Forma parte del proyecto de investigación «Modernización, cultura política y movilización ciudadana en Castilla y León, 1931-1933» (HAR2011-23994), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Enlaza, además, con el proyecto «Discursos y prácticas en torno a la religión en tiempos de radicalismo político: España, 1820-1823, 1868-1874 y 1931-1936. Una perspectiva comparada» (HAR2017-88490-P) que en la actualidad financia el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, del que también soy investigadora principal.

Portuguese Revolution. Given the closeness of and similar features between both countries, the comparison brings to light both similarities and differences dependent on time and place. Overall, the comparison shows how Spain and Portugal both witnessed a controversial application of laws that generated much social conflict, albeit of different intensities. In both cases, wide autonomy was granted to local and provincial authorities to implement laws as they saw fit.

Keywords: Second Spanish Republic, religious politics, secularization, European context, First Portuguese Republic.

La necesaria comparación

Han pasado más de treinta años desde que Hipólito de la Torre apostara no solo por el conocimiento de la historia portuguesa, sino también por el desarrollo de una historia comparada que permitiese profundizar en lo que pronto se percibió como una realidad peninsular hecha de profundos paralelismos, al tiempo que dotada de significativas diferencias¹. Lo avanzado, aun siendo mucho², resulta, sin embargo, insuficiente. Al menos en lo relativo a esa primera república a la que Francisco de Luis se refería en 2005 como la gran olvidada de nuestra historiografía³, y ha seguido sin despertar mayor interés en fechas posteriores, cuando sí avanzaba de manera evidente el conocimiento de la centuria decimonónica. Muy especialmente en lo relativo a las diferentes estrategias que siguió el liberalismo peninsular en las décadas centrales de ese siglo, aunque también la común crisis de los años noventa fue objeto de análisis por parte de Ignacio Chato Gonzalo, quien la desgranaba en suce-

¹ Véase, en este sentido, Hipólito DE LA TORRE: «La crisis del liberalismo (1890-1939)», *Ayer*, 37 (2000), pp. 97-124.

² Destacamos entre los pioneros los trabajos de María Alicia LANGA LAORGA: *España y Portugal en el siglo XIX*, Madrid, Akal, 1990; Alfonso BULLÓN DE MENDOZA e Hipólito DE LA TORRE (coords.): *España-Portugal (siglos IX-XX). Vivencias nacionales*, Madrid, Síntesis, 1998; Alfonso BULLÓN DE MENDOZA: «Don Carlos de Portugal», *Aportes: Revista de Historia Contemporánea*, 17 (1991), pp. 71-83, e Hipólito DE LA TORRE (coord.): *Portugal, España y Europa: cien años de desafío (1890-1990)*. III Jornadas de Estudio Luso-Español, Mérida, UNED, 1991, pp. 11-18.

³ Francisco DE LUIS: «El fracaso de la Primera República Portuguesa (1910-1926): razones de una crisis», *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, 23 (2005), pp. 221-248, esp. p. 224.

sivas publicaciones y como parte de una línea de investigación decididamente centrada en la comparación hispano-lusa⁴.

Cierto que la investigación sobre el periodo se ha visto enriquecida en los últimos años con las aportaciones de Palacios Cerezas, Pinto Janeiro o Rodríguez Gaytán de Ayala, entre otros⁵; pero seguimos desconociendo mucho más de lo que sabemos acerca de cuestiones como el laicismo de Estado que cobró vida en la Lei da Separação do Estado das Igrejas, publicada en abril de 1911. Se trata de una pieza clave en el nuevo régimen portugués que la historiografía española ha mantenido alejada de sus focos de atención, pese a la existencia de un renovado interés por los años de nuestra Segunda República —momento en que aquí se vive el mismo proceso que veinte años atrás tuviera lugar en Portugal— y las líneas, imbuidas de profunda renovación metodológica, que siguen los estudios sobre la política religiosa de ese periodo.

Y es que, aun sin estar erradicada por completo, la idea de una Iglesia dura e injustamente perseguida, víctima del más obsesivo anticlericalismo según la tesis que defendiera Cárcel Ortí en 1979⁶, carece hoy de verdadero predicamento en el panorama historiográfico nacional. También ha pasado el momento de quienes, según la opinión más difundida en tiempos de la Transición, planteaban el asunto en términos de simple reacción ante el enorme poder —eco-

⁴ Ignacio CHATO GONZÁLEZ: «El 90 portugués y el 98 español: la Península Ibérica en el cambio de siglo», en Rafael SÁNCHEZ MANTERO (coord.): *En torno al 98: España en el tránsito del siglo XIX al XX. Actas del IV Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea*, vol. II, Huelva, Universidad de Huelva, 2000, pp. 27-38; íd.: «Portugal e Espanha em 1856: a dispar evolução política do liberalismo peninsular», *Análise Social*, 182 (2007), pp. 55-75; íd.: «Las divergentes vías de la conciliación liberal: el Portugal de la Regeneração y la España de la Unión Liberal (1856-1861)», *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 22 (2009), pp. 125-158, e íd.: «La estrategia de la conciliación y el estado liberal, Portugal y España (1858-1863)», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, 22 (2010), pp. 279-302.

⁵ Diego PALACIOS CEREZAL: «Desorden y Estado fuerte en la Primera República Portuguesa», *Ayer*, 88 (2012), pp. 75-98; Helena PINTO JANEIRO: «La Primera República Portuguesa y las misiones católicas y laicas en Angola: financiación y poder», *Historia y Política. Ideas, procesos y movimientos sociales*, 29 (2013), pp. 161-191, y Ana RODRÍGUEZ GAYTÁN DE AYALA: *La «República Nova» de Sidonio Pais. Portugal, 1917-1919*, tesis doctoral, Universidad de Cádiz, 2003.

⁶ Vicente CÁRCEL ORTÍ (dir.): *La Iglesia en la España Contemporánea (1808-1975)*, Madrid, BAC, 1979, p. 357.

nómico lo mismo que socio-cultural y político— que atesoraba la Iglesia, en especial tras la recristianización que vive el país durante la Restauración⁷ y su indiscutible apoyo a la extinta Monarquía, cuyos acólitos —se ha dicho— habrían encontrado en ámbitos eclesiásticos un verdadero impulso para reorganizarse⁸.

Muy al contrario, ya desde finales del siglo xx se asiste a la aparición de una renovada historiografía sobre el quinquenio republicano en general y la llamada cuestión religiosa muy en particular, que no solo atempera juicios y modera interpretaciones, sino que apuesta de manera decidida por la explicación y se hace con nuevos elementos de juicio capaces en sí mismos de limar algunas aristas.

Tal es lo que ocurre, por ejemplo, con aquellas perspectivas más atentas a la poliédrica realidad diocesana⁹ o las centradas, *sensu contrario*, en la dimensión internacional que poseen tanto la institución eclesial¹⁰ como los planteamientos gubernamentales respecto a la cuestión religiosa. Inmersa esta última línea de investigación en el llamado paradigma de la secularización, no solo ha puesto en paralelo las situaciones de España, Francia e Italia¹¹, consideradas por Manuel Álvarez Tardío como ejemplos del laicismo estatista frente al modelo gradualista que, a su vez, irradiaba desde Gran Bretaña a

⁷ Sobre la privilegiada situación que ocupa la Iglesia en esos años incide Manuel REVUELTA GONZÁLEZ: «La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», en José Luis GARCÍA DELGADO (ed.): *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidades y cambios*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 213-234.

⁸ Jordi SOLÉ TURA y Eliseo AJA: *Constituciones y periodos constituyentes en España (1808-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 96.

⁹ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente. Construcción y diversidad territorial del conflicto político-religioso en la España republicana*, Barcelona, Ediciones Rubeo, 2008, e íd.: «El conflicto católico-republicano “desde abajo”, 1931-1936», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2009, pp. 389-422.

¹⁰ Véase, en este sentido, Manlio GRAZIANO: *El siglo católico. La estrategia geopolítica de la Iglesia*, Barcelona, Ariel, 2012. También Daniele MENOZZI: «Iglesia católica y nación en el periodo de entreguerras», en Alfonso BOTTI, Feliciano MONTERO y Alejandro QUIROGA (coords.): *Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras*, Madrid, Sílex, 2013, pp. 21-39.

¹¹ Por ejemplo, Emilio LA PARRA y Jesús PRADELLES (eds.): *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1991.

países como Bélgica y Holanda¹², sino que ha desbordado el marco europeo para considerar también las realidades de América Latina: la limitación, por ejemplo, del poder político que vivió la Iglesia católica en Argentina, Chile y Uruguay a lo largo del siglo XIX¹³.

Es una decidida apuesta por el análisis comparado que evidencia todavía más si cabe el básico desconocimiento que aún tenemos de lo ocurrido en Portugal tras las jornadas revolucionarias que concluyeron con la proclamación de la Primera República el 5 de octubre de 1910, al fin y al cabo el más próximo referente a la hora de conceder significado a la política religiosa que llevó a cabo el Gobierno español entre abril de 1931 y el verano de 1933.

A poner algún relleno en esa laguna se dedican las páginas que siguen, en las que se compara la Lei da Separação que aprueba el Gobierno portugués el 20 de abril de 1911 con la política religiosa que llevan a cabo los gobiernos españoles entre la proclamación de la Segunda República y la entrada en vigor de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas tras su publicación en la *Gaceta* del 3 de junio de 1933.

En torno a los paralelismos de base

Tal y como ocurre en la política general, salpicada de paralelismos que trascienden la específica cronología, también el proceso de cambio en las relaciones Iglesia-Estado presenta evidentes similitudes en ambas naciones ibéricas.

A la herencia regalista que ya en el siglo XVIII condujo a la expulsión de los jesuitas tanto en Portugal (3 de septiembre de 1759) como en España (2 de abril de 1767), añadió el liberalismo peninsular un profundo enfrentamiento con la Iglesia ultramontana, defensora de los valores antiguo-regimentales que, a modo de auténtica alternativa política, encarnaban miguelistas y carlistas, aunque

¹² Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Política y secularización en la Europa Contemporánea*, Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1998.

¹³ Enrique FERNÁNDEZ DOMINGO: «El Estado republicano y la limitación del poder político de la Iglesia católica: los casos argentino, chileno y uruguayo (1810-1890)», en Danièle BUSSY GENEVOIS (ed.): *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011, pp. 33-88.

sin desechar todavía las posibilidades de una Iglesia debidamente reformada. La evolución hacia posiciones de abierta descristianización se operó, a su vez, en el transcurso de la centuria decimonónica, a medida que se produjo la irrupción de nuevas fuerzas políticas, y la crisis del liberalismo oligárquico se hacía patente con la Crisis del Ultimátum en Portugal y el Desastre del 98 en España. Cambio político y religioso caminaron de la mano en esos primeros años del siglo XX en los que se detectaba la existencia de un proyecto laicizador a escala internacional, cuyas líneas maestras trazó el delegado portugués en el Congreso Internacional de Librepensadores que se celebró en Roma en 1904¹⁴.

El gran punto de inflexión en cuanto a la legislación religiosa —lo único que ahora mismo interesa— se produjo en ambos casos con la llegada del régimen republicano: primero en Portugal, donde una acción revolucionaria que dirigieron miembros republicanos de las fuerzas armadas acabó en octubre de 1910 con una Monarquía sumida para entonces en el más absoluto descrédito¹⁵, y después en España, cuyo monarca Alfonso XIII abandonaba el país el mismo 14 de abril de 1931 en que un comité de conjunción republicano-socialista se convertía en Gobierno Provisional de la que sería nuestra segunda experiencia republicana. Se llegó entonces, en Portugal lo mismo que en España, a una drástica separación de la Iglesia y el Estado, que superó la mera secularización político-institucional para convertirse, según Álvarez Tardío, en un «laicismo beligerante y agresivo»¹⁶. No es algo que fuera inherente al régimen republicano, pero sí enlaza con ese componente anticlerical que la historiografía portuguesa ha resaltado desde el principio, considerando el republicanismo nacional «más que un movimiento político [...],

¹⁴ Se trata de Sebastião de Magalhaes Lima, futuro gran maestro del Gran Oriente Lusitano Unido. Véase Fernando CATROGA: *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*, Coimbra, Almedina, 2006, p. 363.

¹⁵ Fernando ROSAS: «A crise do liberalismo português e os origens político-ideológicos do Estado-Novo», en Antonio MORALES MOYA (coord.): *Los 98 ibéricos y el mar*, vol. III, Lisboa, Sociedad Estatal Lisboa '98, 1998, pp. 121-136. También Hipólito DE LA TORRE: «La crisis del liberalismo...», pp. 97-124.

¹⁶ Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, p. 252.

un movimiento de ámbito cultural»¹⁷, y se revaloriza en España a medida que se comprueba la existencia de un anticlericalismo «sin parangón fuera de nuestras fronteras», en palabras de López Villaverde¹⁸, y se identifica el mencionado principio como verdadera seña de identidad de la cultura republicana¹⁹.

También el final de la experiencia laicista se produjo siguiendo pautas generales con indudables puntos de similitud, más de los que a simple vista pudiera parecer, habida cuenta que el Estado Novo, dirigido por personajes tan próximos a la Iglesia como demuestra la estrecha vinculación que mantuvo Salazar con el Centro Católico²⁰, no fue sino el golpe definitivo a un proceso de secularización que ya había sido domesticado tras el golpe de Sidonio Pais (5 de diciembre de 1917). Fue el mismo papel, salvadas las distancias, que desempeñó en España la coalición radical-cedista tras las elecciones generales de 1933, mientras que el triunfo franquista abriría un proceso de recristianización dotado de mayor profundidad que el portugués, acompañado entre otras cosas de una vuelta a la tradicional confesionalidad del Estado que en ningún momento se plantearon las autoridades lusitanas.

Son ejemplo a cual más revelador de unos paralelismos nada superficiales, que afectaron por el contrario a los fundamentos mismos del proceso. Es, sin embargo, en las diferencias, dotadas también de innegable sustantividad, donde emerge la idiosincrasia nacional que a nosotros interesa, por lo que constituyen nuestro principal plano de análisis.

El valor de las diferencias

Nadie que conozca los casos español y portugués restará importancia a unas discontinuidades que adquieren cierta envergadura

¹⁷ David LUNA DE CARVALHO: «La dimensión religiosa del restauracionismo monárquico en Portugal (1910-1912)», *Historia Social*, 49 (2004), pp. 97-105.

¹⁸ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 81.

¹⁹ Julio DE LA CUEVA: «Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta», en Javier DRONA MARTÍNEZ y Emilio MAJUELO GIL (eds.): *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2007, pp. 41-67.

²⁰ Manuel Tiago MONTEIRO MARTINS: *Portugal. A Igreja o poder, os católicos e a mudança*, tesis doctoral, Universidad Nova de Lisboa, 1999, p. 34.

incluso si se las considera en términos cuantitativos y poseen tal nivel de profundidad que afectan a la naturaleza misma de los regímenes que pusieron en marcha la legislación objeto de estudio.

Conviene recordar en este sentido que el republicanismo portugués llegó al poder mediante un golpe de mano, que contó con el apoyo de unas fuerzas revolucionarias²¹ cuya acción política se limitaba al eje urbano Lisboa-Oporto y dejó en el camino una estela de muerte. La Segunda República Española se proclamó, en cambio, en un ambiente de absoluta tranquilidad ciudadana y como resultado de unas elecciones municipales que involucraron al conjunto del país, por mucho que la participación electoral se hallara transida de caciquismo en buena parte del territorio. Además el tejido urbano, donde se vivió de manera especial estos comicios, no solo tenía incomparablemente más densidad que el existente en el Portugal de 1910, sino que encerraba en su seno la efervescencia necesaria para que la conjunción republicano-socialista se hiciera con el triunfo electoral en prácticamente todas las capitales de provincia y núcleos de cierta entidad²².

Y es que, más allá de los veintiún años que trascurrieron entre el 5 de octubre de 1910 y el 14 de abril de 1931, los sucesos portugueses y españoles se produjeron en contextos que distaban de ser homologables, separados como estaban, entre otras consideraciones, por esa guerra europea cuyas repercusiones afectaron a los más variados planos y llegaron al conjunto de los territorios. También a una España que no se libró ni de las perturbaciones políticas que, pese a la declaración de neutralidad, provocó el estallido de la conflagración bélica ni del creciente descontento social, fruto de los agudizados desequilibrios que dejó el propio conflicto. El resultado fue una movilización ciudadana que no hizo sino aumentar hasta el final de

²¹ Se trata, según Costa Pinto, de un «conglomerado de posicionamientos políticos en el que se incluyen desde liberales moderados hasta nacionalistas jacobinos». Véase António COSTA PINTO: «A queda da 1.ª República Portuguesa: uma interpretação», en Manuel BAIÓIA (coord.): *Elites e Poder. A Crise do Sistema Liberal em Portugal e Espanha (1918-1931)*, Évora, Edições Colibri-CIDEHUS-UE, 2004, pp. 165-184, esp. p. 167.

²² Véase, entre otros, María Concepción MARCOS DEL OLMO: *Voluntad popular y urnas. Elecciones durante la Restauración y la Segunda República (1907-1936)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1995, pp. 64-114.

la Monarquía constitucional, y que apenas experimentó un momentáneo frenazo en tiempos de la dictadura primorriverista.

Pocas dudas ofrece, a su vez, el papel que desempeñó en ese ambiente de superior politización un anticlericalismo que ya había mostrado su cara más violenta en la Semana Trágica e insistiría en las prácticas incendiarias cuando la República no había cumplido ni dos meses de vida²³, ejerciendo una significativa presión sobre el Gobierno según la conocida tesis de Barrios Rozúa²⁴.

No por ello puede decirse que el Gobierno Provisional de la República Española fuera excesivamente madrugador —hablamos, por supuesto, en términos relativos y en el estricto marco de la comparación que pretendemos— en el tratamiento de la llamada cuestión religiosa, aun cuando el ministro Albornoz considerara todo un acierto el camino del apresuramiento²⁵ que, de ser otro el referente, podría achacarse al caso español²⁶.

Sobre tiempos de legislar y contenidos de la legislación

Cierto que el Decreto-Ley publicado el 15 de abril, solo un día después de proclamarse el nuevo régimen, era ya una toma de postura al respecto: el principio de libertad religiosa que allí se recogía marcaba una clara ruptura respecto a la tolerancia prevista en el texto constitucional de 1876.

²³ La existencia en España de un anticlericalismo sin parangón fuera de nuestras fronteras en Ángel Luis LÓPEZ VILLAVEDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 81.

²⁴ José Manuel BARRIOS ROZÚA: «La legislación laica desbordada. El anticlericalismo durante la Segunda República», *Espacio, Tiempo y Forma. Historia Contemporánea*, 12 (1999), pp. 179-224.

²⁵ Álvaro ALBORNOZ: *La política religiosa de la República*, Madrid, Quemades, 1935, p. 156.

²⁶ Ocurriría, por ejemplo, al compararlo con la Tercera República francesa, cuya política religiosa se adaptó a ese método Ferry consistente en «avanzar sin provocar fracturas peligrosas», o con Italia, donde se opta por la moderación y una prudente lentitud en el desarrollo constitucional. Véanse Juan Manuel FERNÁNDEZ SORIA: «La “Carta a los maestros” de Jules Ferry (1883) y el laicismo escolar de la Tercera República francesa», *Historia de la educación*, 24 (2005), pp. 423-462, esp. p. 431, y Giorgio CAMPINI PRADELLS: «El “separatismo imperfecto”. Estado e Iglesia en la Italia del siglo XX», en Emilio LA PARRA y Jesús PRADELLS (eds.): *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, 1991, pp. 493-510.

No lo es menos que desde entonces y hasta finales de junio se promulgaron al menos doce disposiciones gubernativas que de una u otra forma modifican el *statu quo* de la Iglesia católica. Afectaban en ocasiones a cuestiones de menor trascendencia, como el decreto de 6 de mayo que convertía en voluntaria la asistencia a misa en «buques, centros y dependencias de la Marina»; pero no faltaron acuerdos de mayor calado: de manera especial, el decreto sobre libertad de cultos (22 de mayo), el que con esa misma fecha reguló la enajenación de obras artísticas y los relativos a la enseñanza religiosa, que dejaría de ser obligatoria en las escuelas públicas desde el 6 de mayo²⁷.

Nada que ver, en cualquier caso, con lo realizado por su homólogo portugués veinte años atrás. De hecho, el que fuera Gobierno Provisional de la Primera República Portuguesa no solo había expulsado a los jesuitas, disuelto las órdenes religiosas, secularizado los cementerios o aprobado el divorcio, aspectos que en el caso español quedarían para gobiernos ya constitucionales, arrojados en consecuencia por el mandato y los preceptos de esta naturaleza. Alumbró además la Lei da Separação do Estado das Igrejas aprobada en abril de 1911, cuando el nuevo régimen apenas si contaba con seis meses de vida, dando forma definitiva a las relaciones Iglesia-Estado en cuanto que regulaba con carácter general todo lo relativo al culto y clero.

Lo que pudiéramos considerar su equivalente en España —la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas— no llegaría, en cambio, hasta junio de 1933, casi veintiséis meses después de haberse proclamado la República y cuando el bienio social-azañista estaba llegando a su fin. Fehaciente testimonio de la complejidad que encerraba el tema, reflejo entre otras cosas de las encontradas posiciones que anidaban en el interior de la coalición gubernamental²⁸, el tiempo trascurrido fue, por lo que ahora mismo interesa, campo abonado para una radicalización que en modo alguno venía dada desde el principio.

²⁷ Concha GARCÍA PROUS: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República Española*, Córdoba, CajaSur, 1996, p. 35.

²⁸ El tema ya lo puso de manifiesto Fernando MEER LECHA-MAZO: *La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de la Segunda República Española*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1975, p. 24.

Auténtico punto de inflexión fue, en este sentido, un texto constitucional, finalmente aprobado en diciembre de 1931, que trataba la cuestión religiosa de manera muy diferente a como se había planteado tanto en el anteproyecto de la Comisión Jurídica como en el proyecto de Estatuto de la Iglesia que se elaboró en el Ministerio de Justicia. La moderación que rezumaban estos²⁹, fruto del mismo afán negociador que presidió las reuniones mantenidas a mediados de septiembre entre altos representantes de la Iglesia y el Estado, desapareció tan pronto el asunto llegó a las Cortes, iniciándose entonces un camino de radicalización que alcanzaría su momento culminante en el proyecto de la comisión parlamentaria; pero no remitió sino de manera parcial tras la «conciliadora» intervención que tuvo Manuel Azaña en la sesión del 13 de octubre de 1931. El resultado, lo más duro del mismo, fue un artículo 26 que establecía la supremacía del Estado sobre la Iglesia, prohibía el auxilio económico a las iglesias, preveía la total desaparición del presupuesto de culto y clero en un plazo máximo de dos años y disolvía las órdenes religiosas que estatutariamente establecían el cuarto voto, sometiendo las restantes a una ley especial cuyas bases, allí mismo sentadas, incluían la prohibición para ejercer la enseñanza.

Un mes después, entre finales de enero y comienzos de febrero de 1932, los primeros decretos de desarrollo constitucional disolvieron la Compañía de Jesús —no expulsaron a los jesuitas, como sí decidiera la autoridad portuguesa en 1910—, secularizaron los cementerios y aprobaron una Ley de Divorcio que contemplaba la alegación de causa justa. El radicalismo, sin embargo, fue ganando terreno con el paso del tiempo, como reflejó ya la Ley de Matrimonio Civil (junio de 1932), y alcanzaría su momento culminante con la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas aprobada en junio de 1933. Con ella, verdadera pieza angular de la política religiosa que llevó a cabo el republicanismo español, llegó el sometimiento a un Estado que, según el Episcopado, ejercía sobre la Iglesia «una inspección minuciosa, casi policiaca, no impuesta siquiera a organizaciones que son una amenaza comprobada para la seguridad del Estado»³⁰.

²⁹ Víctor M. ARBELOA: *La Iglesia que buscó la concordia (1931-1936)*, Madrid, Encuentro, 2008, p. 29.

³⁰ *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valladolid*, 1933, p. 97. El sentimiento de peligrosidad que despertaban en Azaña lo ha puesto de manifiesto Hi-

Lo más grave, aquello que levantó mayores ampollas, fue la prohibición a las órdenes religiosas del ejercicio de la enseñanza, con fecha de entrada en vigor: el 31 de octubre del propio año 1933 para el conjunto de actividades educativas y dos meses más tarde, el 31 de diciembre, para la enseñanza primaria.

Se trataba de una decisión tanto más perturbadora en términos socio-educativos cuanto que el Estado carecía de una red de escuelas públicas capaz de absorber el alumnado que liberarían los colegios de religiosos, razón por la cual el ministro Fernando de los Ríos no era partidario de concretar una fecha que pusiera fin a la enseñanza religiosa³¹.

La sustitución de la enseñanza religiosa sería, de hecho, un problema irresoluble con las cantidades de los créditos que al efecto se aprobaron³² y que, por ello mismo, las autoridades municipales vivieron con especial intensidad³³. Y eso que se trató de una medida más ineficaz de lo que pudiera parecer, habida cuenta que estuvo lejos de acabar con la enseñanza religiosa, parapetada bajo fórmulas jurídicas que le permitieron burlar la ley³⁴. La Iglesia insistió en los problemas derivados de la premura y acusó al Gobierno de estar jugando con datos poco realistas en materia de sustitución; pero lo en verdad preocupante para ella era el establecimiento mismo del nuevo modelo educativo, al que se combatió por todos los medios legales, incluida la conocida estrategia de obstrucción parlamentaria. Su principal argumento giró en torno a las libertades individuales que con tanta fuerza consagraba

lari RAGUER: «La “cuestión religiosa” en la Segunda República», en Javier DRONDA MARTÍNEZ y Emilio MAJUELO GIL (eds.): *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2007, p. 30.

³¹ Julio DE LA CUEVA: «Socialistas y religión en la Segunda República: de la Liga Nacional Laica al inicio de la Guerra Civil», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2012, pp. 71-97, esp. p. 86.

³² Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*, p. 272.

³³ Sirva de ejemplo lo ocurrido en el Ayuntamiento de Valladolid. Véase *Actas municipales 1931. Libro 222*, pp. 103, 140 y 156, entre otras. A nivel general resulta útil Mónica MORENO: *Conflicto educativo y secularización en Alicante durante la Segunda República (1931-1936)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil Albert, 1995.

³⁴ En este sentido Enrique BERZAL: «La Iglesia en defensa de la enseñanza religiosa: la Asociación Católica Diocesana de Padres de Familia de Valladolid, 1930-1937», *Hispania Sacra*, 50 (1998), pp. 697-731, esp. pp. 723-724.

la Constitución republicana y de manera tan flagrante se conculcaban en este caso.

Está claro, sin embargo, que la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas carecía de la radicalidad que poseía la Lei da Separação portuguesa, aun cuando superara el mero afán secularizador, siéndole de aplicación el conjunto de objetivos que Manuel Tiago Monteiro Martins atribuye al republicanismo portugués, esto es, «acabar com os privilegios da Igreja Católica, atacar o poder económico e social da Igreja e, por último, apagar toda referencia à religião na vida dos portugueses»³⁵. Carecía, sobre todo, del acusado estatismo que rezumaba una Lei da Separação que, lejos de hacer honor a su nombre³⁶, negaba personalidad jurídica a la Iglesia, disponiéndose a destruir el conjunto de la organización eclesial.

Nada que ver con la situación española, por mucho que aquí se evitara toda alusión al pontífice como cabeza de la Iglesia en un afán por difuminar su estructura jerárquica, al tiempo que se limitaba su libertad de actuación interna con obligaciones tales como la de poner en conocimiento de la autoridad civil toda modificación que pudiera introducirse en las demarcaciones territoriales de la Iglesia o contar con ciudadanos españoles para el desempeño de todos los cargos y funciones eclesiásticos, incluidos los ministros y administradores, los cuales, en última instancia, habían de contar con el beneplácito del Estado, que se reservaba el derecho de no reconocer a quienes consideraba peligrosos para su propia seguridad. No en vano eran injerencias, todo lo duras e inaceptables que se quiera, infligidas a una institución cuya personalidad jurídica y libertad de régimen interno se reconocían³⁷.

Ni siquiera la nacionalización de los bienes eclesiásticos que previó la Ley de Confesiones era homologable a la decretada en Portugal, donde el clero no solo quedó efectivamente carente de respaldo económico alguno, sino por completo dependiente de unas asociaciones culturales —popularmente conocidas como *cultuais*— que se encargaban de administrar tanto los bienes nacionalizados como las contribuciones, solo previstas en forma de voluntarios donativos, que

³⁵ Manuel Tiago MONTEIRO MARTINS: *Portugal. A Igreja o poder...*, p. 24.

³⁶ Mención expresa a lo engañoso de la terminología se hace en José MATOSO (dir.): *Historia de Portugal*, vol. V, Lisboa, Círculo de Lectores, 1994, p. 407.

³⁷ *Boletín Oficial Eclesiástico del Arzobispado de Valladolid*, julio de 1933, p. 95.

podría hacer la feligresía. A ellas correspondía, en fin, la gestión de las parroquias y la dirección de los actos de culto, lo que dejaba a los sacerdotes como meros oficiantes, sometidos en todo a unas *cultuais* a las que solo ellos tenían prohibido el acceso; se dio incluso la circunstancia de que en ocasiones estaban dirigidas por personas sin vinculación alguna con el catolicismo o eran abiertamente hostiles a la Iglesia cuyo destino tenían en sus manos³⁸. Era la única forma de asegurarse el sustento, garantizado a través de la pensión que les ofrecía el Estado a cambio de aceptar los mencionados cambios; se convirtieron así en funcionarios de un Estado que los mantenía pensionados aun en el caso de que contrajeran nupcias. Este además contaba con un representante en las *cultuais* y se arrogaba la posibilidad de enviar representantes a cualquier ceremonia religiosa, al tiempo que destruía el entramado parroquial al permitir la agrupación de varias al efecto de contar con la necesaria *cultuais*³⁹.

Los problemas del clero español durante el primer bienio republicano fueron otros muy diferentes: los propios de una Iglesia obstaculizada en el ejercicio de su labor pastoral y educativa como nunca antes lo había estado, al mismo tiempo que abandonada a su suerte en el decisivo aspecto económico y privada de la «protectora» presencia que siempre tuvo la autoridad civil en los actos religiosos.

Esto último fue precisamente uno de los cambios que antes y de manera más visible escenificó el cambio de régimen⁴⁰, que sacerdotes y prelados solían recibir con sentimiento de pérdida, considerándolo una comprensible pero lamentable ausencia, que restaba solemnidad a unas celebraciones plenas, por lo demás, de un fervor religioso que parecía alimentado en la adversidad⁴¹.

Aun así, fue lo más llevadero de esta separación Iglesia-Estado que representaba una auténtica imposición del poder político sobre

³⁸ María Lúcia DE BRITO MOURA: *A «Guerra Religiosa» na I República*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2010, p. 220.

³⁹ Sergio Filipe RIBEIRO PINTO: *Separação como modernidade (texto policopiado): a Lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*, tesis doctoral, Universidad de Lisboa, 2008, pp. 19-24.

⁴⁰ Pilar SALOMÓN CHÉLIZ: *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2002, p. 334.

⁴¹ Véase, por ejemplo, *Boletín Oficial del Arzobispado de Valladolid*, 26 de septiembre de 1931, pp. 101-102.

el religioso. Lo verdaderamente difícil llegó con la supresión de la partida presupuestaria tradicionalmente destinada al sostenimiento del culto y clero.

Nunca se aprobó la ley especial que, según lo previsto en la Constitución, debía extinguir el presupuesto de culto y clero en un plazo máximo de dos años; pero este conoció una substancial rebaja ya en 1931. Y continuó bajando, lo mismo en 1932, cuando ya se denominaba como obligaciones a extinguir, que al año siguiente, último en el que —según se anunciaba— se consignaron dichas partidas⁴².

La situación se revertiría tras la victoria radical-cedista con la aprobación en 1934 de la Ley de Haberes Pasivos del Clero, que permitió el cobro de pequeñas cantidades a buena parte de los sacerdotes que ocupaban cargos en propiedad al advenimiento de la República⁴³; pero la realidad fue muy preocupante durante el bienio que nos ocupa, sin que los intentos de financiación alternativa que se plantearon dieran los resultados apetecidos.

Fue esta una necesidad muy pronto sentida, que las autoridades eclesiásticas abordaron con medidas como la realización de colectas específicas o el establecimiento de suscripciones anuales de carácter voluntario, que el obispo de Madrid-Alcalá consideró más prácticas⁴⁴. Más allá, sin embargo, de la respuesta ciudadana, no siempre tan generosa como cabría esperar⁴⁵, hay que contar con que el proceso recaudatorio se llevó a cabo, al menos en un principio, de manera menos coordinada y funcional de lo que a simple vista pudiera parecer, lo que explica en conjunto los insuficientes resultados que puso de manifiesto la Conferencia de Arzobispos en octubre de 1933⁴⁶.

Tampoco pudieron llevarse a buen término las iniciativas parlamentarias que aconsejó la Comisión Pro-Clero, encargada de coordinar la actuación de los diputados católicos y sostenida al menos en teoría con la aportación que al efecto realizaron diferentes ins-

⁴² La concreta evolución presupuestaria que sufren las asignaciones puede verse en Manuel PASCUAL RODRÍGUEZ: *Dotación de la Iglesia española en la Segunda República*, Madrid, Universidad Complutense, 1990, pp. 220-221.

⁴³ *Ibid.*, pp. 222-223.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁵ *Boletín Eclesiástico del Obispado de Palencia*, núm. 2, 15 de enero de 1933, pp. 34-35.

⁴⁶ Víctor M. ARBELOA: *La Iglesia que buscó la concordia...*, p. 197.

tancias eclesiásticas⁴⁷: entre ellas, la propuesta defendida en la Comisión de Presupuestos por el palentino Abilio Calderón, que fue desestimada en 1932⁴⁸.

Los descuentos fueron en consecuencia. Lo tenían claro quienes consideraban el presupuesto de culto y clero en términos de simple «RESTITUCIÓN tardía y escasa» por el «despojo» que había sufrido la Iglesia con la desamortización, máxime cuando la indemnización, que «no paga ni sueldo», estaba lejos de haberse saldado a tenor de los datos que manejaban⁴⁹.

Las críticas arreciaron también entre quienes consideraban un acierto la supresión del pago estatal a los religiosos, pero no compartían la manera de hacerlo realidad: sin previa aprobación de la ley especial prevista en el texto constitucional, y dejando desamparado a un clero parroquial al que se había vejado de manera tan injusta como políticamente impropio, cuando se le podría haber contentado sin demasiado esfuerzo, dado el mísero sueldo que venían cobrando⁵⁰, y sin renunciar a «ninguna conquista revolucionaria» —añadía Torrubiano Ripoll—, con lo que habrían ganado a un magnífico aliado en lugar de convertirlo en «un enemigo enconado»⁵¹.

No fue un asunto baladí. De hecho, la actitud de la propia jerarquía, aunque imbuida de profundas diferencias internas que se refuerzan con cada nuevo estudio⁵², experimentó cambios de alguna consideración con el paso del tiempo, sustituyéndose la pru-

⁴⁷ Véase *Actas del Excelentísimo Cabildo Metropolitano de Burgos*, libro 162, año 1922-1948, Sesión de 19 de enero de 1933.

⁴⁸ Véase María Concepción MARCOS DEL OLMO: «Sacerdotes y diputados en representación de las provincias de Castilla y León (1931-1933)», *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 2 (2015), pp. 427 y ss.

⁴⁹ RIOJA Y LAGE: *En defensa del Altar. El presupuesto de culto y clero, deuda sagrada. Ante una injusticia del proyecto de Constitución que el Parlamento discute*, Madrid, 1931, p. 21.

⁵⁰ Véase sobre el tema Santiago MARTÍNEZ SÁNCHEZ: *Los papeles perdidos del Cardenal Segura, 1880-1957*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2004, p. 168.

⁵¹ Jaime TORRUBIANO RIPOLL: *Los grandes aciertos y los grandes errores de la República en el problema religioso*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1933 (el entrecomillado en pp. 24 y 23, respectivamente).

⁵² Una de las últimas aportaciones en este sentido es Giuliana DI FEBBO: «La actuación del cardenal Vidal i Barraquer en 1931», en María Concepción MARCOS DEL

dencia y moderación que, con excepciones y todo, caracterizó los primeros tiempos, por el generalizado descontento que produjo el texto constitucional y el llamamiento a la resistencia que planteó el catolicismo accidentalista con motivo de la Ley de Confesiones y Congregaciones. Nada que ver, sin embargo, con la estrategia que en su día adoptara la autoridad eclesiástica portuguesa y terminara con todos los obispos desterrados de su diócesis en abril de 1912. El primer afectado fue el obispo de Oporto, tras negar su acatamiento a la orden gubernativa que prohibía la publicación de una pastoral colectiva aparecida en febrero de 1911, en la que se prohibía a los católicos «cooperar, admitir a menor complicidade, nem sequer dar aprovaçao a coisa alguma que signifique au origine hostilidade de ao catolicismo»⁵³. El texto, al parecer redactado ya en diciembre de 1910⁵⁴, puso fin a una inicial falta de reacción que calificó de «tibieza e comodismo» el entonces pontífice, de quien se ha dicho que recogió la herencia doctrinal de León XIII pero no su pragmatismo y talante negociador⁵⁵; y dio paso a una actitud de creciente beligerancia protagonizada de forma destacada por el patriarca de Lisboa, quien, con su circular del 7 de diciembre de 1911, amenazó con pena de excomunión a cuantos católicos colaboraran con las *cultuais* que creara la Lei da Separação⁵⁶.

Aplicación y resultados

Ciertamente, el estudio de la legislación que produjeron las repúblicas portuguesa y española en la segunda y cuarta décadas del siglo XX no queda bien perfilado sin tener en cuenta los resultados

OLMO (ed.): *El Primer Bienio Republicano. Cultura política y movilización ciudadana entre 1931-1933*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 15-36.

⁵³ Manuel Tiago MONTEIRO MARTINS: *Portugal. A Igreja o poder...*, p. 26.

⁵⁴ Bruno CARDOSO REIS y Sergi RIBEIRO PINTO: «República e Religiao, ou procura de uma separaçao», en Luciano AMARAL (ed.): *Outubro: A revolução republicana em Portugal (1910-1926)*, Lisboa, Edições 70, 2011, p. 149.

⁵⁵ Joao Miguel FURTADO FERREIRA D'ALMEIDA: *Católicos e política na crise do liberalismo: O percurso de António Lino Neto (1873-1934)*, tesis doctoral, Universidade Nova de Lisboa, 2013, p. 21.

⁵⁶ Manuel Tiago MONTEIRO MARTINS: *Portugal. A Igreja o poder...*, p. 25.

que una y otra generaron. Es ahí donde semejanzas y diferencias pueden librar su última gran batalla, pero también donde parece más difícil el tránsito por ser donde las posibilidades de análisis se vuelven más amplias y difusas; las informaciones ganan en parquedad y las conclusiones resultan, por ello mismo, más peligrosas.

Las dificultades no disminuyen, más bien lo contrario, cuando el foco de atención se pone en las consecuencias más inmediatas, únicas que permiten mantener la realidad española de los años 1931-1933 al margen de las «contaminaciones» que impone el futuro, en especial la situación que vivió el país en aquel verano de 1936 en el que se hizo algo más que intensificar el nivel de conflicto⁵⁷. Los cambios operados en el comportamiento religioso de la ciudadanía con anterioridad a esa fecha resultan mucho menos evidentes y han de buscarse en fuentes de tratamiento más complicado, cuyos datos más que nunca requieren de la utilización en serie, y aun así suelen resultar fragmentarios. Eso, además de merecer opiniones tan encontradas que —y es lo que ocurre con la encuesta enviada por Ángel Herrera a los diferentes obispos en la primavera de 1936— donde unos veían la prueba del escaso efecto que había tenido la legislación secularizadora sobre los comportamientos sociales del mundo católico⁵⁸, otros percibían signos evidentes del cambio operado⁵⁹.

Hay que contar, además, con que los temas susceptibles de comparación transnacional hayan sido objeto de un similar tratamiento historiográfico, cosa que resulta menos habitual de lo que pudiera parecer. No nos consta, por ejemplo, que en Portugal se haya trazado un panorama general comprensivo del efecto que pudo tener

⁵⁷ En este sentido se pronuncia Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 180.

⁵⁸ Feliciano MONTERO: «El impacto social de la política secularizadora republicana: la religiosidad española en 1936», en *Iglesia y religiosidad en España: historia y archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos (Guadalajara, 8-11 de mayo de 2001)*, vol. I, Toledo-Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha-Confederación de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, 2002, pp. 189-203.

⁵⁹ Mónica MORENO: «República y actitudes religiosas. La encuesta de religiosidad de 1936», en *Iglesia y religiosidad en España: historia y archivos. Actas de las V Jornadas de Castilla-La Mancha sobre investigación en archivos (Guadalajara, 8-11 de mayo de 2001)*, vol. I, Toledo-Guadalajara, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha-Confederación de Asociaciones de Archiveros, Bibliotecarios, Museólogos y Documentalistas, 2002, pp. 433-445.

la legislación secularizadora en materia de cumplimiento pascual o utilización de los ritos sacramentales de paso, tal y como han hecho Montero y Moreno en los mencionados trabajos. *Contrario sensu*, y a modo de simple ejemplo, se carece en España de un estudio general sobre la realidad del clero secular al nivel que lo aborda De Brito Moura en Portugal⁶⁰, aunque existan reconocidos estudios parciales⁶¹. Tampoco se cuenta con un trabajo para la Ley de Confesiones y Asociaciones Religiosas que sea homologable en términos metodológicos al realizado por Ribeiro Pinto sobre la Lei de Separação⁶². Aquí se prefiere analizar —y de nuevo solo como ejemplo— la compleja tramitación parlamentaria que tuvieron las principales leyes laicizadoras⁶³ y su concreta incardinación en la política general asociadas a los conceptos de anticlericalismo y libertad religiosa⁶⁴; o bien desentrañar el movimiento católico en sus diferentes y complementarias facetas, abordando su estructura partidista⁶⁵ y la labor de aquella Acción Católica que lo mismo atendía al ámbito masculino⁶⁶, que organizaba el femenino⁶⁷ o encuadraba el juvenil⁶⁸; o bien rastrear el sustrato socio-cultural del anticlericalismo⁶⁹, o desarrollar, mucho más de lo que parece estarlo en Portugal, una

⁶⁰ María Lúcia DE BRITO MOURA: *A «Guerra religiosa» na I República...*

⁶¹ José Luis GULLÓN: *El clero en la Segunda República*. Madrid, 1931-1936, Burgos, Monte Carmelo, 2011.

⁶² Sergio Filipe RIBEIRO PINTO: *Separação como modernidade...*

⁶³ Fernando DE MEER LECHA-MAZO: *La cuestión religiosa...*

⁶⁴ Manuel ÁLVAREZ TARDÍO: *Anticlericalismo y libertad de conciencia...*

⁶⁵ José Ramón MONTERO: *La CEDA: el catolicismo social y político en la Segunda República*, Madrid, Revista del Ministerio de Trabajo, 1977, y Antonio Manuel MORAL RONCAL: «Los otros partidos católicos: tradicionalistas contra posibilistas», en Julio DE LA CUEVA y Feliciano MONTERO (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2009, pp. 223-252.

⁶⁶ Véanse, entre otros, Feliciano MONTERO (coord.): *La Acción Católica en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2008, y José Manuel ORDOVÁS: *Historia de la ACN de P. De la Dictadura a la Segunda República (1923-1936)*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 1993.

⁶⁷ Inmaculada BLASCO: *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2003.

⁶⁸ Chiaki WATANABE: *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la juventud católica española (1923-1936)*, Madrid, UNED, 2003.

⁶⁹ Julio DE LA CUEVA: «Cultura republicana, religión y anticlericalismo...».

historiografía local sin la cual no podría defenderse la «diversidad territorial del conflicto político-religioso» con la autoridad que lo hace Ángel Luis López Villaverde⁷⁰.

No es fácil encontrar en estas condiciones un campo de análisis que además permita abarcar, y en el breve espacio disponible, tanto el flanco de las semejanzas como el relativo a las diferencias que acusa la situación en uno y otro país. Creemos, sin embargo, haberlo encontrado en el proceloso mundo del conflicto en cuanto tal.

Ninguna duda ofrecen ni su existencia a uno y otro lado de la frontera ni la amplia variedad de situaciones en que se manifestó, dependiendo a su vez la intensidad de factores tales como el mayor o menor arraigo de las creencias religiosas pero también de la manera en que se aplicó una legislación que, en España al igual que en Portugal, concedía un amplio margen de maniobra a las autoridades locales/provinciales. Ellas eran, por ejemplo, quienes autorizaban o no las manifestaciones de culto externo, en especial aquellos actos —como procesiones o enterramientos— que debían celebrarse fuera de las iglesias, y podían realizarlo —lo hicieron de hecho— con tal diversidad de criterios que la recepción de la ley por parte de los ciudadanos llegó a ser muy diferente según los lugares.

Ciertamente hubo localidades en Portugal donde «a vida religiosa continuava a decorrer calmamente e as festas religiosas a sucederme-se a mesma periodicidades que no passado». En Braga, por ejemplo, los actos de culto público seguían efectuándose en 1911 como en tiempos de la Monarquía: «O viático era conduzido “con aparato”. O administrador, consultado pelos párrocos, respondía que as procissoes podiam continuar a efectuar-se enguanto nao fosse dada ordem em contrário»⁷¹.

Por lo que a España se refiere, nada tiene que ver el recurso al diálogo con la autoridad eclesiástica que practicó el alcalde de Valladolid cuando de regular el tañido de las campanas se trataba⁷², con

⁷⁰ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, e íd.: «El conflicto católico-republicano “desde abajo”...», pp. 389-422.

⁷¹ María Lúcia DE BRITO MOURA: *A «Guerra religiosa» na I República...*, p. 545.

⁷² *Autoridades 1932. Carta de la Alcaldía*, Archivo Diocesano de Valladolid, 26 de diciembre de 1932.

el gravamen económico⁷³ que pesó sobre esta actividad en Astorga⁷³. Mucho menos con la actitud que mostró el riojano alcalde de San Vicente de la Sonsierra, quien penetraba «con malas formas» en la iglesia cuando se celebraba la catequesis y «obliga por capricho al pago de un impuesto para poder tocar las campanas»⁷⁴.

Idéntica diversidad se observa en el momento de actuar sobre el callejero, fundamental instrumento de acción para desacralizar del espacio público. Así, frente a lo decretado por el Ayuntamiento de Castuera, que procedió a la eliminación de toda referencia religiosa⁷⁵, o los cambios de esta naturaleza que se llevaron a cabo en Villena (Alicante), Villafranca de los Caballeros (Toledo) o Madrid, entre otros ejemplos citados por Moral Roncal⁷⁶, se alza una vez más la experiencia vallisoletana, cuyo Ayuntamiento se sumó a la renovación del callejero ya en abril de 1931, pero intentando que no afectara a las denominaciones y simbología religiosa, ya que —afirmaba su alcalde— «si se hubiese intentado sustituir algún nombre de carácter religioso [...] multitud de vallisoletanos se sentirían heridos en sus sentimientos»⁷⁷.

No menos importante resulta discernir el auténtico papel que desempeñaron estas autoridades en la tramitación de unos conflictos a los que tanto podían servir en calidad de mediadores y para suavizar su impacto, como contribuir siquiera de manera indirecta a su desarrollo. La España de 1931, coincidiendo con las jornadas incendiarias de mayo, ofreció pruebas en ambos sentidos. No solo en Málaga, centro de las mayores violencias que entonces se registraron, se pagó la ineptitud de sus autoridades⁷⁸. También en Murcia se desbordaron los acontecimientos al calor de la desidia que mos-

⁷³ *Boletín Oficial del Obispado de Astorga 1931-1932*, pp. 77-78.

⁷⁴ Carlos GIL ANDRÉS: *Echase a la calle. Amotinados, huelguistas y revolucionarios (La Rioja, 1890-1936)*, Zaragoza, PUZ, 2000, p. 384.

⁷⁵ Ángel David MARTÍN RUBIO: *La persecución religiosa en Extremadura durante la Guerra Civil (1936-1939)*, Badajoz, Asociación Cultural Carlos V, 1996, p. 28. Cfr. Ángel Luis LÓPEZ VILLAVEDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 206.

⁷⁶ Antonio Manuel MORAL RONCAL: «Anticlericalismo y poder: la desacralización de las calles y los espacios públicos durante la Segunda República», *Hispania Sacra*, 64, 1 (2012), pp. 47-68.

⁷⁷ *Actas Municipales*, Archivo Municipal de Valladolid, 1931, p. 15.

⁷⁸ Antonio GARCÍA SÁNCHEZ *La Segunda República en Málaga: la cuestión religiosa (1931-1933)*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, 1984, pp. 150-160.

traron los gobernadores civil y militar, quienes tardaron varias horas en reaccionar⁷⁹.

La otra cara de la moneda la proporcionan no solo los conocidos casos de Cataluña, Mallorca, Córdoba, Huelva o Almería, donde las autoridades o bien «supieron adelantarse a los acontecimientos para prevenir desmanes», como dice López Villaverde, o fueron capaces de refrenar con éxito las primeras alteraciones⁸⁰; también el de Valladolid, donde corrió el rumor de que los elementos anticlericales de la ciudad actuarían a media tarde. A consecuencia de ello se creó un cierto revuelo en torno a los colegios religiosos, hasta cuyas dependencias llegaron algunos padres de familia tratando de evitar que sus hijas se vieran envueltas en algún tipo de altercado. Todo, sin embargo, quedó ahí. El gobernador se apresuró a publicar un bando desautorizando a los alarmistas y visitó diversos conventos tranquilizando a sus moradoras⁸¹.

El conflicto político-religioso que soportaron España y Portugal se caracterizó, además, por su amplitud, muy superior a la que en algún momento se pensó, tanto a nivel geográfico como en términos cronológicos. De hecho, ni en Portugal se limitó a las ciudades de Lisboa y Oporto, aun cuando fuera en ellas donde antes y con mayor intensidad se manifestó, ni el más desarrollado entramado urbano español fue el único escenario de la lucha que vivió el país. Muy al contrario, la tensión en el mundo rural desbordó con creces los límites de esos territorios andaluces donde más fácil resulta interpretar la violencia anticlerical en relación con la conflictividad social⁸². No solo en diversos municipios alicantinos hubo alteraciones del orden público durante las jornadas incendiarias de mayo, también hubo incidentes, aunque de menor intensidad, en Albacete⁸³.

En Aragón, los motines anticlericales adquirieron tal extensión que solo en 1932 afectaron a seis municipios turolenses, dos

⁷⁹ Luis Miguel MORENO FERNÁNDEZ: «Aproximación a la Iglesia en Murcia durante la Segunda República (1931-1936)», *Anales de Historia Contemporánea*, 2 (1983), pp. 219-251, esp. pp. 230-231.

⁸⁰ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 193.

⁸¹ *El Norte de Castilla*, 14 de mayo de 1931, p. 1, c. 4.

⁸² Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 193.

⁸³ *Ibid.*, pp. 207-208.

pertenecientes a la provincia de Huesca y uno a la de Zaragoza⁸⁴. Las perturbaciones del culto se sucedieron en diversos municipios riojanos a lo largo de todo el periodo, llegando a verdaderos ataques sacrílegos en Briones, en San Vicente de Sonsierra y San Asensio⁸⁵.

El conflicto estuvo servido incluso en la conservadora Castilla. Y mucho antes de esa primavera de 1936 en la que se produjo el que, según López Villaverde, habría sido el único motín anticlerical que se registró en la zona⁸⁶. La propia capital había registrado incidentes de esa naturaleza en la Semana Santa de 1931, última celebrada bajo la Monarquía⁸⁷, y de nuevo en marzo de 1933, cuando se produjo el asalto a la Casa Social Católica, que acabó con varias imágenes religiosas profanadas y el apedreamiento del local que ocupaba *Diario Regional*, el periódico del catolicismo local⁸⁸. Entre una y otra fecha tuvieron lugar, que sepamos, el arresto de un sacerdote que repartía propaganda, a quien el alcalde en persona recriminó lo imprudente de su actitud⁸⁹; la multa impuesta a otro por proferir gritos contra el régimen; el alboroto «provocado por el reparto de hojas católicas», que en octubre de 1931 obligó a una intervención de la fuerza de seguridad que terminó con varios «contusos y heridos leves»⁹⁰, e incidentes entre otro miembro del clero y unos niños que jugaban en la calle⁹¹.

Fue, sin embargo, en el área rural de la provincia donde sucedieron los hechos más graves. En Fuensaldaña, varios vecinos asesinaron a tres jóvenes que horas antes habían proferido gritos e insultos al paso de una procesión, según la sentencia condenatoria que los halló culpables⁹². Sin llegar a esos extremos, el conflicto,

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 252-253.

⁸⁵ Carlos GIL ANDRÉS: *Echase a la calle...*, pp. 383, 387 y 388.

⁸⁶ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVERDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 354.

⁸⁷ *Diario Regional*, 7 de abril de 1931, p. 8.

⁸⁸ *Ibid.*, 28 de marzo de 1933, p. 1.

⁸⁹ Archivo Diocesano de Valladolid, Libro de Autoridades, carta del alcalde, 15 de mayo de 1931.

⁹⁰ Archivo Histórico Nacional, leg. 16A 2.

⁹¹ Sonsoles GÓMEZ CARBONERO: *Cultura ciudadana y socialización política en la República. Actitudes y comportamientos de los vallisoletanos entre 1931 y 1936*, tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 1995, p. 541.

⁹² Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Fondo Contemporáneo, leg. 4535.

que por lo general se mantuvo de forma soterrada, estalló también en lugares como Bercero o El Campillo⁹³.

Nada indica, además, que lo ocurrido en Valladolid pueda considerarse verdaderamente excepcional en el marco de la región. Además del abandono de algún convento en mayo de 1931 en las provincias de Salamanca y Soria, aunque sin mediar ataque a los mismos en ningún caso, un mes después se descubrió un intento de quemar la iglesia de Lumbrales (Salamanca); también en ese verano de 1931 el cabildo de la catedral salmantina denunció el derribo de una de las hornacinas que decoraban la fachada norte⁹⁴. En Zamora, por su parte, solo el tema de la propiedad y/o titularidad de los cementerios dio lugar a reclamaciones que de una u otra forma alteraron los ánimos, tanto en Belvar de los Montes como en Formariz de Sayago, Fresno el Viejo, Pino del Oro (Alcañices), Trabazos, Valcabado, Roelos, La Hiniesta, San Vitero y San Cristobal de Aliste⁹⁵.

Se trata, en fin, de un conflicto multiforme, más incluso de lo que pudiera parecer habida cuenta de que no terminaba donde lo hacían los estallidos de violencia anticlerical. Muy al contrario, hoy se tiene clara la existencia de comportamientos igualmente violentos promovidos por y desde las filas clericales, por lo que su análisis se reivindica como ineludible objeto de estudio⁹⁶. En esa misma dirección apunta el hecho de encontrarnos ante un elenco de manifestaciones que tampoco resulta del todo extrapolable, haciendo que las realidades de España y Portugal acusen muchas innegables semejanzas pero también algunas marcadas diferencias, acabado reflejo de la distinta formulación que al fin y a la postre tuvieron los proyectos secularizadores en uno y otro caso.

⁹³ *Ibid.*, legs. 4861 y 4280-1, respectivamente.

⁹⁴ Archivo Histórico Nacional, leg. 16A.

⁹⁵ Miguel Ángel MATEOS RODRÍGUEZ: *La República en Zamora. Comportamiento político-electoral de una sociedad tradicional*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo, 1995, pp. 226-227.

⁹⁶ Ángel Luis LÓPEZ VILLAVARDE: *El gorro frigio y la mitra frente a frente...*, p. 231. El camino se desbroza con atenciones individualizadas como la ofrecida por González Calleja en este mismo dossier. Véase también Eduardo GONZÁLEZ CALLEJA: «Las víctimas mortales de la violencia sociopolítica en España (1931-1933)», en María Concepción MARCOS DEL OLMO (ed.): *El Primer Bienio Republicano. Cultura política y movilización ciudadana entre 1931-1933*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2015, pp. 189-214.

No es solo la existencia en Portugal de unas *cultuais*, objeto de tanta mayor controversia cuanto que quedaron convertidas no pocas veces en verdadero instrumento de acción política. Fueron utilizadas como plataforma de lucha a ese nivel lo mismo por agnósticos y ateos —decididos a descristianizar el país mediante su infiltración en estas asociaciones encargadas de dirigir el culto en cada parroquia—, que por los sectores del catolicismo más recalcitrante, que, siguiendo las directrices de los preladados, se hicieron con *cultuais* organizadas al solo efecto de garantizar la continuidad sacerdotal en el dominio de los asuntos religioso-eclesiásticos⁹⁷.

La gran diferencia con España, lo que confiere personalidad propia a la situación nacional, fue, con todo, la existencia en nuestro país de un auténtico bloque católico, conformado como tal a la hora de presentar batalla al laicismo estatal queremos decir, lo que confirió a la tensión político-religiosa una dimensión de enfrentamiento bifrontal que para nada, pese a todo, mostró en Portugal. Y es que, lejos de circular allí en una única dirección —aunque dotada de doble sentido—, la conflictividad se instaló en el corazón mismo de las filas católicas dada la fractura que se produjo entre el clero bajo, dividido desde el principio entre quienes aceptaron las pensiones ofrecidas por el Estado y aquellos otros que renegaron de ellas.

No es momento de valorar la importancia que pudieron tener unos y otros, por lo que tampoco entraremos a considerar la exageración que pudo darse a la hora de cuantificar al clero pensionista, a partir de un proceso que De Brito Moura —a quien seguimos en este aspecto— entiende pensado para lograr el mayor número de adhesiones. Ni siquiera importa la razón que llevaba a aceptar una pensión, opción que alguno, puede que la mayoría, eligió por imperativos económicos, pero que pudo esconder hasta verdaderas actitudes cismáticas. Basta para nuestro propósito con la certeza de que existió un enfrentamiento alimentado por ambas partes, al calor de una presión ambiental a la que no renunciaron ni el mundo católico ni las autoridades republicanas, exacerbando así un conflicto que, sin embargo, parece haber resultado más intenso en el caso de España.

⁹⁷ María Lúcia de Brito MOURA: *A «Guerra religiosa» na I República...*, p. 224.

A modo de conclusión

Tradicionalmente considerada como ejemplo de superior radicalismo, la política religiosa del primer bienio republicano adquiere connotaciones siquiera parcialmente diferentes desde la comparación con la Primera República Portuguesa, la experiencia más próxima a todos los niveles.

Aunque desarrolladas ambas conforme al modelo francés, la legislación española se alejó de la portuguesa en aspectos decisivos, tanto que ni siquiera hace falta insistir en el hecho de que la disolución de órdenes religiosas, decretada con carácter general en el país vecino, solo afectó aquí a la Compañía de Jesús, sin que sus miembros, además, tuvieran necesidad legal de abandonar el territorio nacional. Basta con saber que mientras el Gobierno español reconoció a la Iglesia, con «sus miembros [...] personalidad y competencia propias» (artículo sexto de la Ley de Confesiones), su homólogo portugués no solo había dismantelado la organización y jerarquía eclesiásticas, llegando a la explícita prohibición de mantener correspondencia con el pontífice, sino que había terminado con el voto religioso. Fundamentales diferencias se observan también en lo relativo a la gestión y dirección del culto, que aquí conservó la propia Iglesia y en Portugal corrió a cargo de unas asociaciones externas —las *cultuais*— en las que de manera explícita se prohibió la entrada de sacerdotes.

Y si del contenido pasamos a las coordenadas cronológicas, la situación es la de un régimen —el español— que, amén de tener una vigencia incomparablemente menor que la de su homólogo portugués —cinco años antes de iniciarse la guerra frente a los dieciséis que tardó en llegar el Estado Novo—, actuó con menor celeridad a la hora de legislar sobre la cuestión: costó algo más de dos años coronar un edificio normativo que sus vecinos del oeste completaron en apenas seis meses, el tiempo que tardaron en aprobar la Lei da Separação, con el agravante de que la piedra angular no se puso aquí sino en los últimos momentos del bienio social-azañista y quedaría desvirtuada por completo con la llegada al poder del binomio radical-cedista.

Se trató en ambos casos de una secularización conflictiva, con un nivel de enfrentamiento que en ningún caso se circunscribió al

mundo urbano y presentó un carácter multiforme. La diferencia estriba en que en Portugal el conflicto anidó en el interior mismo del catolicismo, dividiendo al propio clero, que en ocasiones aceptó la remuneración que lo convirtió en funcionario de un Estado que había suprimido el voto religioso, mientras que en España se consiguió lo más parecido a un frente común en el momento de combatir la legislación republicana, que no frente al régimen.

Todo señala, en fin, en el sentido de confirmar nuestra hipótesis inicial; esto es, la existencia de un sustrato homogeneizador, pero salpicado de diferencias que nada tienen de anecdóticas.

